

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ**



**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ  
СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ И ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ**

**Материалы IX международной  
научно-богословской конференции, посвященной  
100-летию начала мученического и исповеднического  
подвига Русской Православной Церкви**

**28-29 сентября 2017 года**

**Сборник докладов**

**Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2018**

УДК 281.93(063)

ББК 86.372.24я5

А43

Рекомендовано к публикации  
Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви  
Выписка из Журнала № 5 (967) от 25.05.2018 г.

**Составитель и редактор сборника:**  
протоиерей Константин Костромин,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры  
церковной истории, проректор по научно-богословской работе  
Санкт-Петербургской духовной академии.

Тексты докладов печатаются в авторской редакции,  
с учетом замечаний и исправлений составителя.

А43     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 / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2018. — 420 с.

ISBN 978-5-906627-57-5

Девятая международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», состоявшаяся 28-29 сентября 2017 года в Санкт-Петербургской духовной академии, была посвящена 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви.

В конференции приняли участие 90 ученых из 6 стран и 14 городов России. В этом дискурсе на 9 секциях – «История Церкви в 1917 году, Поместного собора 1917-1918 года и первых новомучеников Церкви Русской», «История Церкви X-XVII вв.», «История Церкви XVIII-XX вв.», «Библеистика», «Русская религиозная философия», «Богословие», «Литургия», «Церковное искусство», «Церковно-музыкальное искусство» – были обсуждены актуальные вопросы современной церковной науки и пути ее развития.

В сборнике представлены материалы конференции, разделенные на тематические группы, соответствующие секциям. Пленарные доклады опубликованы в тех тематических группах, к которым они относятся.

УДК 281.93(063)

ББК 86.372.24я5

ISBN 978-5-906627-57-5

© Издательство Санкт-Петербургской  
Православной Духовной Академии, 2018

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ В 1917 ГОДУ, ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 ГОДА И ПЕРВЫХ НОВОМУЧЕНИКОВ ЦЕРКВИ РУССКОЙ

<i>М. В. Шкаровский.</i> Актуальные проблемы канонизации новомучеников Русской Православной Церкви .....	8
<i>А. Н. Кашеваров.</i> Высшее церковное руководство и советская власть в ноябре — декабре 1917 г. ....	15
<i>А. В. Соколов.</i> Патриарх и Святейший Синод в ноябре 1917 — январе 1918 гг.: к вопросу о дате окончания «Синодального периода» истории Русской Православной Церкви .....	21
<i>Н. Ю. Сухова.</i> Состояние проповеди в России в начале XX в. и проблемы подготовки проповедников (по материалам Поместного Собора 1917–1918 гг.) .....	27
<i>Д. В. Стефанович.</i> Деятельность подотдела о церковном пении и чтении Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годов .....	34
<i>Протоиерей Владимир Хулап.</i> Дискуссии о реформе церковного календаря на Поместном Соборе 1917-18 гг. ....	39
<i>К. П. Обозный.</i> К вопросу о несостоявшейся рецепции определений Поместного Собора в 1917-18 гг. в практике церковной жизни Русской Православной Церкви Московского Патриархата .....	45
<i>Священник Георгий Андрианов.</i> Участие архиепископа Илариона (Троицкого) в церковной жизни России 1917-1918 гг. ....	51
<i>Священник Александр Ионов.</i> Из истории архивов Русской Православной Церкви в 1917-1920-х гг. ....	58
<i>Ю. В. Балакишина.</i> «История Русской Православной Церкви в XX веке»: из опыта разработки магистерской программы .....	64
<i>Протоиерей Владимир Сорокин.</i> Презентация Синодика гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших православных священно-, церковнослужителей, монашествующих и мирян Северо-Запада России.....	70
<i>И. И. Маслова.</i> Революция против Церкви: причины краха антицерковной политики в XX веке .....	77

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ VII-XVII ВВ.

<i>Н. О. Харламова.</i> Валерий Бергиденский: аскетический опыт подвижника вестготской Испании VII века .....	84
<i>А. Ю. Дворниченко.</i> История Православия и Русской Церкви в трудах историков Русского зарубежья .....	90

<i>Н. И. Петров.</i> О времени и обстоятельствах появления в древнерусском именованном слове формы Микюла (Микюла): к постановке вопроса .....	99
<i>А. В. Петров.</i> Христианство и “смирение усобиц” в вечевом Новгороде .....	105
<i>Протоиерей Константин Костромин.</i> Богословские особенности древнерусской антилатинской полемической литературы.....	112
<i>Д. Д. Копанева.</i> Воззрения на царскую власть видного постриженника Иосифо-Волоколамского монастыря Новгородского архиепископа Феодосия (1491–1563 гг.).....	117
<i>Н. С. Смирнова.</i> Русские старообрядцы и греческие старостильники: попытка сравнительного анализа.....	123
<i>А. В. Косых.</i> Богомоления духоборцев: взаимосвязь с христианской культурой .....	129
<i>С. А. Исаев.</i> Состоялась ли встреча Петра I с Уильямом Пенном, лидером квакеров, в Лондоне в апреле 1698 года? .....	135

#### **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ XVIII-XX ВВ.**

<i>Н. В. Крапошина.</i> Протоиерей Дмитрий Степанович Вершинский (1798-1858): обзор документального наследия .....	141
<i>Е. Н. Ропанова.</i> К вопросу об организации и функционировании епархиальных свечных заводов в России (2-я пол. XIX — нач. XX вв.).....	148
<i>В. В. Калиновский.</i> Архиепископ Николай (Зиоров): крымские страницы биографии иерарха.....	154
<i>Священник Владислав Малышев.</i> Свящ. И. С. Белюстин: эволюция критических воззрений на Церковь и Православие .....	160
<i>Диакон Александр Стебенеv.</i> История становления и развития кафедры психологии Санкт-Петербургской Духовной Академии .....	166
<i>И. В. Петров.</i> Архимандрит Павел (Мелетьев) и возрождение религиозной жизни на Брянщине в период нацистской оккупации.....	171
<i>Священник Илья Косых.</i> Особенности самосознания РПЦЗ: по материалам доклада архиепископа Антония (Бартошевича) на Третьем Всезарубежном Соборе 1974 года.....	176
<i>Н. П. Грацианова.</i> Становление и развитие религиозного образования в Кольском крае в XIX-XXI веке .....	182
<i>Протоиерей Владимир Гончаренко.</i> Архиереи Греческой Церкви, пострадавшие во время Малоазийской катастрофы, причисленные к лику святых .....	188

## БИБЛЕИСТИКА

<i>Архимандрит Сергей (Акимов)</i> . Библиеистика: наука богословская или историко-филологическая?.....	194
<i>Протоиерей Димитрий Юревич</i> . Беседа Христа с Никодимом (Ин 3:1-21) в русской библиеистике .....	201
<i>Священник Александр Тодиев, М. В. Ковшов</i> . Послания святого апостола Павла и иудейская межзаветная апокалиптика: зависимости и взаимосвязи .....	211
<i>Т. Е. Аникина</i> . Библейские значения слов в современном языковом пространстве .....	217
<i>Б. А. Тихомиров</i> . Имя царя «Иехонии» в Священном Писании: версии славянской Библии и Синодального перевода .....	223
<i>Священник Александр Зиновкин</i> . Скриптурализация древних иудейских молитв в период Второго Храма.....	227
<i>А. С. Кашкин</i> . «Глас хлада тонка»: что увидел пророк Илия на Хориве?.....	234
<i>А. А. Алексеев</i> . Euthus в Евангелии от Марка .....	243
<i>Священник Алексей Раздоров</i> . Рим. 2:15: Συνείδησις язычников или совесть как общеантропологический феномен .....	248
<i>Священник Дионисий Харин</i> . Проблемы согласования книги Деяний апостольских и посланий апостола Павла.....	254
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий)</i> . Глагол в Синодальном переводе Нового Завета: способы глагольного действия.....	257

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>А. В. Маркидонов</i> . О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой).....	265
<i>О. Л. Фетисенко</i> . Философия пессимизма Эдуарда фон Гартмана в осмыслении Константина Леонтьева и его окружения .....	273
<i>В. А. Фатеев</i> . Христианские мотивы в «Дневниках» М. М. Пришвина.....	277
<i>И. Б. Гаврилов</i> . Вопросы национального воспитания в религиозно-философском наследии С. П. Шевырева.....	283
<i>Священник Игорь Иванов</i> . Герберт Хунгер (1914–2000) как исследователь византийского богословия и философии .....	286
<i>Д. Ю. Игнатьев</i> . Универсальность — мультиверсальность — трансверсальность: теология перевода в контексте диалога культур .....	290

## БОГОСЛОВИЕ

<i>Протоиерей Вацлав Ежек. Эмоциональный гуманизм и безэмоциональное богословие</i> .....	295
<i>Растко Йович. Вкушение отчуждения</i> .....	307
<i>М. Г. Л. Миллер. Проблема субъективности в патристической христологии как отправная точка систематики богочеловечества С. Н. Булгакова</i> .....	316
<i>Священник Михаил Легеев. К вопросу о формах экуменизма в XXI веке</i> .....	321
<i>Л. П. Павлова. Антропологический подход Оливье Клемана к понятию «личность»</i> .....	329
<i>Священник Илья Макаров. Этическая парадигма современного пастырства</i> .....	337
<i>А. М. Дёмин. О современном толковании длительности «дня творения»</i> .....	343
<i>Л. Ф. Шеховцова. Философско-богословские и психологические аспекты проблемы сознания</i> .....	350
<i>К. В. Кузнецова. Учение св. прав. Иоанна Кронштадтского о теле человека в его социальном аспекте в сравнении с тенденциями современного социума</i> .....	356
<i>Н. С. Вакуленко. Человек, язык и одностороннее синтетическое тождество Я. С. Друскина</i> .....	361

## ЛИТУРГИКА И ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

<i>Протоиерей Олег Агапов. Творческий и охранительный подходы к Уставу богослужения и шире — к церковной традиции и культуре (на материале трудов прот. Александра Шмемана и прот. Михаила Помозанского)</i> .....	367
<i>Священник Константин Рева. Устав богослужения придворных и домовых церквей Санкт-Петербурга накануне революции 1917 года (по материалам фонда рукописей Святейшего Синода (РГИА Ф. 834.))</i> .....	372
<i>А. А. Мельников. О желательности русского перевода богослужебных текстов</i> .....	378
<i>Протоиерей Виталий Грицук. О дате праздника Богоявления</i> .....	383
<i>А. А. Рыбаков. Подписные иконы XVII века в Троицком соборе Троице-Гледенского монастыря</i> .....	388

<i>И. В. Аполонская. Специфика иконостасного декора соборных храмов Калининграда</i> .....	400
<i>М. А. Аникин. О соборе Спаса Нерукотворного Образа в Зимнем Дворце</i> .....	405
<i>А. А. Максимов. К вопросу о внебогослужебном исполнении русской духовной музыки</i> .....	410

*М. В. Шкаровский*

## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КАНОНИЗАЦИИ НОВОМУЧЕНИКОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

XX век в истории Русской Православной Церкви был временем особенно сложным и тяжелым. Революция 1917 г. в России, столетие которой отмечается в нынешнем году, привела к глубочайшим переменам и катаклизмам в истории страны. Божиим Промыслом Русской Церкви было уготовано пройти через горнило испытаний, хотя XX век, как никакой другой, оказался особенно трагичным и жестоким, насыщенным бурными революционными, военными и политическими событиями. Отличительными особенностями истории Русской Церкви в советский период были ожесточенные гонения со стороны безбожных властей и мужественное стояние за Веру Христову целого сомна новомучеников и исповедников. Установление советской власти в октябре 1917 г. привело к беспрецедентным со времен преследований христиан в первые века нашей эры гонениям на христианство в России. Несколько сотен тысяч православных священно и церковнослужителей были убиты. Этот трагический опыт имеет глубокий духовный смысл, который требует изучения и осмысления. Ведь нынешнее возрождение России происходит в значительной степени благодаря крови, пролитой новомучениками.

Между тем до настоящего времени их подвиг остается недостаточно изученным и известным, хотя интерес российской общественности к основным переломным моментам истории Церкви в советский период не спадает уже более 20 лет. С начала 1990-х гг. стало возможным сказать правду о тех временах, вспомнить о людях, пострадавших в период гонений на Церковь Христову, назвать их поименно, почтить их страдания и жизненный подвиг.

Сделать это — наш нравственный долг перед теми, кто погиб за исповедание веры. Не исполнив его, мы не сможем в дальнейшем правильно строить свою духовную жизнь. Церковь Христова созиждется на крови мучеников, и не только древних, но также тех, кто погиб в XX веке, самом кровавом столетии за всю историю человечества. В памяти о новомучениках — наше будущее, и от того, насколько глубоко мы сможем ее возродить, будет зависеть степень полноты восстанавливаемой сегодня церковной жизни.

К 2017 г. канонизировано (причислено к лику святых) почти две тысячи православных священнослужителей и мирян, убиенных и умученных репрессивными органами советской власти (в том числе более 800 на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г.). Комиссия по канонизации новомучеников и подвижников благочестия Санкт-Петербургской епархии была создана в 2001 г., и к 2017 г. было канонизировано около 100 священнослужителей и мирян епархии, погибших в результате антицерковных гонений советского периода. В наиболее полной биографической базе данных новомучеников, составленной Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом, содержатся сведения более чем о 30 тысячах пострадавших за веру, в том числе 15358 представителях белого духовенства, 4709 монашествующих, 426 архиереях и свыше 10 тысячах мирян, но это лишь одна десятая часть репрессированных за Веру.<sup>1</sup>

---

*Шкаровский Михаил Витальевич* — доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии

<sup>1</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции ПСТГУ в ноябре 2007 г.



В то же время, несмотря на определенные положительные изменения, информация о подвиге новомучеников, осознание его нравственного аспекта еще не вошли должным образом в массовое сознание российского общества и в повседневную жизнь Русской Православной Церкви. В изучении подвига священнослужителям и светским исследователям еще предстоит сделать очень много.

С первых дней Октябрьского переворота 1917 г. стал завязываться трагический конфликт Церкви с новой властью. Само избрание Святейшего Патриарха Московского и всея России проходило в период ожесточенных боев в центре Москвы, в ходе которых серьезно пострадали кремлевские храмы. Всероссийский Поместный Собор был вынужден образовать специальную комиссию «для описания повреждений святынь Кремля, причиненных в смутные дни 27 октября — 2 ноября с. г.» под председательством митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина. А через несколько дней в Царском Селе был убит первомученик протоиерей Иоанн Кочуров, обличавший матросов в «содеянных злодеяниях». Его избили и полуживого тащили по шпалам железнодорожного полотна, пока священник не скончался. В письме Святейшего Патриарха Тихона вдове убитого говорилось: «Храним в своем сердце твердое упование, что украшенный венцом мученичества почивший пастырь предстоит ныне Престолу Божию в лике избранников верного стада Христова».<sup>2</sup>

Ответственность за ухудшение отношений с Московским Патриархатом лежала на вновь образованном Совете народных комиссаров. Его соответствующие мероприятия основывались на двух предпосылках: мировоззренческой несовместимости учения марксизма с религиозной верой и отношением к Церкви, как союзнице царизма, а после свержения самодержавия — эксплуататорского строя. Поэтому к сотрудничеству религиозные организации не звали, их начали усиленно вытеснять из политической, экономической, культурной жизни страны. Первые же антирелигиозные акции привели в жертвам среди духовенства.

Всероссийский Поместный Собор 1917-1918 гг. принял определение: «Установить возношение в храмах за богослужением особых прошений за гонимых ныне за Православную веру и Церковь и скончавших жизнь свою исповедниках и мучениках...». Собор также установил в ближайшее к 25 января (17 февраля) воскресенье (день убийства священномученика митрополита Киевского и Галицкого Владимира, занимавшего в 1912-1915 гг. Петроградскую кафедру) ежегодное молитвенное поминовение «всех усопших в нынешнюю лютую годину гонений исповедников и мучеников».<sup>3</sup> В первой такой заупокойной литургии, совершенной Святейшим Патриархом Тихоном 13 апреля 1918 г., в числе 17 новомучеников были помянуты Владыка Владимир и два петроградских протоиерея — Иоанн Кочуров и Петр Скипетров (смертельно раненый 18 января 1918 г. при защите Александрово-Невской Лавры).

По приблизительным подсчетам Д. В. Поспеловского в 1918-1920 гг. было убито не менее 28 архиереев, несколько тысяч священников и монашествующих и 12 тысяч мирян, в основном из союзов защиты Церкви и братств верующих.<sup>4</sup> По подсчетам же сотрудников Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в конце 1917-1919 гг. были репрессированы 20 тысяч священнослужителей и мирян, в том числе 15 тысяч расстреляны, а из 564 членов Всероссийского Поместного Собора репрессированы 171, из них 75 убиты и 45 прославлены в лике святых.<sup>5</sup>

Основной причиной подобных бессмысленных акций являлось засилье левацких, военно-коммунистических настроений в партийной и советской среде — в надежде на скорую мировую революцию ее рьяные приверженцы пытались как можно быстрее разрушить бастионы реакции в России, одним из которых считали и религию. Руководству РКП(б) была присуща склонность к тоталитаризму, стремление к монополии

<sup>2</sup> Церковно-общественный вестник. 1917. 9 декабря.

<sup>3</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. С. 55-57; Собрание определений и постановлений... С. 55-56.

<sup>4</sup> Поспеловский Д. В. Подвиг веры в атеистическом государстве. С. 70-71.

<sup>5</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции ПСТГУ в ноябре 2007 г.

на безграничную власть, на право господства во всех областях жизни общества, включая духовную сферу. Церковь виделась им непримиримым соперником, которого следовало безжалостно убрать со своего пути.

1922-1923 гг. стали вторым, после времени «красного террора» 1918-1919 гг., периодом наиболее ожесточенных репрессий духовенства. Поводом для них стала кампания изъятия церковных ценностей, якобы для спасения голодающих Поволжья (в действительности на помощь голодающим пошла лишь небольшая часть изъятого). Декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г. о немедленной конфискации местными советами всех драгоценных предметов, «изъятие которых не может существенно затронуть интересы самого культа»,<sup>6</sup> имевший явно антицерковную направленность, был полной неожиданностью для духовенства. На практике проводилась линия лишения Церкви наиболее почитаемых верующими святынь. В ответном послании Святейшего Патриарха Тихона от 28 февраля насильственное изъятие называлось святотатством, религиозным общинам возбранялась передача священных предметов, но при этом они призывались к милосердию и щедрости в сборе иных средств. Так вспыхнул новый трагический конфликт Церкви с государством. В 1922 г. по всей стране прошло 250 судебных процессов, сфабрикованных в связи с «сопротивлением изъятию церковных ценностей». Против духовенства также применялась трехлетняя административная высылка без суда, введенная декретом ВЦИК от 10 августа 1922 г. В результате в 1922-1923 гг., по сведениям протопресвитера Михаила Польского, погибли в столкновениях или были расстреляны по суду около 8100 священников и монашествующих.<sup>7</sup> Согласно же сведениям Свято-Тихоновского университета в 1921-1923 гг. общее количество репрессированных за веру составило 20 тысяч человек, в том числе около одной тысячи расстреляли.<sup>8</sup>

С рубежа 1928 — 1929 гг. начали быстро нарастать новая волна массовых гонений на Русскую Православную Церковь. Произошло существенное изменение всего курса политики по отношению к религиозным организациям в СССР. Период относительно спокойных контактов с ними сменился длительной полосой крайне воинственного, нетерпимого отношения к Церкви. Это было связано с принятием общего курса руководящей группы ЦК ВКП(б) во главе с И. В. Сталиным на свертывание новой экономической политики, насильственную коллективизацию, обострение классовых отношений в городе и деревне. В период ликвидации нэпманов, кулачества власти обрушились и на Церковь, усматривая в ней инструмент эксплуататорских классов, охранителя старого строя. По всей стране началось массовое закрытие приходских храмов. Эта кампания сопровождалась массовыми репрессиями духовенства, не прекращавшимися все 1930-е гг., но имевшими при этом три заметных пика — в 1932-1933, 1935 и 1937-1938 гг.

Самым значительным из них был «большой террор» 1937-1938 гг., сопровождавшийся массовым закрытием храмов. Руководство антирелигиозной кампании возглавлял лично нарком внутренних дел Н. И. Ежов. По стране прокатилась волна судебных процессов над священнослужителями по обвинению их в шпионаже и террористической деятельности. К 1938 г. церковные организации в СССР оказались в основном разгромлены. Только в 1937 г. было закрыто более 8 тысяч православных церквей, ликвидировано 70 епархий и викариатств, расстреляно около 60 архиереев.<sup>9</sup>

О количестве репрессированных иерархов существуют различные мнения. Так, по подсчетам историка и публициста Р. Медведева, в 1936-1938 гг. было арестовано около 800 архиереев (в том числе обновленческих, григорианских). Историк А. Левитин полагал, что в 1937-1939 гг. погибло около 670 епископов (280 патриарших и 390 обновленческих).<sup>10</sup> Но эти оценки несколько завышены, более точен канад-

<sup>6</sup> Красная газета. 1922. 23 февраля.

<sup>7</sup> Польский М. С. 214.

<sup>8</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции ПСТГУ в ноябре 2007 г.

<sup>9</sup> Цытин В., прот. С. 106; Степанов (Русак) В. С. 178-180.

<sup>10</sup> Алексеев В. А. С. 327; Краснов-Левитин А. С. 322.

ский исследователь Д. Поспеловский, оценивавший число до 1956 г. скончавшихся насильственной смертью архиереев в 300 человек.<sup>11</sup> По подсчетам сотрудников Свято-Тихоновского университета за весь период советской власти репрессиям подвергались 426 архиереев Московского Патриархата (4 Патриарха, 52 митрополита, 154 архиепископа и 213 епископов), из них 247 расстреляли. Самые большие жертвы пришлось на 1937-1938 гг., в этот период советские власти стремились уничтожить весь епископат, и в результате 80 % арестованных в то время архиереев — 165 человек были расстреляны или замучены.<sup>12</sup>

Общее количество репрессированных священнослужителей Д. Поспеловский занижает — 45 тысяч в 1930-е гг. и еще 5-10 тысяч в 1918-1929 гг. В ноябре 1995 г. председатель Комиссии при президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий А. Яковлев привел следующие данные: за годы советской власти в СССР были уничтожены 200 тысяч священнослужителей, еще полмиллиона подверглись репрессиям.<sup>13</sup> Но эта информация явно неточна, хотя она касается представителей всех конфессий. В указанную цифру включены, вероятно, и православные церковнослужители: псаломщики, дьячки, сторожа храмов и т. п., а также миряне, проходившие по церковным делам. Наиболее точными представляются подсчеты Комиссии по реабилитации Московского Патриархата — 350 тысяч репрессированных за веру православных к 1941 г. (в том числе не менее 140 тысяч священнослужителей). Из них 150 тысяч было арестовано в 1937 г. (80 тыс. расстреляно). Последняя цифра почти совпала с данными, указанными А. Яковлевым в его книге — за 1937-1938 гг. репрессировано 165, 2 тысяч, в том числе 106, 8 тысяч расстреляно.<sup>14</sup>

Согласно же сделанным в последнее время подсчетам сотрудников Свято-Тихоновского университета за весь период советской власти по церковным делам были репрессированы не менее 500 тысяч священнослужителей и мирян, из них одна треть расстреляна; пик гонений пришелся на 1937-1938 гг. — около 200 тысяч арестованы, в том числе 100 тысяч расстреляны. Пока же в базе данных университета имеются биографические сведения лишь о примерно 35 тысячах мучениках.<sup>15</sup>

Память о подвиге новомучеников всегда жила в Русской Православной Церкви. Возможность же их прославления в лике святых на родине появилась только в конце 1980-х гг. Всероссийский Поместный Собор 1990 г. поручил Комиссии по канонизации святых подготовить материалы к прославлению новомучеников, пострадавших за веру в XX веке.<sup>16</sup> А в 1992 г. определением Архиерейского Собора был установлен Собор новомучеников и исповедников Российских (в неделю, ближайшую после 25 января). С этого времени канонизация новомучеников непрерывно продолжается до настоящего времени.

При этом выявился ряд сложностей и проблем, сохраняющих актуальность и в наши дни. Одной из таких проблем является канонизация новомучеников первых двух лет советской власти, прежде всего расстрелянных во время «красного террора» лета 1918 — весны 1919 гг. Еще в 1992-2000 гг. было прославлено несколько таких первомучеников: петроградские протоиереи Иоанн Кочуров, Петр Скипетров, Философ Орнатский, Алексей Ставровский и др. Однако к настоящему времени процесс прославления первомучеников почти прекратился. В 1918-1919 гг. не оформлялись следственные дела, отсутствуют протоколы допроса арестованных, акты расстрела и т. п. Это служит препятствием для канонизации погибших в период «красного террора» верующих, что представляется неоправданным. Мучения и смерть первомучеников очень напоминает мучения христианских святых в Римской империи: зачастую сохранились свидетельства людей, присутствовавших при их казни. В тоже время

<sup>11</sup> *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 170-171.

<sup>12</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции ПСТГУ в ноябре 2007 г.

<sup>13</sup> Известия. 1995. 29 ноября.

<sup>14</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции в РГИА в мае 1995 г.; Яковлев А. Н. С. 94-95.

<sup>15</sup> Доклад Н. Е. Емельянова на конференции ПСТГУ в ноябре 2007 г.

<sup>16</sup> *Фирсов С. Л.* С. 570-573.

следственные дела 1930-х гг. не дают представления о поведении расстрелянных верующих в последние минуты их жизни.

Другой серьезной проблемой стала канонизация представителей так называемой «правой оппозиции» курсу примирения с советской властью Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), прежде всего участников иосифлянского движения, возникшего в 1927 г. и названного по имени митрополита Ленинградского Иосифа (Петровых). К концу 1990-х гг. руководство Московского Патриархата перестало считать иосифлян раскольниками, но их канонизация идет очень медленно и с большими препятствиями. В частности, лишь в августе 2006 г., после третьего предоставления соответствующих материалов в Синодальную комиссию по канонизации была прославлена в лике святых схимонахиня Мария Гатчинская, чьи мощи обрели в марте 2000 г. До сих пор не канонизированы руководители иосифлянского движения: митрополит Иосиф (Петровых), архиепископ Димитрий (Любимов) и епископ Сергий (Дружинин).

До сих пор часть архивно-следственных дел, хранящихся в архивах Федеральной службы безопасности Российской Федерации, остается недоступной исследователям и членам Комиссий по канонизации. В результате в работе этих комиссий в 1990-е — начале 2000-х гг. были допущены некоторые ошибки, которые в настоящее время сложно исправить.

Еще одним существенным затруднением является поиск мест расстрела и захоронения новомучеников, что представляет собой одну из главных тайн органов госбезопасности, в значительной степени нераскрытую до сих пор. Некоторые подобные тайны стали известны относительно недавно. Только в 1997 г., например, было разыскано захоронение жертв «соловецкого» расстрела 1937 г. — в урочище Сандормох в Карелии. Лишь летом 2001 г. наконец-то с большой долей вероятности удалось найти место расстрела и захоронения осужденных в 1920-е гг. под Санкт-Петербургом — на Ржевском артиллерийском полигоне, к северо-востоку от города. В число погибших там входят казненные в августе 1922 г. митрополит Петроградский Вениамин, архимандрит Сергей (Шейн), мученики Юрий Новицкий и Иоанн Ковшаров. Однако до сих пор точно неизвестны места упокоения мощей многих святых XX века. Там где такие места удалось найти, они служат важными центрами нравственного воспитания новых поколений (Бутово в Москве, Левашово под Санкт-Петербургом, Сандормох в Карелии и др.).

Важную проблему представляет собой признание Московским Патриархатом канонизации новомучеников, проведенной в 1981 и последующие годы Русской Православной Церкви за границей. Эта канонизация была проведена без невозможного тогда изучения следственных дел и других архивных документов, поэтому оказались возможны различного рода ошибки. В настоящее время, когда произошло восстановление канонического общения Московского Патриархата и Зарубежной Русской Церкви, автоматическое объединение списков святых было отклонено как нежелательное, но задача составления общего списка является очень актуальной и сложной.

При этом следует отметить, что Русская Православная Церковь за границей, имея возможность в условиях относительной свободы осуществлять свою деятельность и ощущая себя продолжательницей тех традиций политической жизни, которые были характерны для России до Октябрьской революции, попыталась использовать все имевшиеся у нее возможности для того, чтобы продолжить идеологическую борьбу с большевиками. Это было важной нравственной исторической задачей, которую решала Русская Православная Церковь за границей. Опыт Зарубежной Церкви в плане воспитания у православных христиан России непримиримого отношения к коммунизму очень важен. Последовательная, духовно исторически трезвая позиция Русской Церкви в отношении коммунизма, которая формулировалась, богословски осмысливалась, и пастырски привносилась в жизнь поколений русских православных христиан, чрезвычайно нужна для живущих в стране, которая еще не стала православной

национальной Россией, а во многом остается посткоммунистической страной, в которой рудименты советского сознания порой проявляют себя даже в церковной жизни.

Антирелигиозным гонениям в СССР подвергалась не только Русская Православная Церковь, но и все другие конфессии, прежде всего христианские. Между тем подвиг новомучеников различных конфессий изучался очень неравномерно. Значительные успехи были сделаны Московским Патриархатом и Католической Церковью. В других же христианских конфессиях, например, в Евангелическо-Лютеранской Церкви, Старообрядчестве, изучение подвига новомучеников осуществлялось значительно хуже или вообще находится в начальной стадии.

Лишь в исключительных случаях в некоторых регионах проводились комплексные исследования репрессий верующих различных конфессий. В частности в Санкт-Петербургской епархии Епархиальная комиссия по канонизации Русской Православной Церкви в 2002 г. выпустила «Санкт-Петербургский мартиролог», включавший краткие биографии пострадавших за веру священнослужителей и мирян всех, существовавших в этом регионе конфессий. В 2017 г. вышло новое существенно дополненное издание этого Мартиролога, включающее около 6000 биографий новомучеников Северо-Запада России. Некоторыми общественными организациями Санкт-Петербурга, в частности Российско-итальянским фондом «Диалог культур», была подготовлена серия живописных изображений христианских новомучеников советского периода и т. д. Однако, таких примеров пока мало.

Между тем, нередко христиане различных конфессий вместе противостояли богоборческой власти и этим также дают нам нравственный урок. Так, например, летом 1918 г. с благословения священномученика митрополита Вениамина в Петрограде планировался совместный крестный ход христиан: православных, католиков, лютеран и других в защиту сохранения преподавания Закона Божия, предотвращенный репрессиями ЧК. В 1921 г. Святейший Патриарх Тихон в письме советскому правительству заступался за арестованных в Могилеве католических священников. В свою очередь Папа Римский и иерархи Англиканской Церкви выступали за освобождение Святейшего Патриарха Тихона в 1923 г. и в защиту гонимой Русской Церкви в начале 1930-х гг. Это совместное противостояние христиан гонениям за веру прослеживается до 1980-х гг., когда в движении религиозных диссидентов и различных правозащитных организациях состояли представители большинства христианских конфессий СССР, в том числе священнослужители Московского Патриархата.

Несмотря на существующие проблемы канонизация новомучеников Русской Православной Церкви продолжается.

## Источники и литература

1. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. М., 1991.
2. Доклад Н. Е. Емельянова на конференции в Российском государственном историческом архиве в мае 1995 г.
3. Доклад Н. Е. Емельянова на конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в ноябре 2007 г.
4. Известия. 1995. 29 ноября.
5. Красная газета. 1922. 23 февраля.
6. *Краснов-Левитин А.* Лихие годы. Париж, 1977.
7. *Польский М.* Новые мученики российские. Т. 2. Джорданвилль, 1957.
8. *Поспеловский Д. В.* Подвиг веры в атеистическом государстве. М., 1997.
9. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
10. Священный Собор Православной Российской Церкви: Собрание определений и постановлений. Вып. 3. М., 1918.
11. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918. Вып. 3. М., 1994.

12. *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. Церковь и государство в Советском Союзе. Т. 1. Нью-Йорк, 1988.
13. Церковно-общественный вестник. 1917. 9 декабря.
14. *Цытин В., прот.* История Русской Православной Церкви, 1917-1990. М., 1995.
15. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002.
16. *Яковлев А. Н.* По мощам и елей. М., 1995. С. 94-95.

*А. Н. Кашеваров*

## ВЫСШЕЕ ЦЕРКОВНОЕ РУКОВОДСТВО И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ в ноябре — декабре 1917 г.

Первые контакты церковного руководства с представителями советской власти имели место в ходе событий в начале ноября 1917 г. в Москве. Известно, что здесь большевикам не удалось взять власть так легко, как в Петрограде. Почти все офицеры гарнизона и юнкера остались верными Временному правительству и созданному в древней российской столице «Комитету общественного спасения». Утром 28 октября юнкера заняли Кремль. В ходе затянувшихся боев рабочие-красногвардейцы и революционно настроенные солдаты несли большие потери. В этой ситуации председатель Замоскворецкого ревкома, профессор астрономии Штернберг потребовал, используя тяжелую артиллерию, начать обстрел Кремля. Исполняя приказ Московского Военно-революционного комитета, большевики мастерских тяжелой осадной артиллерии («Мастяжарт») сформировали несколько батарей, которые в ночь с 1 на 2 ноября открыли огонь по Кремлю из нескольких точек города<sup>1</sup>.

Пытаясь остановить кровавую междоусобицу и обеспокоенный судьбой кремлевских святынь, Поместный Собор 2 ноября направил делегацию во главе с митрополитом Тифлиским Платоном (Рождественским) к руководителям воюющих сторон с призывом прекратить кровопролитие и проявить милосердие к побежденным, кто бы ими не оказался. В обращении Собор также просил «не подвергать Кремль артиллерийскому обстрелу»<sup>2</sup>.

Это обращение вызвало споры среди членов Военно-революционного комитета. В. Ногин считал недопустимым продолжать обстрел. Позицию других выразил Е. Игнатов: «Раз наши враги считают возможным укрываться за историческими зданиями и оттуда громить нас, то мы должны громить их вместе с историческими зданиями»<sup>3</sup>.

Днем 2 ноября «Комитет общественной безопасности», отдав приказ о прекращении стрельбы, вступил в переговоры с ВРК об условиях сдачи, а вечером подписал договор о капитуляции<sup>4</sup>. И тем не менее целую ночь — со 2 на 3 ноября — в кремлевские памятники летели снаряды. Даже получив приказ об окончательном прекращении огня, батарея у Крымского моста выпустила (вероятно, чтобы не везти обратно) оставшиеся восемь снарядов<sup>5</sup>.

Установление советской власти в Москве было достигнуто ценой значительных повреждений национальных святынь. Тяжелые снаряды попали во все кремлевские соборы, из которых более всех пострадал собор Двенадцати Апостолов. В нем оказались разбиты алтарная и часть боковой стены. Малый Николаевский дворец получил множество пробоин в стенах, снаряд разорвался в домовом церкви Петра

---

*А. Н. Кашеваров* — доктор исторических наук, профессор, Заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Гуманитарного института, Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, профессор кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета.

<sup>1</sup> См.: Вперед. 1917. 4 ноября; Русское слово. 1917. 8 ноября.

<sup>2</sup> См.: *Регельсон Л. С.* 215–216; РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 61. Л. 6.

<sup>3</sup> *Кашеваров А. Н.* С. 88.

<sup>4</sup> История коммунистической партии Советского Союза. С. 370.

<sup>5</sup> Русское слово. 1917. 8 ноября; Московский листок. 1917. 8 ноября.

и Павла, разрушив иконостас, сооруженный по проекту крупнейшего архитектора XVIII в. М. Ф. Казакова. Восстановить иконостас не удалось. К счастью, часть снарядов не разорвалась вообще. Например, в Никольской башне таких насчитали двенадцать<sup>6</sup>.

С благословения Собора епископ Нестор (Анисимов) Камчатский все повреждения Кремля подробно описал в отдельной брошюре. Изданная в конце 1917 г., она была сразу конфискована Советской властью, а ее автор заключен под домашний арест в один из московских монастырей. «Пусть этот ужас злодеяния над Кремлем, — писал владыка Нестор, — заставит опомниться весь русский народ и понять, что такими способами не создается счастье народное, а наконец разрушается сама когда-то великая и святая Русь»<sup>7</sup>.

«На исправление и восстановление кремлевских храмов и прочих исторических святынь, пострадавших от артиллерийской стрельбы во время недавнего московского междуусобия» на заседании Собора 17 ноября был установлен всероссийский сбор пожертвований по подписным листам с привлечением к этому делу церковных причтов и братств<sup>8</sup>.

11 ноября Собор обратился к победителям с просьбой не мстить, не проливать братской крови и призвал народ к покаянию за грех братоубийства. В этот же день Собор определил отпевать погибших обеих сражающихся сторон и поручил митрополиту Пллатону «через сношение с подлежащими организациями выяснить: было ли совершено отпевание над прахом убитых в дни междуусобной брани воинов и рабочих», которые были погребены 10 ноября на Красной площади<sup>9</sup>.

12 ноября в храме Христа Спасителя состоялось соборное моление «об упокоении всех без различия павших жертвами народного волнения»<sup>10</sup>. Поместный Собор призвал всех православных принять участие в этом молении: «Жители Москвы — богатые и бедные, знатные и простые, военные и не военные — все приглашаются, забыв всякую партийную рознь и помня только завет великой любви, объединиться в церковной молитве о блаженном упокоении почивших»<sup>11</sup>.

В ответ на просьбу митрополита Платона к новой власти разъяснить ее позицию «относительно погребения на Красной площади жертв междуусобного столкновения» Военно-революционный комитет принял 16 ноября за № 4662 следующее отношение. «Президиум Совета рабочих и солдатских депутатов считает совершение тех или иных религиозных обрядов делом совести как определенных членов, так и целой религиозной общины и не считает возможным в какой бы то ни было мере вмешиваться в совершение религиозных обрядов над братской могилой захороненных гражданскими похоронами павших за дело революции. Президиум Совета рабочих и солдатских депутатов... вместе с тем обращается к духовенству своевременно дать знать о времени совершения религиозного обряда на братской могиле»<sup>12</sup>. Здесь почти полностью приведен документ, поскольку он является фактически первой официальной реакцией новой власти на запрос Православной Церкви.

Уже на следующий день, 17 ноября, Собор принял ответное постановление, составленное в весьма резком тоне. «Кремль Московский и прилегающая к нему Красная площадь... составляют священные для русского народа места. До наших дней там находили место вечного упокоения лишь блаженной памяти строители Земли Русской: благоверные цари и великие святители, многие из которых причтены к лику святых. В преднамеренно совершенном без церковной молитвы погребении под стенами Кремля людей, которые осквернили его святыни, разрушали его храмы и, поднявши знамя братоубийственной борьбы, возмутили народную совесть, Собор видит

<sup>6</sup> См.: Овсянникова Е. С. 8–11.

<sup>7</sup> Нестор, епископ Камчатский. С. 45–46.

<sup>8</sup> См.: Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 3–4. С. 176.

<sup>9</sup> Там же. 1918. № 5. С. 174.

<sup>10</sup> Паламарчук П. С. 172.

<sup>11</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 174.

<sup>12</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 173.



явное и сознательное оскорбление Церкви и неуважение к святыне»<sup>13</sup>. На этом же заседании Собор поручил Московскому епархиальному начальству «для успокоения смущенной совести верующих и для облегчения загробной жизни самих погребенных» совершить на месте произведенного 10 ноября на Красной площади захоронения положенное по церковному чину заупокойное моление<sup>14</sup>.

Резко осудив новую власть за ее действия в Москве — обстрел Кремля, захоронение на Красной площади погибших в ходе событий 27 октября — 2 ноября красногвардейцев и солдат, Поместный Собор вместе с тем выразил свое принципиальное отношение к ней. «Для тех, кто видит единственное основание своей власти в насилии одного сословия над всем народом, не существует Родины и ее святыни. Они становятся изменниками Родины, которые чинят неслыханное предательство России... К нашему несчастью, — указывалось в соборном послании 11 ноября 1917 г., — не родилось еще власти воистину народной, достойной получить благословение Церкви Православной»<sup>15</sup>. В постановлении Собора 17 ноября «по поводу текущих событий» — начавшихся сепаратных переговоров Советского правительства с Германией — подчеркивалось, что «лица, вступившие от лица Российского государства в международные сношения не являются свободно избранными представителями населения и выразителями мысли и воли нации, почему и не могут быть признаны правомочными в деле ведения мирных переговоров»<sup>16</sup>. Отмечая незаконный и преходящий характер установившейся власти, Собор неоднократно характеризовал ее как «группу лиц, силой оружия захвативших власть в Петрограде, Москве и некоторых других городах...»<sup>17</sup>.

24 ноября Собор принял заявление «для оглашения в печати» с требованием освобождения от ареста министра исповеданий Временного правительства А. В. Карташева. Примечательно, что заявление заканчивалось следующими словами: «Выражаем твердую уверенность, что в деятельности А. В. Карташева не было ничего, что могло бы явиться предметом общественного суда и запятнать его доброе имя, и имея ввиду, что многие товарищи его по кабинету, одинаково ответственные за деятельность правительства, давно уже получили свободу, Всероссийский Церковный Собор настаивает на немедленном освобождении А. В. Карташева из Петропавловской крепости»<sup>18</sup>. Через некоторое время А. В. Карташев получил свободу и возможность участия в соборных заседаниях.

Вплоть до конца 1917 г. церковное руководство считало, что Советская власть слабая, и поэтому, боясь гнева верующего народа, она не предпримет решительных действий, направленных на ущемление интересов Церкви. Так, несмотря на объявленную новой властью декрет о земле, включавший в себя пункт о национализации церковно-монастырских земель, Собор 14 ноября спокойно обсуждал вопрос о переделе причтовых земель и даже установил нормы пользования церковной землей. Соборное большинство рассматривало декрет о земле как лишённую реальных оснований декларацию и исходило из того, что Советская власть не рискнет претворить его в жизнь до решения Учредительного собрания<sup>19</sup>. Такой же подход был проявлен и в оценке решений, принятых Советской властью в декабре 1917 г.

4 декабря было издано «Положение о земельных комитетах», в распоряжение которых передавались конфискованные земли, в том числе церковные и монастырские. 11 декабря вышло постановление Народного комиссариата просвещения о передаче

<sup>13</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 173.

<sup>14</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 174.

<sup>15</sup> Церковные Ведомости. 1917. № 46–47. С. 417.

<sup>16</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 175. — Собор также осудил любые попытки заключения сепаратного мира, который «был бы изменой нашим союзникам, предательством единоверных нам народов и мог бы ввергнуть Россию в горшие бедствия...» (Там же).

<sup>17</sup> См., напр.: Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 175.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 34. Л. 83–84.

<sup>19</sup> См.: Шишкин А. А. С. 18–19.

всех учебных заведений духовного ведомства в ведение Наркомпроса<sup>20</sup>. Этим постановлением Церковь лишалась своего важнейшего средства религиозно-нравственного воспитания молодого поколения, а также существенно затруднялась возможность подготовки кадров священнослужителей.

В Петрограде перевод духовной академии под опеку Народного комиссариата просвещения вызвал протест ее профессоров и преподавателей. Совет академии заявил, что он «вверяет судьбу академии водительству Церкви и принимает готовность предоставить силы академии на служение ее великим нуждам». Однако «средств для удовлетворения вопиющей неотложной нужды академии» не было.

17 и 18 декабря 1917 г. были изданы декреты о гражданском браке и гражданской метрикации, согласно которым ведение записей браков, рождений и актов смерти изымалось из ведения Церкви и передавалось отделам при городских, районных, уездных и волостных управах. Инструкция об организации таких отделов и порядке передачи им церковных регистрационных книг была опубликована 4 января 1918 г. Декреты от 17 и 18 декабря объявляли обязательным лишь гражданский брак, церковный же рассматривался как «частное дело брачующихся»<sup>21</sup>.

Обосновывая важность сохранения юридических прав церковной метрикации, член Собора профессор Н. Д. Кузнецов на одном из его заседаний говорил: «В массе православного народа секуляризирование ведения актов гражданского состояния... вызвало бы немалое недоумение и во многих случаях едва ли не сопровождалось бы понижением степени религиозности отношения русских людей к событиям рождения, брака и смерти. Таким образом, в интересах религиозно-нравственной жизни народа с его темнотой и безграмотностью нужно быть очень осторожным в таком вопросе, как лишение метрик их церковного характера...»<sup>22</sup>.

Следует особо отметить, что отмеченные выше первые декреты советской власти в области государственно-церковных отношений никак не соответствовали основным статьям определения Поместного Собора «О правовом положении Православной Российской Церкви», принятого 2 декабря 1917 г. и, в частности, статье 6-й, предусматривающей выработку и принятие государственных законов, касающихся Православной Церкви, «не иначе, как по соглашению с церковной властью».

11 декабря 1917 г. на обсуждение в Совет народных комиссаров был внесен вопрос об издании декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. Тогда же была образована комиссия для составления его текста, в которую вошли нарком просвещения А. В. Луначарский, нарком юстиции П. И. Стучка, член следственной комиссии по борьбе с контрреволюцией П. А. Красиков, заведующий отделом Народного комиссариата юстиции профессор М. А. Рейснер и петроградский священник М. В. Галкин, рекомендованный управляющим делами Совнаркома В. Д. Бонч-Бруевич как «борец с церковным мракобесием и состоящий в конфликте с руководством епархии в лице митрополита Вениамина».<sup>23</sup> Разработанный этой комиссией и опубликованный 31 декабря проект декрета об отделении церкви от государства свидетельствовал о последовательной, бескомпромиссной политике Советской власти в отношении религии и Церкви. Ниже мы приводим полностью указанный проект декрета.

«Совет Народных Комиссаров рассматривает в настоящее время проект декрета об отделении церкви от государства. Проект этот будет внесен на утверждение ЦИК в одном из ближайших его заседаний. Декрет состоит из 13 нижеследующих пунктов:

1. Религия есть частное дело каждого гражданина Российской Республики.
2. Запрещается издавать местные законы или постановления, которые могут ограничивать свободу совести.
3. Каждый гражданин может исповедывать какую угодно религию или же никакой.

<sup>20</sup> См.: Гидулянов П. В. С. 615–617.

<sup>21</sup> См.: Гидулянов П. В. С. 615–617.

<sup>22</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 3–4. С. 132.

<sup>23</sup> См.: Алексеев В. А. С. 28; Плаксин Р. Ю. С. 60.

4. Отменяются официальные обряды во всех государственных учреждениях.
5. Отменяются религиозные клятвы и присяги, вместо них вводится торжественное обещание.
6. Запись рождений, смертей и браков ведется без участия духовных лиц.
7. Церковные и религиозные общества приравниваются к частным обществам.
8. Отменяется всякое преподавание религиозных предметов в учебных заведениях.
9. Не допускается принудительное взывание церковных сборов.
10. Церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью и не имеют юридического лица.
11. Все имущество церковных и религиозных обществ с момента издания декрета поступает в собственность государства.
12. Имуществом приходов будут вестить волостные, земские и городские самоуправления.
13. Церковные здания для общественных богослужений предоставляются лишь с разрешения представителей по заведыванию религиозным имуществом»<sup>24</sup>.

Узнав из газет о готовящемся принятии этого декрета, митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин 10 января 1918 г. обратился в советское правительство с письмом, в котором старался доказать всю, на его взгляд, пагубность предстоящего шага правительства. «Осуществление этого проекта угрожает большим горем и страданиями православному русскому народу, — писал он. — ...Волнения могут принять силу стихийных движений... и привести к очень тяжелым последствиям». Прочитав письмо митрополита, В. И. Ленин наложил следующую резолюцию: «Очень прошу коллегия при комиссариате юстиции поспешить с разработкой декрета об отделении церкви от государства»<sup>25</sup>.

В начале декабря 1917 г. в местной советской печати появились сообщения о проекте введения нового календаря по образцу западноевропейского. При этом предполагалось пропустить 13 дней — с 24 декабря по 7 января, т. е. время, когда в Православной Церкви празднуются великие праздники Богоявления: Рождество Христово и Крещение Господне. Клир и миряне некоторых провинциальных приходов обратились к патриарху Тихону «с почтительнейшей духовно-сыновнею просьбой стать на защиту святых праздников и предупредить могущее быть великое смущение». 25 декабря первосвященитель наложил следующую резолюцию на одном из таких обращений: «Опасения, благодарность Богу, не сбылись. Новый календарь пока еще не введен. Патриарх Тихон»<sup>26</sup>.

До середины декабря 1917 г. конкретные меры новой власти в отношении Церкви ограничивались в столице в основном закрытием некоторых придворных церквей (в Зимнем и Гатчинском дворцах) и храмов при государственных учреждениях (министерстве внутренних дел, градоначальстве и т. п.)<sup>27</sup>. Кроме того, Кронштадтский совет рабочих и солдатских депутатов с конца ноября стал демонстративно назначать православных священников на очередное дежурство милиционеров. 28 ноября на общем собрании мастеровых и рабочих городского района № 1 Кронштадта по этому поводу была принята резолюция протеста<sup>28</sup>. Примечательно, что эти антицерковные действия подробно обсуждались на собрании представителей столичного духовенства и верующих, состоявшемся с участием митрополита 11 декабря в здании Исидоровского епархиального училища. Собрание приняло решение «выступить с протестом против насилий»<sup>29</sup>.

Со второй половины декабря власть начала решительно осуществлять принявшие ею постановления, поставившие служение Церкви в жесткие условия

<sup>24</sup> Дело народа. 1917. 31 декабря.

<sup>25</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5. С. 204.

<sup>26</sup> РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 87. Л. 13.

<sup>27</sup> Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 1. С. 25.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 40.

<sup>29</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. С. 29.

разнообразных запретов и ограничений. Первым реальным шагом в осуществлении новой церковной политики явилась реквизиция Народным комиссариатом просвещения синодальной типографии в Петрограде, который, как показали дальнейшие события, явился частью общего плана новой власти по изъятию имущества Синода в Петрограде. Однако высшее церковное руководство в первые месяцы после прихода большевиков к власти надеялось на временный, преходящий характер первых антицерковных акций, поскольку еще не осознавало бесповоротности изменений в государстве. Такое осознание было затруднено обстановкой все более разгоравшейся гражданской войны, исход которой в рассматриваемый период был неясен.

## Источники и литература

1. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. М., 1991.
2. Вперед. 1917. 4 ноября.
3. *Гидулянов П. В.* Отделение Церкви от государства. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Совета РСФСР и других Советских Социалистических Республик. М., 1926.
4. История коммунистической партии Советского Союза. М., 1967. Т. 3. Кн. 1. С. 370.
5. Дело народа. 1917. 31 декабря.
6. *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М., 2005.
7. Московский листок. 1917. 8 ноября.
8. *Нестор*, епископ Камчатский. Расстрел Московского Кремля (27 октября — 3 ноября 1917 г.). М., 1995.
9. *Овсянникова Е.* 1918 год. Кремль. Реставрация после артобстрела // Архитектура и строительство Москвы. 1989. № 5. С. 8–11.
10. *Паламарчук П.* Сорок сороков. М., 1994. Т. 2. Москва в границах Садового кольца.
11. *Плаксин Р. Ю.* Тихоновщина и ее крах. Л., 1987.
12. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 1.
13. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 3–4.
14. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5.
15. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 831. Оп. 1. Д. 87. Л. 13.
16. РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 34. Л. 83–84.
17. РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 61. Л. 6.
18. *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. Париж, 1977. С. 215–216.
19. Русское слово. 1917. 8 ноября.
20. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М., 1918. Кн. VI, вып. 1.
21. Церковные Ведомости. 1917. № 46–47.
22. *Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка обновленческого раскола русской православной церкви. Казань, 1970.

А. В. Соколов

## ПАТРИАРХ И СВЯТЕЙШИЙ СИНОД В НОЯБРЕ 1917 — ЯНВАРЕ 1918 гг.: К ВОПРОСУ О ДАТЕ ОКОНЧАНИЯ «СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА» ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«Синодальным периодом» истории Русской Православной Церкви авторы обычно именуют временной отрезок с 1700 (или 1721) по 1917 год. Однако любая периодизация — всего лишь условность, и для понимания событий, явлений и процессов, проходивших в то время, требуется множество дополнений и разъяснений. И если главная особенность «синодального» периода — подчинение Церкви светской власти и включение ее верхушки в состав государственного аппарата — не вызывает разногласий у исследователей, то по другим аспектам нередко нужно делать уточняющие оговорки. В частности, если понимать термин «синодальный период» буквально, то есть как отрезок времени, когда во главе Церкви стоял Святейший Синод, то говорить однозначно о его окончании в 1917 году совершенно некорректно. Также не совсем оправданно говорить об окончании Синодального периода в 1917 году в том случае, если понимать под ним время без патриарха. И это немаловажный нюанс не столько для формальной периодизации, сколько для понимания истории церковно-государственных отношений и, в частности, того, какая из сторон сделала первый шаг к разрыву между этими двумя институтами. Итак, обратимся к фактам.

Дореволюционное российское законодательство завуалировано объявляло главой Православной церкви самого императора и указывало, что «в управлении церковном Самодержавная Власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, Ею учрежденного»<sup>1</sup>. После революции согласно Актам Николая II и Великого князя Михаила Александровича от 2 и 3 марта 1917 года верховная власть перешла ко Временному правительству, которое, в свою очередь, должно было передать ее Учредительному собранию. Таким образом, de jure в 1917 году главой церкви являлось Временное правительство, а управление ею осуществлялось Синодом. Свои полномочия Временное правительство продемонстрировало 14 апреля 1917 года, сменив директивным указом состав Святейшего Синода. Впрочем, это был последний случай подобного открытого вмешательства государства в вопросы внутреннего церковного управления.

В период подготовки Поместного Собора весной-летом 1917 года и церковная общественность, и представители государства неоднократно заявляли о необходимости предоставления церкви «самоуправления». Важный шаг в этом направлении был сделан 5 августа 1917 года, когда Временное правительство ликвидировало институт обер-прокуратуры и учредило вместо него Министерство исповеданий. В этом органе объединялись существовавшие ранее Канцелярия обер-прокурора Синода (переименованная в Департамент по делам Православной церкви) и Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД (отныне именуемый Департаментом инославных и иноверных исповеданий). Должности обер-прокурора и его товарищей упразднились, вместо них учреждались соответственно должности министра исповеданий

*Арсений Владимирович Соколов* — доктор исторических наук, заместитель заведующего Отделом обеспечения выставочной деятельности Государственного Эрмитажа.

<sup>1</sup> Свод законов Российской империи. Т. I. Ч. 1. Ст. 65.

и двух его товарищей по двум департаментам, причем все эти чиновники должны были исповедовать православие. У министра исповеданий временно — до принятия государственной властью нового закона о положении Православной церкви в стране — сохранились права и обязанности обер-прокурора Святейшего Синода<sup>2</sup>. Тогда же 5 августа министр исповеданий А. В. Карташев заявил Синоду, что отныне де-факто объявляет его работу совершенно автономной, и что Временное правительство с нетерпением ждет Собора, чтобы снять со своего министра остаток его обер-прокурорских полномочий<sup>3</sup>.

Важно отметить, что с 9 августа 1917 года Синод перенес свои заседания в Москву — как предполагалось, на период заседаний Поместного Собора, то есть, как думали в тот момент, до февраля 1918 года. Незадолго до переезда, 2 августа, Карташев предложил Синоду, чтобы, так как ни о он, ни его заместитель С. А. Котляревский не смогут всегда присутствовать на заседаниях в Москве, разрешить «в необходимых случаях» исполнять процедурные обязанности обер-прокурора директору Канцелярии В. И. Яцкевичу «с предоставлением ему права зачитки и пропуска протоколов Св. Синода»<sup>4</sup>. В тот же день иерархи утвердили данное предложение своим определением<sup>5</sup>. Яцкевич вскоре был переименован в директора Департамента по делам Православной церкви Министерства исповеданий и для выполнения своих обязанностей вместе с десятком сотрудников переселился в Москву. Большую часть времени на Соборе в Москве проводил и товарищ министра Котляревский.

Полномочия Собора Временное правительство обозначило в своем постановлении от 11 августа 1917 года, в котором поручило ему выработать и представить правительству правила о будущем самоуправлении «Русской церкви»<sup>6</sup>. Однако оговаривалось, что до тех пор, пока эти правила не утверждены, управление церковью должно осуществляться прежним порядком, то есть Святейшим Синодом, а обязанности обер-прокурора временно исполнял министр исповеданий. Таким образом, хотя Поместный Собор и пользовался безусловным признанием клира в качестве высшего выразителя церковной воли, но формально продолжала действовать старая система высшего церковного управления.

Реализацию намеченной Карташевым реформы прервал захват власти большевиками, но на первых порах это событие воспринималось как очередной политический кризис, каких в 1917 году уже было несколько. Не признав власть Совнаркома, в ожидании возвращения Временного правительства или созыва Учредительного собрания, Поместный Собор продолжил готовить свой законопроект о правовом положении Церкви в государстве. Единственное, на что непосредственно повлияли Октябрьские события, и, в особенности, бои на улицах Москвы, — невероятное ускорение решение вопроса о восстановлении патриаршества. Изначально эту тему вообще не планировалось поднимать на Соборе, и даже в проекте Предсоборного Совета о высшем церковном управлении оговаривались лишь периодически созываемый Собор и постоянно действующие Священный Синод и Высший Церковный Совет<sup>7</sup>. Тем не менее, с конца августа отдельные делегаты все же стали поднимать вопрос о патриархе. С нарастанием политического кризиса в октябре все чаще вразрез с повесткой дня разные ораторы возвращались к этой теме (выступления С. Н. Булгакова, И. Н. Троицкого, А. В. Васильева), и к концу октября патриаршество стало постоянным сюжетом соборных дискуссий. И, наконец, 28 октября, под впечатлением начавшихся кровавых боев в Москве Собор принял «в первом чтении» формулу из 4-х положений: 1) Поместному Собору принадлежит высшая власть в Российской церкви; 2) «восстанавливается патриаршество, которым возглавляется управление церковными делами Российской

<sup>2</sup> Вестник Временного правительства. 1917. 10 августа.

<sup>3</sup> *Карташев А. В.* С. 86.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. Д. 315. Л. 20.

<sup>5</sup> Там же. Л. 21.

<sup>6</sup> Журналы заседаний Временного правительства. Т. 3. С. 283.

<sup>7</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. I. Вып. 1. С. 34.

Православной Церкви»; 3) «Патриарх является первым между равными ему епископами»; 4) «Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору»<sup>8</sup>. 4 ноября указанную формулу, утвержденную Соборным Советом, еще раз закрепили общим голосованием<sup>9</sup>. 5 ноября прошли выборы, в результате которых Патриархом Московским и Всея Руси стал митрополит Московский Тихон (Беллавин). Причины такой поспешности очевидны: после ареста Временного правительства церковь столкнулась с реальной опасностью утверждения в России враждебной к религии власти. Патриарх представлялся членам Собора, с одной стороны, защитником церковных интересов, а, с другой, вождем, который сможет объединить вокруг себя всех православных России.

Избрание патриарха действительно стало спонтанным самостоятельным актом Собора. Стоит отметить, что постановлением от 19 августа 1917 года Временное правительство уже разрешило Синоду награждать духовных лиц саном митрополита и архиепископа, но о патриархе в этом постановлении, конечно же, речь не шла<sup>10</sup>. Немаловажен и тот факт, что полномочия патриарха Тихона поначалу вообще никак не были определены. Его избрали, что называется «впрок», с тем, чтобы потом разобраться с его правами и обязанностями. 6 ноября 1917 года на 17-ом заседании соборного отдела о правовом положении Православной церкви в России действующий товарищ министра исповеданий С. А. Котляревский предложил ввести упоминание патриарха в вырабатываемый отделом одноименный законопроект, но эта поправка не прошла<sup>11</sup>.

Чтобы хоть как-то «вписать» патриарха в действующую систему церковного управления, 7 ноября 1917 года Святейший Синод принял следующее определение: «впредь до представления на уважение подлежащей государственной власти выработанных Священным Собором статей о восстановлении патриаршества в России» просить избранного патриарха Тихона возглавить Синод в качестве его председателя, «о чем и представить подлежащей государственной власти, для чего передать в Департамент по делам Православной церкви выписку из сего определения»<sup>12</sup>. Таким образом, патриарх вошел в состав Святейшего Синода, возглавив его, но при этом оговаривалось, что восстановление патриаршества еще должно быть утверждено государством.

18 ноября Поместный Собор принял положение о новой структуре высшего церковного управления (далее — ВЦУ), состоявшую из Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета<sup>13</sup>. Вслед за этим в начале декабря были приняты документы, определявшие полномочия этих новых органов<sup>14</sup>, но о введении их в действие речи пока не шло. Вместо этого разгорелись дебаты, проводить выборы в Священный Синод и Высший Церковный Совет немедленно или отложить их до окончания Рождественских каникул. Ряд делегатов настаивали на необходимости полностью укомплектовать ВЦУ, опасаясь, что Собор не сможет продолжить свои заседания в 1918 году из-за каких-либо политических или экономических факторов. В частности, делегат Б. А. Бялыницкий-Бируля предложил или срочно избрать Священный Синод и Высший Церковный Совет, или включить в состав действующего Святейшего Синода весь президиум Собора<sup>15</sup>. Противоположную точку зрения озвучил профессор Ф. И. Мищенко, заявивший, что «Патриарх имеет при себе Св. Синод, с которым он и может пока разделять бремя управления церковными делами». По мнению

<sup>8</sup> Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. С. 699–700.

<sup>9</sup> Там же. С. 795.

<sup>10</sup> Журналы заседаний Временного правительства. Т. 3. С. 307.

<sup>11</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 277. Л. 137 об.

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 471. Л. 3

<sup>13</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. IV. С. 140–144.

<sup>14</sup> Собрание определений и постановлений Собора 1917–1918 гг. С. 4–16.

<sup>15</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. V. С. 297.

Мищенко «избрать членов Священного Синода и Церковного Совета теперь же... соединено... с неудобством: членов этих учреждений мы выберем, а к исполнению своих обязанностей они не будут приступать. Фактически будет действовать Св. Синод прежнего состава, ибо иначе мы потеряем кредиты по смете... Святейшего Синода...»<sup>16</sup>.

Тем не менее, выборы состоялись: 7 декабря — в Священный Синод<sup>17</sup>, а 8 декабря — в Высший Церковный Совет<sup>18</sup>, но в 1917 году эти органы к своим обязанностям не приступили. А 2 декабря 1917 года Поместный Собор утвердил текст законопроекта о Правовом положении Православной Российской церкви в государстве и далее ожидал Учредительного собрания, от которого — как носителя верховной власти — рассчитывал получить полномочия на дальнейшие преобразования. При этом, допуская, что на обсуждение соборных определений в Учредительном собрании может уйти достаточное количество времени, патриарх объявил о своем согласии приехать на сессии Святейшего Синода из Москвы в Петроград<sup>19</sup>. Таким образом, Церковь не спешила ломать старую систему Духовного регламента и до конца января 1918 года терпеливо сохраняла старые процедуры. А никем не уволенный товарищ министра исповеданий Котляревский исполнял обязанности сидящего в Петропавловской крепости Карташева.

Акты церковного управления в ноябре 1917 — январе 1918 года издавались не от имени патриарха, а от имени Святейшего Синода. Так, 20 ноября 1917 года Синод принял около тридцати определений о назначении или повышении пенсий и пособий священникам и членам их семей, причем бумаги содержали текст «предоставить г. министру исповеданий внести на уважение Временного правительства» соответствующее ходатайство<sup>20</sup>. И только на одном из них эти слова были зачеркнуты и сверху карандашом приписано: поручить «товарищу министра исповеданий возбудить в установленном порядке» необходимое прошение<sup>21</sup>. 22 ноября 1917 года Котляревский официально известил Синод об утверждении в августе Временным правительством ряда его определений о перемещении епископов, и 14 декабря архиереи приняли это к сведению<sup>22</sup>.

11 декабря 1917 года товарищ министра исповеданий в соответствии с действующей процедурой направил в Синод «предложение» о необходимости подготовки сметы доходов и расходов специальных синодальных средств на 1918 год. После этого 12–14 декабря 1917 года Синод принял определение, в котором признал составление бюджета на следующий год невозможным «ввиду чрезвычайных обстоятельств переживаемого времени и непрерывного повышения цен на все предметы потребления и рабочие руки, а также вследствие предполагаемых изменений в строе церковной жизни решением Святейшего Собора...». В связи с этим предлагалось производить все текущие отчисления, исходя из сметы на 1917 год, составив дополнительные ведомости по тем затратам, которые появились в течение последних месяцев. Кроме того, Синод постановил «сохранить в смете кредиты по бывшей Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, а ныне Департаменту по делам Православной церкви, для производства расходов по департаменту впредь до открытия кредитов на его содержание из сумм Государственного казначейства». В будущем израсходованные средства подлежали возврату в церковное ведомство<sup>23</sup>. Таким образом, вопрос о содержании чиновников Министерства исповеданий временно закрывался: церковь взяла на себя содержание «представителей законной власти». Кроме того, определением

<sup>16</sup> Там же. С. 296.

<sup>17</sup> Там же. С. 354.

<sup>18</sup> Там же. С. 366, 373.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. Д. 315. Л. 196–197 об.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2845. Л. 77, 78, 79, 84–96, 98–101, 103–105, 114, 122, 124–125, 127–128.

<sup>21</sup> Там же. Л. 84.

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 522. Л. 3–4.

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917. I Отд. 1 Стол. Д. 79. Л. 363 — 363 об.



от 14 декабря 1917 года № 6376 Синод утвердил установленные ранее денежные выплаты духовенству из казны, а также предусмотрел денежные пособия по закону от 22 октября 1916 года<sup>24</sup>.

Насколько регулярно собирался Святейший Синод в декабре 1917 — январе 1918 года, сказать сложно, журналы его заседаний за это время сохранились только фрагментарно, в виде выписок и отдельных определений. Однако очевидно, что никакого перерыва сессий не было. Например, даже 14 (1) февраля 1918 года Святейший Синод рассматривал бракоразводные дела, в том числе жалобу врача Н. Н. Бадмаева на решение Петроградской духовной консистории об отказе в расторжении брака<sup>25</sup>. Таким образом, в течение нескольких месяцев в конце 1917 — начале 1918 года Святейший Синод, возглавляемый патриархом, продолжал работать, являясь своего рода исполнительным органом при Соборе и — в дни каникул — Соборном Совете, закрепляя своими определениями решения вышеуказанных органов.

Но надежды на Учредительное собрание не оправдались. После его разгона 20 января 1918 года Совнарком принял «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», более известный как «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви»<sup>26</sup>. В связи с этим, 26 января Святейший Синод постановил обратиться к Поместному Собору с просьбой «освободить наличный состав Синода от исполнения обязанностей» и ввести в действие новую структуру ВЦУ; ему подчинить все церковные учреждения, состоящие при Святейшем Синоде, в том числе «Департамент по делам Православной церкви, заменивший собой бывшую канцелярию обер-прокурора Святейшего Синода, а также и все движимое и недвижимое имущество, принадлежащее Святейшему Синоду и его учреждениям»<sup>27</sup>. Однако Соборный Совет отложил рассмотрение этого обращения, решив сначала дождаться ответа отделов о Высшем церковном управлении и о Церковном имуществе, которым было поручено до 7 февраля представить предложения о расходах по содержанию ВЦУ и «патриарших учреждений» «с указанием источника покрытия расходов»<sup>28</sup>.

28 января 1918 года большевики закрыли и реквизировали здание Синода в Петрограде, а также заняли другие принадлежавшие духовному ведомству помещения. Стало очевидно, что сохранять старые синодальные учреждения уже не имело никакого смысла. В связи с этим 31 января Поместный Собор постановил незамедлительно ввести в действие новую систему ВЦУ (Патриарх — Священный Синод — Высший Церковный Совет)<sup>29</sup>. Примечательно, что при обсуждении данного определения делегат Н. Д. Кузнецов выразил сомнение относительно возможности принятия его Собором с правовой точки зрения. Но С. А. Котляревский возразил, что Октябрьский переворот прервал преемственность власти, поэтому легального выхода из создавшегося положения нет<sup>30</sup>. Тогда Б. А. Бялыницкий-Бируля предложил, чтобы постановление о введении в действие Священного Синода и Высшего Церковного Совета утвердили товарищ министра исповеданий и Святейший Синод, поскольку они являются единственными наследниками верховной государственной власти. Эту поправку по каким-то причинам не поддержали<sup>31</sup>. На следующий день, 14 (1) февраля 1918 года, Святейший Синод собрался на свое последнее заседание, на котором постановил «считать свои полномочия оконченными» и передал все дела новым органам<sup>32</sup>. Это означало, что старый — являвшийся частью государственного аппарата — высший орган церковного управления перестал существовать, а новые учреждения уже *de jure*

<sup>24</sup> ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 201. Л. 22 об.

<sup>25</sup> ЦГИА. Ф. 19. Оп. 120. Д. 14. Л. 16-17.

<sup>26</sup> Протоколы заседаний Совета Народных Комиссаров РСФСР. С. 251.

<sup>27</sup> ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 201. Л. 23 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 24.

<sup>29</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. С. 207.

<sup>30</sup> Там же. С. 194.

<sup>31</sup> Там же. С. 199.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 315. Л. 284.

не подчинялись светской власти, составлялись самой церковью и только перед ней отчитывались.

Итак, с одной стороны, 5 ноября 1917 года Православная Российская Церковь получила своего предстоятеля в лице святейшего патриарха Тихона, поэтому есть основания говорить об окончании в этот момент «Синодального периода» церковной истории. Но, с другой стороны, формально до 14 (1) февраля 1918 года патриарх действовал не от собственного имени, а как председатель Святейшего Синода, поэтому также можно утверждать, что «Синодальный период» продолжался до этой даты. Сохранение Святейшего Синода зимой 1917-1918 годов объяснялось неопределенностью государственно-церковных отношений и определялось двумя моментами: во-первых, стремлением руководства Церкви соблюсти юридические формальности при передаче церковной власти новым органам ВЦУ, и, во-вторых, неприятием членами Поместного Собора лозунга об отделении Церкви от государства и их надеждами на Учредительное собрание. И только после радикальных действий большевиков в начале 1918 года Поместный Собор ввел в действие новые органы ВЦУ. Таким образом именно дату 14 (1) февраля 1918 года следует назвать безусловной датой окончания переходного периода, в котором патриарх и Святейший Синод действовали совместно.

### Источники и литература

1. Вестник Временного правительства. 1917. 10 августа.
2. ГАРФ. Ф. Р3431. Оп. 1. Д. 201.
3. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 277.
4. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов.
5. Деяния Собора с 1-го по 36-е / отв. ред. свящ. Алексей Колчерин, А. И. Мраморнов. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015.
5. Журналы заседаний Временного правительства: март-октябрь года. В 4-х тт. Т. 3. Июль-август 1917 года. М., 2004.
6. *Карташев А. В.* Революция и собор 1917–18 гг. // Богословская мысль. Париж: Св. Сергиевский богословский институт, 1942. С. 75–92.
7. Протоколы заседаний Совета Народных Комиссаров РСФСР. Ноябрь 1917 — март 1918 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.
8. РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 315.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 471.
10. РГИА. Ф. 796. Оп. 204. I Отд. 5 Стол. 1917. Д. 522.
11. РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2845.
12. РГИА. Ф. 797. Оп. 86. 1917. I Отд. 1 Стол. Д. 79.
13. Свод законов Российской империи. Пг., 1906. Т. I. Ч. 1.
14. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга I. Выпуск 1. Москва, 1918.
15. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга I. Выпуск 3. Пг., 1918.
16. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга IV. Деяния XLI–LI.
17. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга V. Деяния LII–LXV.
18. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. I. М., 1918.
19. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 14.

*Н. Ю. Сухова*

## **СОСТОЯНИЕ ПРОПОВЕДИ В РОССИИ В НАЧАЛЕ XX в. И ПРОБЛЕМЫ ПОДГОТОВКИ ПРОПОВЕДНИКОВ (по материалам Поместного Собора 1917–1918 гг.)**

Столетний юбилей Поместного Собора 1917–1918 гг. и связанные с ним научные дискуссии подтвердили уникальное значение этого собора в истории Русской Церкви как по важности, так и по неоднозначности оценок. Наследие Собора, запечатленное и в официальных документах, и в источниках личного происхождения лишь сейчас начинает полноценно осваиваться и осмысляться. При этом поражает актуальность многих вопросов, поднятых на Соборе, выявленных проблем, высказанных идей, составленных проектов, сделанных наблюдений. Одним из наиболее болезненных вопросов, дискутируемых на соборных заседаниях, был вопрос о церковной проповеди. Преимущественно он обсуждался в рамках соборного Отдела о богослужении, проповедничестве и храме, но немало касались его и в других отделах: о духовно-учебных заведениях, о приходе, о монашестве; в обсуждениях участвовали архиереи, священники, ученые богословы, дворяне, крестьяне, казаки. С одной стороны, это объясняется важностью церковной проповеди во все времена, начиная с благовестия святых апостолов. С другой стороны, нельзя не отметить повышенное внимание Собора 1917–1918 гг. к вопросам реальной церковной жизни, попытку уйти от того, в чем традиционно обвиняли — как представляется, не совсем справедливо — синодальную эпоху: безжизненной регламентации таинственной стороны христианства, выхолащивании духовности. Соборяне, стремясь оживить чувство современности и актуальности и у духовенства, и у мирян, пытались выявить корни проблем, найти пути их уврачевания и выработать конкретные сиюминутные меры.

Последнее подтверждалось тем, что уже в сентябре 1917 г. соборяне выступили с инициативой организовать силами членов Собора проповедование по церквям г. Москвы для освещения обществу вопросов современности с христианской точки зрения, а на местах учредить «проповеднические кружки, летучие проповеднические дружины, окружные организации и курсы проповедничества»<sup>1</sup>.

Соборные дискуссии были направлены на решение современных проблем церковной жизни, но так как эти проблемы накапливались годами, следует сказать несколько слов о судьбе проповедничества в России в последние предсоборные века. XVIII–XIX вв. были эпохой великих проповедников, и в этот «золотой век» русской проповеди ее общее состояние было не беспроблемным. Церковное учительство было делом преимущественно архиерейским, приходские же священники далеко не всегда проповедовали даже за Литургией, несмотря на неоднократные настоячивые побуждения. Недаром знаменитая книга «О должностях пресвитеров приходских» 1776 г. первой обязанностью священника называет проповедывание слова Божия<sup>2</sup>. «Молчаливость» русского духовенства отчасти обуславливалась ущербностью школьной проповеднической подготовки. К концу XVIII в. епархиальные школы уже были

---

*Наталья Юрьевна Сухова* — доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права, заведующий Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

<sup>1</sup> ГА РФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 38.

<sup>2</sup> О должностях пресвитеров приходских. С. 5.

нацелены преимущественно на подготовку духовенства, но последнюю никак не удавалось сгармонизировать с латиноязычными богословскими системами.

Проблема попытаться решить духовно-учебной реформой начала XIX в.: подготовка благочестивых «служителей слова Божия» была заявлена главной устремленностью духовных школ<sup>3</sup>. Отчасти это удалось: достаточно указать на проповеднические чреды профессоров и студентов духовных академий в городских храмах, важное место проповедей в учебном процессе. Однако специфика следующей эпохи — Великих реформ — внесла и в приходскую, и в «школьную» проповедь немало нового, причем процессы противостояли друг другу. С одной стороны, повышенное внимание к приходской жизни неизбежно повышало и значение церковной проповеди. С другой стороны, известные тенденции в духовной школе — стремление духовного юношества на нецерковные поприща, повышение статуса научно-исследовательской составляющей в академиях в противовес практической — приводили, напротив, к ослаблению внимания студентов к проповедническому мастерству.

Новый всплеск проповеднического возбуждения относился уже к концу XIX — началу XX в. Этому способствовал общий настрой эпохи: попытка повернуть вспять заметное расцерковление российского общества, противостоять тревожным процессам, вырывавшимся наружу экстремальными явлениями. Появились личности, своим энтузиазмом и вдохновением зажигавшие духовно-учебное юношество и в самих школах, и в будущем пастырском служении. Так, будущий митрополит Антоний (Храповицкий), любивший самого себя и своих учеников называть «служителями слова Божия»<sup>4</sup>, стремился создать из академических иноков «священную иерархическую армию», которая должна проповедью оживить вялое российское общество. Проповеднические инициативы исходили и от самих студентов: в каждой духовной академии были учреждены проповеднические кружки или братства, студенты по собственной инициативе отправлялись проповедовать в приходские храмы и фабричные бараки. Разумеется, и действующие приходские священники — по крайней мере, некоторые — проявляли ревность к проповеди.

Однако, как ни парадоксально, несмотря на указанные вдохновенные тенденции, практически все участники соборных обсуждений оценивали состояние проповеди в Русской Церкви в начале XX в. как крайне негативное, даже «ужасное», несмотря на отдельные примеры хороших проповедников<sup>5</sup>. Проповедь потеряла свое истинное значение благовестия, служения слову Божию словом человеческим, перестала быть «обязательной, неотъемлемой частью нашего богослужения», а стала необязательным дополнением, «сладким блюдом на сытном обеде», «произносилась часто по книжке и тетрадке, а не в живом слове»<sup>6</sup>. Эта ситуация была особенно опасной в новых условиях, когда проповедники иных исповеданий и сектанты нередко оказывались гораздо красноречивее православных. Итог: «народ идет к сектантам потому, что пастыри не проповедуют Слова Божия» или делают это плохо<sup>7</sup>. Столь же жесткие нарекания вызывала и подготовка пастырей-проповедников. Указанный парадокс заключает в себе загадку, требующую более пристального внимания. Неужели все усилия последних трех предсоборных десятилетий по возбуждению проповеди и подготовке проповедников не дали никаких результатов? Или результаты не были по достоинству оценены современниками, которые ждали от проповеди чего-то иного?

Еще один узел вопросов связан с самим соборным обсуждением указанных проблем, их причин и перспектив решения. Практически любое выступление вызывало оппозиции, столкновение диаметрально противоположных мнений, дискуссии. Означало ли это, что обсуждение вопросов, связанных с проповедничеством, не могло

<sup>3</sup> Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект... С. 911.

<sup>4</sup> С[лужитель] С[лова] Б[ожия]. О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507; № 30. С. 521–522; «Благословите себя включить в новоиноческий союз...».

<sup>5</sup> ГА РФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 6, 12 и др.

<sup>6</sup> Там же. Л. 7.

<sup>7</sup> Там же. Л. 57.

иметь благополучного решения? Интригу обостряло замечание некоторых соборян, что вопрос «о необходимости оживления и углубления церковной проповеди в духе любви» далеко не нов — на протяжении всей синодальной эпохи «не было времени, когда бы он не возбуждался», но так и не решался. Следовательно, у печального положения проповеди есть причины «иноного порядка»<sup>8</sup>, более глубокие и подразумевающие более серьезный анализ.

Многие соборяне считали, что проповедь является *самым главным* делом в современной церковной жизни, и именно на нее должны быть «мобилизованы все учащие силы Церкви». Выражалась надежда, что народная совесть, несмотря на все драматические события начала XX в., еще «не утратила отзывчивости по всему святому»<sup>9</sup>. И именно проповедь, исходящая «от горячего пастырского сердца», «огненную речь» зовущая «к покаянию, умиротворению и братству», способна заставить «переоценить те ценности, которые несут за собою хаос и разрушение жизни»<sup>10</sup>. Поэтому созданный Подотдел о церковном проповедничестве работал очень активно и представлял на общее обсуждение свои предложения часто, начиная с конца сентября 1917 г.

Дискуссии в соборных отделах велись крайне горячо, эмоционально, обсуждения перескакивали с одного вопроса на другой, поэтому их непросто систематизировать. В данной статье выделим четыре фокуса дискуссий: 1) *когда* проповедовать; 2) *кому* проповедовать; 3) *о чем* проповедовать; 4) *как готовить* проповедников.

Уже в первом докладе на тему — преподавателя гомилетики Курской духовной семинарии Г. И. Булгакова — прозвучало горькое сетование на то, что *богослужебная* проповедь раздается не везде и не всегда, *внебогослужебная* же совсем редкое явление. Увы, далеко не все служащие священники видели необходимость в проповеди даже за Литургией. Г. И. Булгаков проводил любопытную систематизацию таких пастырей: 1) «идейные противники проповедничества», искренно убежденные, что вполне достаточно «учительства пасивного, состоящего в добром личном примере веры и благочестия»; 2) излишне смиренные, уверенные, что «дар проповедничества — удел немногих»; 3) молитвенные, но считающие, что проповедь мало гармонирует с «целями богослужения»; 4) нерешительные, опасаящиеся «неприятностей, какие легко может привлечь за собою живое слово»; 5) наконец, просто ленивые, нежелающие «трудиться на ниве благовестия»<sup>11</sup>.

Практически каждый из намеченных типов отказывавшихся от богослужебной проповеди священников подразумевал тему для дискуссии.

Некоторые соборяне считали, что любая проповедь будет контрастировать с высотой православного богослужения. Но все же большинство склонялось к тому, что само богослужение уже плохо воспринимается большинством верующих, поэтому проповедь и должна помогать осознать богословскую высоту и сакральную глубину богослужения.

Еще больше дискуссий вызвала внебогослужебная проповедь. Все были согласны с тем, что она нужна, особенно в современных условиях, но при обсуждении ее организации и личностей проповедников мнения были диаметрально противоположными.

Многие соборяне, сетуя на то, что не каждый священник, особенно сельский призван к проповеди, умеет служить слову и имеет возможность для этого, предлагали командировать по епархиям самых талантливых, одаренных даром слова священников. Но и это вызывало немало возражений: во-первых, как оторвать таких священников от их приходов; во-вторых, не будет ли это ставить в неловкое положение приходских священников в глазах их паствы и не парализует ли их стремление к личной проповеди? К тому же проповедь за Литургией должен произносить литургисующий священник — именно ему дается особый дар Божий, духовная сила слова.

Жесткие дискуссии вызвал вопрос о праве мирянина проповедовать. Так, епископ Прокопий (Титов), опираясь на 64-е правило Пято-Шестого Трулльского Вселенского

<sup>8</sup> Там же. Л. 10 об.

<sup>9</sup> Там же. Л. 8 об.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. Л. 42.

Собора, запрещающее мирянину учить и проповедовать народу<sup>12</sup>, назвал проповедь мирян «неосторожным умалением пастырского авторитета»<sup>13</sup>. Главное условие и импульс проповеди — богослужение, и именно *служащие пастыри* находят в нем неиссякаемый источник настроения для проповеди. Но большинство соборян настаивало на том, что в экстремальной ситуации революционных лет крайне актуально участие в проповеди всех, к тому способных, включая женщин<sup>14</sup>. Знаменитое же 64-е Трулльское правило сторонники этой позиции толковали как недопущение мирян к проповеди без благословения епископа. Воспитанники духовных академий и семинарий, а также преподаватели и профессора этих учебных заведений, не имевшие священного сана, давно уже выступали на проповеднической кафедре с благословения церковной власти с большим успехом<sup>15</sup>. Поэтому следовало лишь строго следить за тем, чтобы проповедь совершалась не самозванцами, стремящимися захватить учительный авторитет, а людьми известными, церковными, правильного религиозного духа, с благословения местного архиерея и в помощь местному священнику<sup>16</sup>.

С последним замечанием связалась еще одна дискуссия о личности преподавателей гомилетики и других пастырских дисциплин. Все члены Отдела были согласны с тем, что кафедры, связанные с подготовкой к пастырскому служению, должны занимать люди, горящие жаром церковного служения, а не считающие статус церковно-практических дисциплин приниженным перед «чистым богословием», а свое пребывание на них — лишь временным этапом жизненного пути<sup>17</sup>. Но разногласия вызвал вопрос о допустимости занимать церковно-практические кафедры мирянам. Разумеется, этот вопрос родился не на Соборе: так, преосвященный Антоний (Храповицкий) и в предсоборные годы жестко бичевал выпускников духовных школ, не принимавших священный сан, то есть, «бегущих от креста», предлагая лишать их права преподавания в семинариях<sup>18</sup>. Его ученик по Казанской академии епископ Прокопий применил это замечание на Соборе к преподавателям гомилетики: учить проповеди может лишь пастырь, одушевленный чувством богослужения, которое не может быть знакомо ни одному преподавателю-мирянину<sup>19</sup>. Но этому противостояли многие выпускники академий, вспоминая, что знаменитые профессора-гомилеты Е. В. Амфитеатров и В. Ф. Певницкий, профессора-литургисты Н. Ф. Красносельцев и А. А. Дмитриевский — люди в высшей степени религиозные и церковные — вовлекали студентов в глубокое понимание проповеди и богослужения и привили к ним любовь многим поколениям иереев и архиереев<sup>20</sup>.

Проблемным оказался и вопрос о тематике проповедей. Г. И. Булгаков в своем «застрельном» докладе заявил, что большинство произносимых ныне проповедей не имеют должной нравственной силы, ибо они не были озарены светом Евангелия, не удовлетворяли святоотеческим принципам христианской проповеди, были чужды жизненности и искренности, простоты и наглядности, живости и выразительности, религиозного одушевления и любви к слушателям<sup>21</sup>. Это подтверждали многие соборяне, но как же исправить ситуацию? Должно ли говорить в проповеди о современных проблемах или же проповедь — слово о Христе, который Един во все времена?

<sup>12</sup> 64-е правило Пято-Шестого Трулльского Вселенского Собора: «Не подобает мирянину пред народом произносить слово, или учить, и тако брать на себя учительское достоинство, но повиноваться преданному от Господа чину, отверзать ухо приявшим благодать учительского слова, и от них поучаться Божественному...»

<sup>13</sup> ГА РФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 64–64 об.

<sup>14</sup> Там же. Л. 43 об.

<sup>15</sup> Там же. Л. 64 об.

<sup>16</sup> Там же. Л. 64 об. — 65.

<sup>17</sup> Там же. Л. 93–93 об.

<sup>18</sup> Отзывы епархиальных архиереев. Т. 1. С. 725–745; Журналы учрежденной при Святейшем Синоде Комиссии. С. 11–12 и далее.

<sup>19</sup> ГА РФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 283.

<sup>20</sup> Там же. Л. 94–94 об.

<sup>21</sup> Там же. Л. 41 об. — 42.

Епископ Прокопий настаивал на том, что все проповеди должны иметь аскетический характер: «русский народ ни о чем не слушает проповеди с такою любовью, с таким умилением, как о борьбе со грехом, способах этой борьбы и победы над ним»<sup>22</sup>. В академиях и семинариях же нет курса, «раскрывающего психологию спасения человека», поэтому «подвиги, способы борьбы со страстями — все это неизвестно кандидатам священства»<sup>23</sup>. В результате положенные богослужбным уставом чтения из святых отцов-аскетов — Лествица, Лавсаик — «заброшены и этот богатый материал утерян»<sup>24</sup>.

Дискуссии вызвал вопрос о предварительной подготовке проповеди: нужно ли работать над ее наиболее удачным построением и красноречием, или же все заготовки вносят в служение слову Божию элемент искусственности, даже мертвенности, а успех проповедника определяется исключительно искренней верой и любовью к слушателям? Ссылки на решения этих вопросов на святоотеческие принципы христианской проповеди, вызывая, разумеется, всеобщее одобрение, звучали слишком обще и требовали уточнения.

Особенно жесткие споры вызвал вопрос о подготовке проповедников — как, впрочем, все вопросы, связанные со школьной подготовкой пастырей. Некоторые соборяне стонали о том, что в российской духовной школе «нет науки о проповедничестве, о красноречии», поэтому каждый проповедник должен решать проблемы кустарным путем, почти самоучкою<sup>25</sup>. Епископ же Прокопий (Титов) и его единомышленники считали, что гомилетики как науки и быть не может: для проповеди важно не школьное изучение, а исключительно личный пример учащего пастыря<sup>26</sup>.

В связи со школьной подготовкой проповедников встал и вопрос о соответствующих учебных планах: нужны ли будущим проповедникам небогословские знания, в частности, в области светской риторики? Или же для будущего проповедника полезно исключительно знание Божественных Писаний и Священного Предания, мирская же мудрость лишь ослабляет главную цель церковной проповеди — научение в вере? Но эти вопросы смыкались с общими дискуссиями о выработке нового типа пастырской школы как «школы духа», не зараженной «схоластикой»<sup>27</sup>.

Несмотря на противоречия, соборянам все же удалось выработать некоторые предложения для усиления школьной подготовки проповедников. Предполагалось издать не только новый учебник по теории проповеди, отвечающий последнему слову науки, но и хрестоматию с лучшими примерами святоотеческой проповеди и их разбором. Хотя соборяне предполагали, что Златоустами воспитанники пастырской школы, скорее всего, не станут, но будут видеть идеал, к которому надо стремиться<sup>28</sup>. К положенным урокам по гомилетике предлагалось добавить еще два — для практических занятий. Старая практика духовных семинарий — проповеди воспитанников за богослужением — многими опытными преподавателями критиковалась: личные опыты — чаще всего очень неумелые и примитивные — следовало предварять практическим уяснением архитектуры проповеди, ее генезиса, выбора проповеднических тем и наставлений, разбором логики и психологизма библейской, святоотеческой и собственной проповеди<sup>29</sup>. Соборяне призывали учреждать семинарские проповеднические кружки и братства, члены которых своим благовестническим горением должны зажигать всех остальных студентов<sup>30</sup>.

<sup>22</sup> Там же. Л. 72 об.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. Л. 73.

<sup>25</sup> Там же. Л. 42 об.

<sup>26</sup> Там же. Л. 71.

<sup>27</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 22 об. — 23, 132–137 об. и др.

<sup>28</sup> ГА РФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 43–47 об.

<sup>29</sup> Там же. Л. 43 об.

<sup>30</sup> ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 144–145 об.

С подготовкой служителей слова Божия, с точки зрения некоторых соборян, должны быть связаны и остальные предметы учебного курса. Так, на уроках библистики будущий проповедник должен был научиться любить Священное Писание, проникнуться его благодатно-спасительным назначением, понять важность святоотеческой экзегезы и уметь опираться на нее в проповедях, открывая ее богатство и глубину своей пастве<sup>31</sup>. Уроки литургики должны были не только ввести будущего священника в богослужение, его текст и чин, но научить толковать богослужение, делая для прихожан понятным его спасительный смысл<sup>32</sup>. На уроках аскетики будущий проповедник должен понять важность духовного опыта для него самого и его будущих слушателей<sup>33</sup>.

В заключение можно подвести некоторые итоги.

1. Все обсуждаемые на Соборе вопросы, связанные с церковным проповедничеством, можно разделить на: а) особые, связанные с состоянием проповеди и спецификой подготовки пастырей именно в России в начале XX в., и б) традиционные, характерные для церковной богословской традиции в целом. Последние имели неоднозначные ответы в древних веках. Так, например, Ориген настаивал на необходимости предварительной тщательной подготовки каждой проповеди, а также изучения будущими пастырями правил и лучших образцов риторики, выработанных дохристианской классикой<sup>34</sup>; то священномученик Киприан Карфагенский же считал, что там, «где идет речь о Господе Боге, там чистое и искреннее слово ищет доказательств для веры не в силе красноречия, а в самой вещи»<sup>35</sup>. Некоторые реплики соборян чуть что ни дословно повторяют мнения древних учителей, подтверждая естественность многих вопросов, связанных с христианской проповедью.

2. Неоднозначность мнений по особым вопросам, связанным с церковной проповедью, отражала крайне сложное состояние всего российского общества и противоречивые тенденции в начале XX в. Но сама горячность соборных обсуждений свидетельствует о том, что несмотря на жесткие и вполне справедливые оценки соборян, проповедь все же претерпела в начале XX в. взлет — но не как данность, а как заданность. Примеры ревностных проповедников, проповеднических кружков, обществ и школ лишь подтверждали, что закваска была — но, увы, она не успела перекусить церковную жизнь на огромном пространстве Российской империи.

3. Горячность дискуссий, оппозиционность мнений и оценок, неожиданность предложений, особенно на первой сессии Собора, отражает общую знаковую черту Собора, его принцип и эпохи: соборный в крайне неспокойное и неоднозначное время, по принципам, неоднозначно оцениваемым с христианской точки зрения, он сумел стать Собором — хотя и неоднозначным в своих решениях, но все же великим. Это справедливо и в отношении проповеди: многие соборяне, спорившие о принципах и организации проповеди, в дальнейшем запечатлели свое понимание проповеди мученичества.

<sup>31</sup> Там же. Л. 22 об. — 23, 29–29 об., 96.

<sup>32</sup> ГА РФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 283. Там же. Л. 142–144, 531

<sup>33</sup> Там же. Л. 80, 104–105.

<sup>34</sup> *Свт. Григорий Чудотворец*. С. 165–191.

<sup>35</sup> *Киприан Карфагенский, сщмч.* С. 347.



## Источники и литература

1. ГА РФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 283. Протоколы и стенограммы заседаний Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. 622 л.
2. ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 386. Подлинные протоколы заседаний Отдела о духовно-учебных заведениях. 186 л.
3. «Благословите себя включить в новоиноческий союз...» (Письма митрополита Антония (Храповицкого) к епископу Борису (Плотникову) (1886–1900 гг.) / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5 (66). С. 67–89.
4. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 910–954.
5. Журналы учрежденной при Святейшем Синоде Комиссии для выработки проекта нового Устава духовных академий. СПб., 1909. 274+28 с.
6. *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо к Донату о благодати Божией // Отцы и учителя Церкви III века: Антология: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 347–355.
7. О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. 224 с.
8. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2 ч. Т. 1. М., 2004. 1031 с.
9. *С[лужитель] С[лова] Б[ожия]*. О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507; № 30. С. 521–522.
10. *Свт. Григорий Чудотворец.* Благодарственная речь Оригену // Отцы и учителя Церкви III века: Антология: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 165–191.

*Д. В. Стефанович*

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОДОТДЕЛА О ЦЕРКОВНОМ ПЕНИИ И ЧТЕНИИ ПОМЕСТНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 ГОДОВ

События, предшествующие Собору, в историческом и религиозном аспекте известны всем, кто интересуется историей России и Православной церкви. Интерес к этой эпохе не ослабевает со временем, отдаляющим нас от описываемых событий. Перелом русской истории, происшедший не одномоментно, но подготавливаемый событиями конца 19 — начала 20 веков, затронул все пласты российского населения, и определил на долгие годы формы и смысл его существования. События Собора исследуются церковными и светскими историками уже достаточно продолжительное время, и эти исследования позволяют нам осмыслить его величие и трагизм в полной мере. Для понимания сути некоторых дискуссий, разгоревшихся на заседаниях Поместного Собора и в частности, посвященных вопросам музыкального сопровождения богослужения, стоит напомнить о трагических событиях, происшедших перед началом Собора и после его завершения.

Правительственный кризис июля 1917 года, последовавшие за ним народные волнения в Петрограде и их кровавое подавление. В августе в Москве начали работу 2000 выборных членов Государственного совещания. На съезде ВКП(б) было принято решение о вооруженном восстании. В таких условиях в Москве начал свою работу Поместный Собор Русской Православной Церкви. События Собора исследуются церковными и светскими историками уже достаточно продолжительное время, и эти работы позволяют нам осмыслить его величие и трагизм в полной мере.

Гораздо скромнее интерес к деятельности комиссий в рамках Собора, рассматривающих проблемы церковного искусства. Достаточно отметить то обстоятельство, что первый, весьма полный сборник документов о деятельности подотдела «О церковном пении и чтении» был опубликован лишь в 2002 году.<sup>1</sup> Вторая публикация была осуществлена в том же 2002 году в многотомном проекте «Русская духовная музыка в документах и материалах» том III.<sup>2</sup> В своем докладе я остановлюсь на конспективном освещении работы подотдела «О церковном пении и чтении» входящего в VII Соборный отдел «О богослужении, проповедничестве в храме».

Деятельность Подкомиссии, ее предполагаемые решения и постановления должны были ответить на многочисленные вопросы церковно-певческой практики и выработать план деятельности для преодоления назревших проблем.

По состоянию на 12 сентября 1917 года в подотделе работали 21 участник. Председателем подотдела был избран Е. М. Витошинский. Наиболее активными были М. И. Арефьев, дьякон, знаток церковного пения В. П. Богословский, священник Л. Е. Иваницкий, профессор В. Д. Прилуцкий и многие другие. Большой интерес к работе к вопросу преобразования богослужебного пения проявил знаток и ревнитель церковного пения митрополит Новгородский и Старорусский Арсений (Стадницкий). Среди участников работы было всего лишь два практикующих регента:

*Дмитрий Владимирович Стефанович* — кандидат искусствоведения, доцент, заведующий кафедрой истории и теории музыки Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> редактор составитель Е. В. Руссол

<sup>2</sup> публикатор С. Г. Зверева

Павел Трофимович Кладинов и Павел Владимирович Пулга — оба выпускники Регентских курсов Придворной Певческой Капеллы.

Председатель подотдела Е. М. Витошинский, полагая, что «церковное пение, как самостоятельная отрасль искусства, для всестороннего освещения связанных с ним вопросов, требует таких специальных познаний в области его теории и истории, какими члены Собора не располагают»,<sup>3</sup> предложил пригласить для работы специалистов профессионалов. Таковыми предполагалось вызвать из Петрограда А. А. Архангельского и протоиерея Михаила Лисицина; из Москвы А. Д. Кастальского, Н. М. Данилина, протоиерея Василия Металлова, композиторов М. М. Ипполитова-Иванова, С. В. Рахманинова, П. Г. Чеснокова, А. Т. Гречанинова, А. В. Никольского. Из Пензы предполагалось вызвать композитора А. Д. Касторского. Но из-за обстоятельств финансового, прежде всего плана, ограничились приглашением перечисленных москвичей. К ним добавились Виктор Калинин и священник Дмитрий Аллеманов. Все профессионалы были приглашены с правом совещательного голоса.

Активное участие из числа приглашенных участников, проявили о. Д. Аллеманов и А. В. Никольский. Они подготовили два доклада посвященных проблемам осмогласия. Проект резолюции подготовил протоиерей Василий Металлов. Большинство приглашенных участвовали лишь в заключительных заседаниях подотдела, посвященных обсуждению предложенных преобразований. Тем не менее, это, весьма умеренное участие в работе подотдела, привело к значительному влиянию на заключительный текст документа.<sup>4</sup>

Подотдел выделил для себя две первостепенные задачи: первая — решение вопроса об осмогласии и вторая, — какими будут руководители и исполнители в церковных хорах. Об осмогласии были прочитаны «Доклад об упорядочении церковного пения» священника Л. Е. Иванова и «История гармонизации осмогласных распевов в Русской Церкви М. И. Арефьева» и сообщение П. Т. Кудинова о работе Придворной Певческой Капеллы с обработкой церковных мелодий. Проблема потребовала привлечения квалифицированных музыкантов: П. Г. Чеснокова и А. Д. Кастальского. Также с докладом о необходимости восстановления за церковной службой осмогласия выступил А. В. Никольский. Подготовка резолюции об осмогласии и авторской музыке заняла 2 недели.

8-го ноября началась работа над вопросом об общем пении и связанной с ним проблемой церковно-певческого образования. Были прочитаны доклады Г. А. Ольховского и дьякона В. П. Богословского.

27 ноября предварительная редакция тезисов была завершена. Предполагалось вынести на голосование 4 пункта: об осмогласии, о партесном пении, об общенародном пении и схема организации управления церковно-певческим делом в православной Российской церкви.

8 декабря было рассмотрено незапланированное предложение А. Т. Гречанинова о введении органа (фисгармонии) для сопровождения богослужебного пения. Предложение было поддержано А. Д. Кастальским и о. Д. Аллемановым, тем более, что подобный концертный опыт уже существовал в Грузии. (Нужно отметить, что инструментальное сопровождение предполагалось исключительно для усиления звучности небольших хоров, исключавшее какую-либо музыкальную самостоятельность инструментальной партии).<sup>5</sup> Отрицательный ответ оказался единственным утвержденным постановлением Собора относительно церковной музыки.

Основополагающая идея работы членов собора было выражена в выступлении дьякона В. П. Богословского, который сказал, что в церковном пении возможна и крайне необходима лишь реставрация сущности загрязненной, искаженной и испорченной

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. № 297. Л. 129

<sup>4</sup> Например, именно после вмешательства названных музыкантов было решено не запрещать, с определенными оговорками, сочинения для солирующего голоса в сопровождении хора.

<sup>5</sup> В сегодняшней практике богослужения проблема малой звучности хоров решена путем применения звукоусиливающей аппаратуры, как, например, в Храме Христа-Спасителя.

временем. Следствием такого подхода, современное состояние церковного пения подвергалось лишь критике. Как будто не происходил расцвет русской духовной музыки и пения в предшествующие сорок лет. Естественно, проблемы были, и они долгое время не решались. Главная, как представляется, была в угасании благочинности службы, утрате понимания церковного пения как служения. Рассматривались два пути развития церковной музыки:

Приближение богослужебной музыке к народной песне, например хор Юхова;

Реставрация древнего знаменного распева наподобие опытов А. Д. Кастальского.

Но оба пути имели как сторонников, так и противников. Первый имел множество организационных препятствий в своей реализации, второй — обратимся к словам одного из южно-русских депутатов: «Кастальский на Юге со своими композиторскими трудами совершенно не понятен. Он не соответствует духу южного народа т. к. не дает необходимой экспрессии, не вызывает умиления души».<sup>6</sup>

Наибольшее же уклонение от идеала богослужебного пения представлялось участникам Собора в сокращении гласовых песнопений — было отмечено, что стало привычным исключение из службы целых циклов стихир, литийных, стихирных, реже — хвалитных. Чаще всего пелась одна, а остальные либо читались, либо опускались вовсе. Не исполнялись требования по количеству тропарей. Седальны часто не пелись и не читались. Повсеместно происходило сокращение исполняемых и читаемых текстов. Подобная ситуация во многом определялась наступающим забвением значения гласов. Весьма познавательным в освещении данной проблемы стало письмо П. Г. Чеснокова: «Я — не знаток осмогласия. Мое дело по отношению к осмогласию — гармонизация и творчество по канве осмогласных распевов. Еще больше: мое отношение к осмогласию (и к знаменному распеву) совершенно отрицательное, ибо в первом я не вижу смысла, а второй по своему происхождению не считаю русским».<sup>7</sup> Неблагоприятной считалась практика исполнения авторских сочинений в концертном стиле — наследии итальянского влияния в церковной музыке. Подобное культивирование участники подотдела посчитали не возможным из-за стилистической эклектики в музыке богослужения.

Еще одна проблема — исполнение богослужебной музыки в храме. С начала века обязательным атрибутом праздничного богослужения в городах, были профессиональные хоры кафедральных соборов или любительские небольших церквей. В Москве процветало так называемое хоросодержательство (скажем честно — не только в первопрестольной, подобной практикой занимались и ППК и хор Архангельского и многие другие большие частные хоры). В первопрестольной же — количество частных хоров на рубеже веков перевалило числом за сорок. Недостатки были общим — о них мы уже говорили выше. Подобные профессиональные коллективы практически не пели за богослужением стихир, тропарей, канонов, что позволяло им петь службы состоящие исключительно из авторских неизменяемых песнопений концертного стиля. Паства зачастую приходила не на службу, а послушать своеобразный хоровой концерт. Напротив — на будничных службах повсеместно хор отсутствовал. Зачастую его заменял псаломщик, далеко не всегда голосистый и со слухом. Традиция приглашения на праздничные богослужения сторонних профессиональных хоров была осуждена всеми членами Подкомиссии. В противовес ей рассматривалась почти четверть вековая практика общенародного пения по образцу петроградских приходских хоров, где на спевки собирались порой до 400 человек. Народные коллективы первоначально исполняли утреню и раннюю обедню. Со временем многие из них стали настоящими хорами.<sup>8</sup> Подобная практика меж тем не находила благосклонности у значительной части клира и прихожан. Тем не менее, было решено, постепенно внедрить народное пение в Церкви.

<sup>6</sup> Поместный Собор Русской Православной Церкви. С. 107.

<sup>7</sup> Д. № 297. Л. 131.

<sup>8</sup> Как образец такого рода деятельности стоит признать работу петербургско-ленинградского регента К. М Федорова.

Докладчиками отмечалась пестрота репертуара и уровня исполнения. Нужно заметить, что эстетические пристрастия выступающих священников в основном сводились к почитанию монастырских хоров. Отмечался дефицит качественных нотных сборников. Большинство их не удовлетворяло современным условиям. Участники посчитали, что необходимо создать корпус работ по истории церковного пения, по его теории на основании памятников старины и определить формы пения соответствующие положениям литургики.

Основой церковного пения участники постановили осмогласие. К его использованию было необходимо прибегать при исполнении как изменяемых песнопений так и не изменяемых. Мнения участников разделились в вопросе унификации напева. Предложение канонизировать какой-либо один из четырех основных (знаменный, киевский, греческий, болгарский) напевов, натолкнулись на мнение менее радикально настроенных членов, предлагающих сохранить своеобразие уже существующих распевов, но исполнять их по Обиходу, не допуская самовольного изменения. Их позиции подкреплялась соображением невозможности директивно навязать огромной стране какое-либо единообразие.<sup>9</sup> В итоге мнение второй группы восторжествовало, хотя предполагало постепенное упразднение некоторых «обезличенных» переработками распевов, в том числе родного петербуржцам Придворного распева.

В области гармонизации гласовых песнопений было высказано мнение, поддержанное большинством участников о невозможности возврата к унисонно-мелодическому пению, как к способу уже не удовлетворяющему современную паству. При этом совершенно исключалась возможность исполнения в храмах концертов и произведений с прямым заимствованием светских мелодий. Употребление за церковной службой авторских духовно-музыкальных сочинений допускалось при условии соответствия их духу православного богослужения. В том числе сохранения цельности и смысла текста. Предполагалось издание списков дозволенных сочинений для того чтобы сообщить музыкальной части богослужения однородного художественного характера, т. е. не смешивать стили.

Немаловажной темой для членов Подкомиссии стал вопрос о церковно-певческом образовании. Временное правительство и Обер-прокурор Синода В. Н. Львов, стоявшие у руля государственной властью на начало Собора, предполагали отказ от образовательной функции Церкви. Следствием подобного решения (состоявшегося уже после октябрьского переворота) стало повсеместное закрытие церковно-приходских школ, уничтожение всей структуры церковного образования и воспитания народа. Таким образом, были распущены все церковно-певческие школы и пансионы при больших храмах в стране. В Петербурге таковыми, например, стали школа для малолетних певчих при Казанском соборе, которую содержал главный регент В. А. Фатеев, коллективы при Александро-Невской Лавре и Исаакиевском соборе. Прекратил свое существование в традиционном составе хор Придворной Певческой Капеллы. Для организации руководства церковно-певческим делом планировалось создание системы административного управления, в центральный комитет которого входили бы композиторы профессионалы, ученые теоретики и специалисты-практики. На местах планировалось создать региональные центры.

В заключение подведу итоги деятельности подотдела, его историческую перспективу.

Собор, начавший свою деятельность в одном государстве, а закончивший его уже при другой власти, в силу радикально изменившейся политической ситуации не смог выполнить многие из решений, принятых на заседаниях Подотдела «О церковном пении и чтении». У церкви были отняты функции просветительские и образовательные. Прекратилось воспитание певческой и регентской смены. Унификация Обихода так и не состоялась. Совершенно прекратилось дело обновление репертуара

<sup>9</sup> Стоит заметить, что подобные попытки в 19 веке (Львов, Бахметев и др.) и в более ранние времена, потерпели неудачу, хотя использовали уже недоступный Собору государственный ресурс.

клироса, в силу постепенного прекращения работы композиторов в области Церковной музыки и, что немаловажно, прекратилось церковное нотопечатание. Репертуар Хора за церковными службами оставался столь же пестрым, как и раньше. Авторская музыка не приблизилась к «традиции», в том числе из-за того, что традиция эта, композиторская и в большой степени певческая, были искусственно прерваны.

Тем не менее, Подотдел Собора поднял наболевшие вопросы, которые копились в Церковно-певческом деле десятилетиями, и предложил пути их решения. Впервые было заявлено, что церковная музыка является самостоятельным видом искусства, но не прикладным, зачастую неприхотливым видом музыки, находящейся на периферии художественного творчества. И не неудачей членов подотдела было не выполнение планов реорганизации, а огромной бедой, которая только распространяла свои крылья над русским народом.

Деятельность подотдела «О церковном пении и чтении» оказалась первым и на данный момент последним случаем, когда в дискуссии, не анонимной — эпистолярной, музыкально-критической или публицистической, лицом к лицу встретились профессиональные композиторы, ученые, регенты, педагоги и деятели Церкви. Произошел обмен мнениями о путях развития церковной музыки, и было достигнуто определенное единение мыслей о методах достижения целей. Многие из членов Подотдела именно в это время начали свой крестный путь страданий за Веру — многие из них погибли, но не предали ее.

### **Источники и литература**

1. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. № 297.
2. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917-1918 года. О Церковном пении. Сборник протоколов и докладов / сост. Е. В. Руссол. — М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2002. — 331 с.
3. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. III. Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников (1861-1918). Поместный Собор Русской православной церкви 1917-1918 гг. / сост. Наумов А. А., Рахманова М. П., Зверева С. Г. — М.: Языки славянских культур, 2002. — 921 с.

*Протоиерей Владимир Хулан*

## ДИСКУССИИ О РЕФОРМЕ ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917-18 гг.

Повестка дня Поместного собора Российской Православной Церкви 1917-18 гг. была чрезвычайно широка и включала в себя практически весь спектр церковной жизни того времени. Рассмотрение ряда вопросов не было запланировано заранее и осуществлялось в экстренном порядке ввиду стремительно изменявшейся общественно-политической ситуации, требовавшей общецерковной оценки и ответа. Одной из таких тем стала возможность реформы церковного календаря, в рамках соборных дискуссий по которой были высказаны положения, которые являются интересными не только для конкретных реалий той эпохи, но во многом могут служить важными ориентирами и в современной ситуации — как российской, так и общеправославной.

Вопрос об изменении гражданского календаря неоднократно вставал на повестке дня в дореволюционной России. Целые регионы империи, которые жили по григорианскому календарю (Польша, Финляндия), активные контакты с государствами Западной Европы, растущая разница между григорианским и юлианским календарями (составлявшая 12 дней в XIX веке и увеличивающаяся до 13 дней в XX веке) были теми факторами, которые позволяли ставить вопрос о календарной реформе. Однако ни одна из них так и не была реализована: результаты работы специального комитета в 1830 г. отверг император Николай I, предложенное И. Медлером в 1864 гг. введение не григорианского, а реформированного юлианского календаря (в котором каждый 128 год был простым) также не получило одобрения.<sup>1</sup> В 1899-1900 гг. вопрос подробно обсуждался в рамках Комиссии по реформе календаря при Русском астрономическом обществе, в которую входили представители различных ведомств и специалисты из различных областей науки. Представитель от Святейшего Синода проф. В. В. Болотов в ходе заседаний выступил против реформы, заявив: «Сам я отмену юлианского стиля в России нахожу отнюдь не желательной. Я по-прежнему остаюсь решительным почитателем календаря юлианского... Думаю, что культурная миссия России по этому вопросу состоит в том, чтобы еще несколько столетий удержать в жизни юлианский календарь и через то облегчить для западных народов возвращение от не нужной никому григорианской реформы к неиспорченному старому стилю».<sup>2</sup> Однако и он сделал ряд конструктивных предложений по форме и содержанию предполагаемой реформы после того, как подавляющее большинство членов комиссии поддержали идею введения нового календаря на основании поправки И. Медлера. Тем не менее, этот проект «нового русского» или «николаевского» календаря также не был реализован.

Реформа календаря была проведена уже новой большевистской властью, причем вопрос о ее необходимости был поставлен на одном из первых заседаний Совнаркома 16 (29) ноября 1917 года. Рассматривалась возможность постепенного (путем отбрасывания одних суток каждый год) и одномоментного (путем исключения из календаря 13 дней) перехода на григорианский календарь. В результате второй вариант был одобрен на заседании 23 января (5 февраля) 1918 года и уже на следующий день, 24 января

---

*Протоиерей Владимир Федорович Хулан* — кандидат богословия, Dr. Theol. проректор по учебной работе Санкт-Петербургской духовной академии.

<sup>1</sup> См. подробнее: Наек Е. Л. С. 35-38.

<sup>2</sup> Журналы заседания Комиссии. С. 34.

(6 февраля) 1918 года СНК РСФСР принял «Декрет о введении в Российской республике западноевропейского календаря», который был подписан 26 января (8 февраля) 1918 года его председателем В. Ульяновым (Лениным).<sup>3</sup> Характерно, что накануне, 23 января (5 февраля), был принят «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», поэтому тесная многовековая связь гражданского календаря с церковным была разорвана и таким образом. Документ, вводивший новый календарь, указывал, что реформа проводится «в целях установления в России одинакового почти со всеми культурными народами исчисления времени» и предписывал считать первый день после 31 января не 1-м февраля, а 14 февраля (до 1 июля 1918 года во всех документах в скобках необходимо было указывать дату по «старому стилю»).

Тем самым Поместный Собор должен был не просто рассмотреть теоретическую возможность календарной реформы и ее последствий для церковной жизни, но пришлось оперативно и действительно реагировать на введение «нового стиля» в гражданской жизни, разница с которым составляла 13 дней и вызывала ряд практических вопросов. Уже на следующий день после подписания декрета, 27 января 1918 года, вопрос был поставлен на 71-м заседании Собора. Председательствовавший на нем митрополит Арсений (Стадницкий) указал, что «вопрос о новом стиле касается многих сторон жизни, и Совет народных комиссаров имел в виду прежде всего потребности государства. Но Декрет этот имеет близкое отношение к Церкви, так как затрагивает вопрос о церковных праздниках». Рассмотрение проблемы было передано на рассмотрение общего собрания двух отделов «О богослужении» и «О правовом положении Церкви в государстве», подготовившего проект Соборного деяния по вопросу о календаре.<sup>4</sup> Совместное заседание двух отделов состоялось 29 января и продолжилось 15 марта 1918 года. В их рамках были заслушаны доклады профессора Московской духовной академии Сергея Сергеевича Глаголева и профессора Петроградской духовной академии Ивана Ивановича Соколова.

В своем докладе «Сравнительная оценка юлианского и григорианского стилей»<sup>5</sup> проф. С. С. Глаголев указал на необходимость различных подходов при сравнении юлианского и григорианского календарей: астрономического, практического и исторического. Он полагал, что «астрономически оба календаря негодны, ибо для астрономии требуется несравненно большая точность». Ежегодная ошибка юлианского года составляет 11  $\frac{1}{4}$  минуты, григорианского —  $\frac{1}{2}$  минуты, однако это преимущество может рассматриваться как «практически бесполезное», причем достигнуто оно было путем выбрасывания 10 дней в ходе реформы папы Григория XIII в 1582 г. Подобный шаг, приведший к большей точности григорианского календаря, тем не менее, усложнил хронологические расчеты. С практической точки зрения оба календаря «совершенно достаточны, ибо ошибка в сутки в юлианском календаре возрастает лишь в 120 лет» и тем самым превосходит период человеческой жизни, а новый сдвиг в один день произойдет только в 2100 году. С исторической точки зрения докладчик считал григорианский календарь «вредным». В качестве альтернативы было указано на медлеровский календарь (точность его составляет один час в тысячу лет), к которому можно было приспособить alexandрийскую пасхалию (такое изменение рассматривалось как канонически допустимое). Проф. Глаголев отмечал, что «если в государственной жизни России окончательно утвердятся новый стиль, то Церковь в своем религиозном обиходе может или сохранять старый стиль, или посредством тех или иных приспособлений перейти на новый». Однако этот переход на новый календарь можно произвести только соборным волеизъявлением всех Православных Поместных Церквей. При этом предлагался и конкретный вариант перехода: изъять из существующего календаря все 31-е числа месяцев и, таким образом, «догнать» григорианский календарь через 2 года, 1 сентября 1920 г. (при этом рядовые богослужения переносились бы на 30-е числа), после чего предлагалось ввести новую пасхалию.

<sup>3</sup> Декреты Советской власти. С. 404-405.

<sup>4</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 6. С. 132-133.

<sup>5</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела. С. 277-279.



Он также предлагал улучшение григорианского календаря путем изъятия одного 31 числа месяца и каждые 128 лет — исключая один високосный день (это решение предлагалось принять всемирной международной конференцией, т. к. «новый календарь нужен, и желательно, чтобы он стал общим календарем народов»). Однако, резюмируя, Глаголев предложил, что «для ближайшего времени Церковь должна сохранить старый стиль, и необходимо издать на 1919 год научный церковный календарь».

Проф. И. И. Соколов в своем выступлении «Отношение православного Востока к вопросу о реформе календаря»<sup>6</sup> сделал акцент на необходимости именно церковного решения в области календарного вопроса. Научная и практическая сторона исследования проблемы, по его мнению, не дают бесспорных данных в пользу григорианского, юлианского или некоего «нейтрального» стиля. Однако любая календарная реформа может вызвать появление ряда богослужебных проблем: прежде всего, изменение пасхалии и авторитетных богослужебных книг, что «в свою очередь, может вызвать в народе тревожную смуту с оттенком церковно-религиозного разномыслия и повод к неблагоприятному для Православной Церкви схизматическому движению». Его главный тезис заключался в том, что изменение календаря, если оно будет осуществлено, должно быть только общеправославным шагом. В докладе представлена история григорианской реформы (которую автор резко критикует как западную и католическую), а также отношение к григорианскому календарю православных церквей с XVI до начала XX в. Попытка проанализировать различные мнения по этому вопросу была предпринята в 1902 г. Константинопольским патриархом Иоакимом III, направившим соответствующее послание ко всем Поместным Православным Церквям. Святейший Синод обрисовал российскую ситуацию в своем ответе от 28.02.1903 г., указав на сложность вопроса, который разносторонне исследовался в рамках уже упомянутой Комиссии по реформе календаря. Докладчик привел основные положения синодального текста, в котором особо подчеркивалось, что «применение нового стиля в одном гражданском летоисчислении, без изменения пасхалии и без передвижения церковных праздников... особенно не затронет церковных интересов, так как в церковной практике во всей своей силе останется юлианский календарь». Синод также призывал отнестись «с большой осторожностью к желанию некоторых переменить календарь, если при этом разуметь перемену и пасхалии, и всего церковного летоисчисления» и высказался за «сохранение в церковной практике юлианского календаря, допуская, в крайнем случае, лишь формальные... перемены». Проф. Соколов также отметил, что отношение других Поместных Церквей к календарной реформе не было единодушным. Если принципиальную возможность принятия нового календаря (однако только в случае достижения всеправославного согласия по вопросу) довольно осторожно выразили Иерусалимская, Элладская и Сербская Церкви, то за сохранение юлианского календаря вместе с Россией высказались Румынская Церковь и Черногорская митрополия. Результатом обмена мнениями стало еще одно послание Константинопольского синода от 12.04.1904 г., указывающее на недопустимость изменения православных пасхалических принципов и подчеркивающее преждевременность перехода на более совершенный календарь (при этом также говорилось о нецелесообразности простого удаления разницы в 13 дней между григорианским и юлианским календарем без реформы последнего). Резюмируя, докладчик отметил: «Что касается Русской Церкви, то она как Поместная, без предварительного сношения с остальными Автокефальными Православными Церквями и без совместного с ними обсуждения, совершенно не в праве, да и никогда не согласится, самостоятельно провозвести то или другое изменение в календаре, составляющем общее достоинство всех Церквей и имеющем значение для всего православного мира. Для окончательного решения вопроса о григорианском календаре безусловно необходимо сношение нашей Церкви с Автокефальными Церквями православного Востока, и только по общему церковному суду возможна та или иная реформа».

<sup>6</sup> Там же. С. 279-286.

Профессор Глаголев озвучил в рамках 73 заседания Собора результаты работы по вопросу, которые сводились к следующим положениям:<sup>7</sup>

– Введение советской властью григорианского календаря не должно препятствовать Русской Церкви независимо руководствоваться своим юлианским календарем (с возможностью использования и некоторых государственных дат: напр., 1 января вместо 1 сентября, или «двойной» даты ближайшего праздника Сретения 2/15 февраля).

– В текущем 1918 году переход на новый стиль невозможен, поскольку в случае его принятия и без одновременного изменения пасхалии произойдет смещение неподвижных праздников относительно подвижных. Это приведет к нарушениям богослужебного устава (к примеру, механическое проведение такой реформы в текущем году означало бы возникновение неразрешимых затруднений: исчезновение праздника Сретения, недели мытаря и фарисея и др.)

– Переход в настоящее время Русской Церковью на новый календарь означал бы ее отделение в этом вопросе от других поместных Церквей. Поскольку календарная проблема касается всех Церквей, то осуществить реформу можно лишь совместными усилиями, поэтому «вопрос о перемене стиля должен стать предметом обсуждения и быть решенным всеми Православными Церквами совместно».

– Переход Церкви на григорианский календарь и пасхалию означал бы нарушение принципа празднования христианской пасхи после еврейской пасхи (хотя ситуация здесь намного сложнее и сам проф. Глаголев в своем докладе на заседании отделов выступал против этой связи, говоря о том, что 7 Апостольское прав. и 1 прав. Антиохийского собора предполагают празднование «независимо от иудеев»).

– Если существует необходимость принимать новый календарь, то им не должен быть григорианский, поскольку он является «исторически вредным и астрономически ненужным», а его введение осуществлялось «далеко не мирным путем», поэтому в качестве альтернативы предлагался календарный проект Медлера.

Эти положения были резюмированы следующим образом: «На основании изложенных соображений, Правовой и Богослужебный Отделы в соединенном заседании постановили: 1) в течение 1918 года Церковь в своем обиходе будет руководствоваться старым стилем, 2) поручить Богослужебному Отделу разработать в подробностях дело применения стилей во всей жизни Церкви». Собор принял решение «утвердить заключение соединенного собрания Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Отдела о правовом положении Церкви в государстве». Очевидно, такое решение было наиболее правильным в сложившейся ситуации, поскольку оно отказывалось автоматически следовать изменчивым государственным реалиям и подчеркивало необходимость соборной разработки собственной (и не только российской, но и общеправославной) церковной позиции.

21 января 1919 г. патриарх Московский Тихон обратился к Константинопольскому патриарху Герману с посланием,<sup>8</sup> в котором со ссылкой на состоявшийся Поместный Собор сообщал о введении в государстве нового стиля и просил обратиться к предстоятелям всех Православных Церквей с вопросом о возможности введении в церковной жизни григорианского календаря: «исполняя поручение недавно разошедшегося нашего Поместного Собора, наша мерность и подвизается утруждать вашу священную и любезную нам главу... по вопросу, возникшему недавно у нас и хотя не догматическому, но имеющему важность для всего православного мира и могущему и в других автокефальных православных церквах получить ту же остроту, какую он получил у нас». Сам святитель Тихон предлагал четыре возможных пути решения проблемы:

1) сохранить юлианский календарь с небольшими внешними изменениями (напр., перенести начало года на гражданское 1 января), что «легко применимо лишь

<sup>7</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 6. С. 185-188.

<sup>8</sup> «В годину гнева Божия...». С. 81 – 85.

там и до тех пор, где и пока правящие классы находят нужным считаться с нуждами и мнением православного населения», однако при этом «остаются совсем неразрешенными и неустраненными все те затруднения и опасности, которыми... вызвана и самая постановка вопроса о новом стиле»;

2) полностью перейти на новый стиль (в т. ч. и в отношении пасхалии), что было бы удобнее всего осуществить 3 июня 1919 г. (которое становится 16 июня). Службы святым, приходящимся на пропускаемые числа 3-15 июня, в этом случае должны «исполняться применительно к указанию типикона о святых, приходящихся на дни страстной и пасхальной седмиц». Однако такое решение может дать основание, «хотя и не бесспорное», обвинять священноначалие в нарушении постановления 1 Вселенского Собора о пасхалии, а «такие обвинения, пущенные в народ, способны создать великое смущение умов среди людей ревностных, но мало осведомленных в вопросах веры и церковной дисциплины».

3) праздновать Пасху по юлианскому календарю, неподвижные праздники — по новому стилю: это вызовет уставные проблемы, однако решение некоторых из них было предложено, причем не только для 1919 года (напр., в случае поздней Пасхи «в таких редких и исключительных случаях» предлагалось даже перенести праздник апп. Петра и Павла на несколько дней позже на основании возможности переноса даты Благовещения по константинопольскому уставу или Сретения по русскому уставу).

4) дать возможность каждой Поместной Церкви выбрать второй или третий путь из указанных, при этом «то или иное решение не должно считаться основанием для разрыва церковного общения». При этом давалась ссылка на пример святителей Поликарпа Смирнского и папы Аникиты (II в.), которые совместно совершили Евхаристию, несмотря на различный способ определения даты празднования Пасхи.

Тем самым святейший патриарх Тихон продемонстрировал наличие различных подходов к решению календарной проблемы в рамках сохранения общецерковного единства, во многом предвосхитив дальнейшие дискуссии в этой области на протяжении XX и XXI вв. Русская Православная Церковь и на соборе, и после него заняла не проактивную, но реактивную позицию, реагируя на изменившиеся внешние обстоятельства, однако не просто находясь на позициях охранительства, но осуществляя поиск различных возможных решений на основании деятельности соборного разума с привлечением специалистов в этой области и демонстрируя свой собственный путь выхода из ситуации, не обязательно следующий государственной политике. Всеправославный конгресс 1923 г., Совецание Автокефальных Православных Церквей 1948 г., предсоборный процесс 1960-х — 1980-х во многом работали в тех же самых рамках,<sup>9</sup> которые были предложены в России во время не только политического, но и календарного лихолетья. И это — еще одно свидетельство о важном и, к сожалению, до конца не изученном, значении Поместного Собора 1917-18 гг. для современной церковной жизни.

---

<sup>9</sup> Хулап В. С. 196-203.

## Источники и литература

1. «В годину гнева Божия...» Послания, слова и речи св. Патриарха Тихона / Сост. Н. А. Кривошеева. М., 2009.
2. Декреты Советской власти. Том I. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М., 1957.
3. Журналы заседания Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском астрономическом обществе. СПб., 1900.
4. Наек Е. Л. Календарный вопрос в дореволюционной России // Преподавание истории в школе. 2009. № 3. С. 35–40.
5. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. В 10 тт. М., 1918.
6. Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме // БТ. 1998. № 34. С. 199-388.
7. Хулап В. «Календарный вопрос»: соборные дискуссии в истории и современности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. С. 182-209.

*К. П. Обозный*

## **К ВОПРОСУ О НЕСОСТОЯВШЕЙСЯ РЕЦЕПЦИИ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ПОМЕСТНОГО СОБОРА В 1917-18 ГГ. В ПРАКТИКЕ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

Поместный собор Православной Российской Церкви, начавший свою работу в августе 1917 года, стал одним из наиболее значимых событий церковно-общественной жизни России в начале XX века. В официальных документах он получил название “чрезвычайного”. Связано это было не только с особой исторической обстановкой, которая понуждала к динамичным действиям и решениям. Это было связано еще и с долгим ожиданием, тщательной и затянувшейся подготовкой Собора, начавшейся еще в 1905 году с памятных записок первенствующего члена Св. Синода митрополита Антония (Вадковского) и главы Российского правительства С. Ю. Витте, отзывов епархиальных архиереев по отношению к перспективам созыва Собора и необходимости коренных преобразований церковной жизни.

Благодаря упорядоченной работе предсоборных органов, и выборы делегатов, и состав Собора, и процедура принятия решений, стали первым явлением общецерковного соборного делания. Хорошо известно, что далеко не все вынесенные на обсуждение Собора вопросы и проблемы нашли свое решение и отражение в соборных определениях. Выработка Устава церковного судопроизводства, вопросы церковного брака и внешкольного религиозного просвещения народа, духовные разделения, связанные с “имяславием”, восстановление чина диаконис — эти и другие темы были отложены для обсуждения на очередном Поместном соборе, который намечалось провести через 3 года. Спешное завершение третьей сессии Собора в сентябре 1918 года в первую очередь произошло из-за стремительных изменений, происходивших в российском государстве после октябрьского переворота 1917 года. По сути дела, новая власть “диктатуры пролетариата” насильно прервала работу Собора, реализуя свои антицерковные декреты, а с другой стороны, братоубийственная гражданская война и “красный террор” разделили некогда единую страну и линией фронта, и линией ненависти, все более и более умножая число жертв и безвинных страдальцев. В такой ситуации казалось бы наивно рассуждать о рецепции решений Поместного Собора в жизни Российской Церкви в советские годы. Однако здесь уместно напомнить, что решения Собора касались различных сторон церковной жизни, которые не всегда (или не сразу) воспринимались большевиками, как открытый вызов новой власти и проявление контрреволюционности. Затем, советский строй в ходе XX века также имел разную степень интенсивности антигуманности, и антицерковности.

Наконец, важно отметить, что некоторые территории бывшей Российской империи в 1918–1920 гг. не находились под контролем советской власти, а иные (территория Прибалтики, Бессарабии, западные области Украины и Белоруссии) сохраняли свою церковную и политическую “независимость” вплоть до 1940 года. Это позволяло сохранять некоторые потенции для реализации решений Московского Поместного Собора.

---

*Константин Петрович Обозный* — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института.

Известно, что Православная Церковь на территориях, контролируемых Белыми армиями, пыталась руководствоваться теми нормами церковного управления и церковного служения, установленными Поместным Собором. В организации деятельности ВВЦУ (Высшего временного церковного управления) на территории Сибири в 1918 году, и на Юге России в 1919 году, особенно ярко проявили себя именно делегаты Поместного Собора, стараясь даже в этих экстремальных условиях сохранить принципы соборного управления церковью.

После окончания гражданской войны и подавления вооруженной контрреволюционной борьбы большевики усиливают натиск на православную церковь, как последний оплот “монархической” России. После ареста патриарха Тихона в 1922 году предусмотренная соборными решениями деятельность высшей церковной власти была фактически парализована. После смерти Святейшего Патриарха в 1925 году, усилиями советского правительства и одновременно из-за определенной инерции в среде православного епископата, связанной с особой притягательностью недавнего синодального устройства жизни церкви, происходит серьезный кризис высшего церковного управления. Особенно ярко проявились эти тенденции возвращения в синодальную парадигму, после выхода Декларации о лояльности советской власти в 1927 году. Здесь важен не только сам текст этого документа, сколько то церковное устройство, настойчиво внедряемое митрополитом Сергием (Страгородским) после желанной государственной регистрации в органах Наркомюста. Представители оппозиции митрополита Сергия свою критику его церковной политики, получившей название “сергианской”, обосновывали в первую очередь тем, что заместитель Местоблюстителя Патриаршего престола допустил серьезную редукцию постановлений Поместного Собора — организовал самолично (пренебрегая условиями выборности его членов) временный синод, как орган высшего церковного управления, все чаще использовал, необоснованные церковными причинами, перемещения архиереев с одной кафедры на другую. Эта синодальная практика была отвергнута на Поместном Соборе в 1917 году в определениях, посвященных епархиальному управлению, но теперь она становилась эффективным инструментом борьбы с теми, кто не принимал Декларацию, а значит, не принимал определенный политический курс, выбранный митрополитом Сергием. Фактически за нелояльность советской власти ряд епископов и клириков в 1920-30-е гг. были подвергнуты церковному суду. Как известно, одним из важнейших решений Поместного Собора стало признание того, что православные христиане — епископы, клирики и миряне не должны подвергаться церковному суду за свои политические взгляды и деятельность, если они не противоречат евангельским заповедям.

Все последующие годы вплоть до 1943 года казалось бы не оставляли никаких шансов для церковной рецепции решений Поместного Собора, когда и сама официальная структура РПЦ находилась на краю гибели.

Выборы патриарха Сергия на Архиерейском соборе в Москве 8 сентября 1943 года, созыв Поместного собора в 1945 году, на котором был принят документ “Положение об управлении Русской Православной Церковью”, на практике позволивший восстановить разрушенную структуру РПЦ, стали некоторым свидетельством об изменениях в церковно-государственных отношениях и положительной динамики в восстановлении канонического строя церкви в СССР, а значит и надеждой на возвращение к нормам, установленным Поместным Собором в 1917-18 гг.

Однако, как показывает история, эти надежды во многом не получили своего воплощения в реальности. В этой связи можно привести лишь один пример, когда архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) отправил свой протест в адрес предсоборной комиссии, готовившей Поместный Собор 1945 года, настаивая на необходимости вернуться к тем нормам избрания патриарха, которые были закреплены Поместным Собором в 1917 году. Результатом этого послания стало то, что архиепископ Лука не был включен в состав участников собора, а выборы патриарха Алексия (Симанского) прошли с грубыми нарушениями определений предыдущего Поместного Собора.

Наиболее четко и канонически выверено о несостоявшейся рецепции определенных Поместного Собора 1917-18 гг. в советский период церковной истории заявил архиепископ Ермоген (Голубев). В декабре 1967 года он составил историко-каноническую и юридическую справку, которую посвятил пятидесятилетию восстановления патриаршества в Русской Церкви. Уместно напомнить, что сам архиепископ Ермоген в это период находился в Жировицком монастыре, отстраненный от епископского служения на Калужской кафедре за свою последовательную христианскую позицию, которая входила в резкое противоречие с той антицерковной линией деятельности местного Уполномоченного и Председателя Совета по делам религий тов. Куроедова.

В своем труде опальный епископ подводит итог пятидесятилетнему периоду жизни Православной Церкви после Московского Поместного Собора. По замыслу автора эта историко-каноническая справка должна быть доведена до сведения православных епископов и церковной общественности,<sup>1</sup> с учетом того факта, что "...в связи с празднованием 50-летия восстановления патриаршества не будет недостатка в лествичных панегириках, всегда вредящих правде"<sup>2</sup>. Архиепископ Ермоген отчетливо понимал всю тяжесть возможных последствий этого выступления для его будущей судьбы, но считал своим церковным долгом обратить внимание православных христиан в СССР на критическое положение в области внутренней церковной жизни, в связи с утратой важного качества соборности: "Печальное состояние Русской Церкви на сегодняшний день — прямое следствие нарушения канонов и забвения коренного начала, на котором зиждется строй Православной церкви и которое составляет его драгоценную особенность, — СОБОРНОСТИ"<sup>3</sup>.

В самом начале архиепископ Ермоген напоминает основополагающее постановление Собора о высшей церковной власти: "В Православной Церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян"<sup>4</sup>. Это, пожалуй, самое главное определение Поместного Собора 1917 года, которое явилось реальным воплощением исправления канонического порядка нарушенного петровскими реформами. Тогда казалось, что возврата в синодальную эпоху уже никогда не будет. Однако архиеп. Ермоген очень точно и выверено показывает, как раз, те недостатки, которые свидетельствуют об отступлении от соборных норм, а значит фактически о значительной утрате соборных принципов в церковном управлении.

Остановимся на основных недостатках такого рода. Подчеркивая исключительное значение в церковной жизни Священного Синода, архиепископ Ермоген высказывает сожаление в том, что постоянные члены Синода занимают свои кафедры не в силу канонического избрания, а посредством назначений и перемещений. При этом автор записки сравнивает эту практику с той, что существовала до 1917 года, когда "...формирование состава Синода ..., равно как и назначения на архиерейские кафедры, в значительной степени зависели от обер-прокурора Синода"<sup>5</sup>. Однако архиепископ Ермоген в этом сравнении идет дальше, и опираясь на свой горький опыт, свидетельствует о том, что и формирование Синода, и архиерейские назначения зависят в советской России "...от председателя Совета по делам религий в гораздо большей степени, чем они зависели в царской России от обер-прокурора Синода"<sup>6</sup>.

В этой практике архиепископ Ермоген видел определенный ущерб каноническому достоинству церкви. Он указывает на то, что для избрания Синода на Поместном Соборе есть все правовые основания и возможности, которыми, кстати, успешно пользуются христиане других деноминаций. Так, например, христиане-баптисты

<sup>1</sup> Бычков С. С. 51.

<sup>2</sup> Ермоген (Голубев), архиеп. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 79.

<sup>4</sup> Там же. С. 66.

<sup>5</sup> Там же. С. 71.

<sup>6</sup> Там же. С. 74.

один раз в три года собирают всесоюзные съезды для избрания своего руководства. Что мешало восстановить строго каноническую практику избрания епископата в Православной Церкви?

Другим не менее важным отклонением от соборной нормы архиепископ Еромоген считал измененный порядок избрания Патриарха. Вначале автор напоминает читателям основные положения — избрание происходит на Поместном Соборе, избрание осуществляется закрытым голосованием, в избрании на равных принципах участвуют епископы, клирики и миряне. Уже осенью 1944 года на совещании епископов относительно предстоящих выборов патриарха были внесены значительные изменения в порядок избрания, закрепленный в документах Собора 1917 года. Это значит, что произошло нарушение канонической субординации, когда “...большой собор исправляет определения меньшего, а не наоборот...”.<sup>7</sup> Архиепископ Еромоген делает важный вывод — канонически спорное решение архиерейского совещания не будет иметь “силы для будущих выборов Патриарха”<sup>8</sup>.

Неутешительная оценка дана архиеп. Еромогеном последнему Поместному Собору 1945 года, к моменту написания юбилейного документа Поместные соборы в РПЦ МП не созывались уже на протяжении почти 23 лет, что само по себе также являлось серьезным нарушением постановлений Собора 1917-18 гг. Как пишет автор записки: “... собор 1945 года, несмотря на свою парадность, был неглубок по своей канонической мысли. С точки зрения канонического права непонятно отношение Собора 1945 года к Собору 1917-1918 гг.”<sup>9</sup>. Архиепископ поясняет, что в случае внесения изменений в существенно важные для РПЦ положения о церковном управлении, следовало вначале отменить решения Собора 1917-18 гг., а затем заниматься законотворчеством в новых исторических условиях. Поскольку этого сделано не было, то создается опасный прецедент “двойных стандартов”. Эта опасность нашла свою реализацию в решении архиерейского собора 1961 года, который остался в памяти благодаря непопулярной церковно-приходской реформе. Это еще один пример не просто отсутствия рецепции решений Поместного Собора 1917-18 гг., но вопиющего нарушения светского законодательства СССР. Эта реформа лишила духовенство не только возможности руководить жизнью прихода, но не давала права быть избираемыми в состав приходского совета и участвовать в работе приходского собрания. Кроме того, советский гражданин, принявший духовный сан, оказывался в положении “лишенца”, то есть он новым приходским уставом лишался конституционного права состоять членом религиозной организации<sup>10</sup>.

Архиепископ Еромоген, как и многие другие клирики и епископы в СССР, с надеждой ожидали очередного Поместного Собора, который мог отменить дополнения приходского устава. В целом же исповедник веры архиепископ Еромоген (Голубев) оценивал состояние церкви в СССР через 50 лет после памятного Собора как неудовлетворительное<sup>11</sup>. Этот важный документ получил широкое хождение в самиздатском виде, его переписывали от руки, перепечатывали на машинках, а опубликован он был тогда за границей в журнале “Вестник РСХД”. Этот вызов, который архиепископ Еромоген бросил забвению и искажениям решений Поместного Собора 1917-18 гг. сам по себе, кроме того, что был поступком мужественным и лишившим его всякой надежды на получение кафедры, вполне можно назвать попыткой рецепции решений Собора и активным усилием возрождения соборных начал в РПЦ МП.

Казалось бы, после крушения коммунистической власти в России, после прекращения деятельности Совета по делам религий, появились все возможности для рецепции определений Поместного Собора 1917-18 гг. в практической жизни РПЦ. Однако эти ожидания оказались несбыточными. В начале 2000-х гг. в городе Пскове настоятель

<sup>7</sup> Там же. С. 77.

<sup>8</sup> Там же. С. 77.

<sup>9</sup> Там же. С. 74-75.

<sup>10</sup> Там же. С. 79.

<sup>11</sup> Там же. С. 79.



храма Святых Жен Мироносиц протоиерей Павел Адельгейм размышлял на те же темы накануне 100-летия Московского Поместного Собора. Это факт сам по себе не удивительный, если учесть, что в 1959 года в Ташкенте был рукоположен в сан диакона архиепископом Ермогеном (Голубевым). Это было не просто факт в биографии, а подлинное ученичество и духовное родство, которое и принесло плоды в виде книги отца Павла “Догмат о Церкви в канонах и практике”.

Автор, опираясь на свой собственный церковный и пастырский опыт, деяния соборов единой христианской церкви и постановления Московского Поместного Собора 1917-1918 гг., проводит глубокое исследование утраты соборного начала в православной церкви советского и постсоветского периодов. Анализируя решения поместных и архиерейских соборов второй половины XX века — от 1945 года до 2000 года, отец Павел в своем исследовании представляет динамику тех изменений внутрицерковной жизни, происходящей по мере появления нового устава РПЦ МП. Вот основные позиции этого сравнительно анализа — определение высшей церковной власти, сроки созыва Поместного Собора, компетенция Поместного собора, члены Поместного Собора и их права. Особую озабоченность исследователя вызывает тот факт, что Устав РПЦ МП 2000 года фактически исключает из компетенции Поместного Собора “законодательную”, “контролирующую”, “административную” и “судебную” власть, так как это сказано в определении Собора 1917 года. По этому Уставу законодательная и судебная власть теперь относится к компетенции Архиерейского Собора, исполнительная власть у Патриарха и Синода, а контролирующая власть вообще исчезла из текста документа и жизни церкви.

Сравнение четырех уставов РПЦ позволяет отцу Павлу прийти к неутешительным выводам: Поместный Собор оказывается “оттеснен” от принятия решений, сохраняя пока еще только две функции — “представительства и избрания Патриарха”<sup>12</sup>. Постепенно от 1943 до 2000 гг. вся полнота церковной власти сосредотачивается в “руках архиерейской корпорации”<sup>13</sup>. Помимо этого Собор 2000 года фактически восстанавливает синодальную практику “...назначений епархиальных архиереев решениями Синода”, что в свою очередь ставит под сомнение принцип представительства Архиереем своей епархии, если он не является избранныком народа Божия отдельной области (епархии).

Наиболее отличительной стороной нового Устава стало то, что клир и миряне практически отстраняются от участия в церковном управлении и церковной жизни на всех уровнях от Поместного Собора до приходского. Протоиерей Павел это оценивает таким образом: “Исключив участие клира и мирян, исключив рецепцию со стороны церковного тела, Архиерейский Собор не может выразить сознание Поместной Церкви”<sup>14</sup>.

Таким образом, можно сказать, что современное положение с возможностью реализации соборности в жизни РПЦ МП не может сравниться с тем, что было сто лет назад на Поместном Соборе 1917-18 гг. После падения советской системы, церковная ситуация не только не изменилась в сторону рецепции решений Собора, но наоборот все дальше и дальше уходит в синодальную парадигму, а значит все меньше и меньше соборных начал сохраняется и действует.

Несмотря на эти неутешительные выводы, следует привести еще одну мысль из книги отца Павла Адельгейма, родившуюся в его размышлениях о надежде на возвращение к нормам соборного устройства церкви в России, которые были выработаны сто лет назад: “Эти реформы тем более авторитетны, что все участники Собора засвидетельствовали свою верность Православию исповеднической жизнью и мученической кончиной. Массовую канонизацию этих мучеников и исповедников Поместными соборами, состоявшимися в конце XX века, следует рассматривать как церковную рецепцию соборных решений 1917-1918 гг.”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Адельгейм П., *прот.* С. 81.

<sup>13</sup> Там же. С. 81.

<sup>14</sup> Там же. С. 86.

<sup>15</sup> Там же. С. 77.

## Источники и литература

1. *Адельгейм П., прот.* Догмат о Церкви в канонах и практике. Реанимация церковного суда. Н. Новгород, 2008. 207 с.
2. *Бычков С.* Освобождение от иллюзий. М., 2010. 527 с.
3. *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. и принцип соборности. М., 2008. 307 с.
4. *Ермоген (Голубев), архиеп.* К пятидесятилетию восстановления Патриаршества (Историко-каноническая справка) // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. 1967. № 86. С. 66-80.

Священник Георгий Андрианов

## УЧАСТИЕ АРХИЕПИСКОПА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) В ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ РОССИИ 1917–1918 гг.

Священномученик Иларион, архиепископ Верейский (1886–1929) является выдающимся православным архипастырем и видным церковным ученым первой четверти XX столетия. Тезисы его богословских сочинений остаются актуальными по сей день. Известен владыка Иларион своей твердой церковной позицией, которую неоднократно подтвердил в важных церковных событиях революционного года.

### Всероссийский съезд духовенства и мирян

В первой декаде июня 1917 года в Москве проходил Всероссийский съезд духовенства и мирян, как одно из важнейших подготовительных мероприятий к Поместному Собору Русской Православной Церкви. Кроме того 25–31 мая 1917 года в Москве в Епархиальном доме проходил Всероссийский Съезд деятелей духовной школы (Духовных Семинарий и училищ), на который прибыли около 400 участников<sup>1</sup>. На заседания Всероссийского съезда духовенства и мирян съехалось 1268 делегатов со всех концов страны<sup>2</sup>. Среди участников съезда имелось много деятелей будущего Собора (кстати, численный состав съезда превышал состав Собора более чем вдвое: 1268 и соответственно 564<sup>3</sup>. От Московской Духовной Академии делегатами на съезд, кроме архим. Илариона (Троицкого), были избраны экстраординарный профессор по первой кафедре Св. Писания Нового Завета, магистр богословия, прот. Дмитрий Рождественский и экстраординарный профессор по кафедре Истории Греко-Восточной Церкви, преподаватель немецкого языка, магистр богословия Ф. М. Россейкин<sup>4</sup>.

С этого времени в связи с непосредственным участием в работе Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. будущий священномученик уже редко приезжает в Сергиев Посад, практически проводя все это время в Москве. Свою инспекторскую квартиру он предоставил родному брату архимандриту Даниилу<sup>5</sup>. Впоследствии архим. Даниил стал архиепископом Брянским. Он достойно пронес через горнило гонений светильник верности Православной Церкви и скончался в заключении в 1934 г.

На Всероссийском Съезде духовенства и мирян единственным архиереем был еп. Уфимский Андрей (Ухтомский), с которым владыке Илариону приходилось полемизировать в печати по некоторым церковным вопросам<sup>6</sup>. Известно, что на съезде, на котором епископат почти совсем отсутствовал, было все же было несколько Пресвященных, среди которых находился будущий предстоятель Североамериканской епархии архиеп. Платон (Рождественский)<sup>7</sup>, бывший до этого архиепископом Карталинским и Кахетинским, Экзархом Грузии.

*Священник Георгий Андрианов* — ректор Костромской духовной семинарии, кандидат богословия.

<sup>1</sup> Голубцов С., *протод.* С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Кашеваров А. Н. С. 21.

<sup>4</sup> Отчет о деятельности Московской духовной академии. 1916/1917. С. 35.

<sup>5</sup> Волков С. А. С. 194

<sup>6</sup> Цыпин В., *прот.* С. 14.

<sup>7</sup> Голубцов С., *протод.* С. 23.

«Съезд, — пишет прот. Владислав Цыпин, — отразил переломный момент в смене настроений церковной общественности: здесь много было сказано о необходимости радикальных перемен в Церкви, которые бы соответствовали духу времени, о демократизации церковного управления, о нововведениях в богослужении... Главной темой съезда был Всероссийский Церковный Собор, скорейшего созыва которого ждала вся Церковь, ждала уже более 200 лет, и исполниться этим чаяниям Господь судил в лихолетье смуты»<sup>8</sup>.

О работе архим. Илариона (Троицкого) на съезде практически ничего не известно. Тем не менее, можно предположить, что в столь почтенном собрании он продолжал развивать и отстаивать идею о восстановлении Патриаршества, чем внес, надо полагать, свою лепту в решение съезда о необходимости скорейшего созыва Поместного Собора. М. В. Шкаровский, подводя итог работе Всероссийского съезда духовенства и мирян в Москве, пишет: «На нем были сформулированы требования и предложения по основным пунктам реформы для будущего Собора. Съезд в специальной декларации приветствовал революцию, однако, отверг идею отделения Церкви от государства. Он высказал пожелание, чтобы религиозные организации по-прежнему получали правовую и материальную поддержку, Закон Божий был обязателен для изучения и у Православной Церкви остались руководимые ею народные школы»<sup>9</sup>.

### Московский Епархиальный съезд

В первые дни Февральской революции 1917 года, состоялось увольнение на покой митр. Московского Макария (Невского) (по оценке А. Левитина и В. Шаврова он был «человек праведной жизни, но крайний консерватор»<sup>10</sup>). Решено было назначить ему приемника демократическим путем — всенародным тайным голосованием. 16 марта 1917 г. в Большом Московском Епархиальном доме состоялся митинг московского духовенства в 500 человек, где было принято предложение с помощью ученых-богословов выработать церковно-юридическую основу избрания епархиального митрополита. Особая комиссия при Св. Синоде в июне 1917 г. выработала положение о разбииении России на 16 митрополичьих округов, значительно расширив Московскую митрополию<sup>11</sup>.

21 марта 1917 г. состоялось первоначальное открытие Московского Епархиального съезда. В собрании Совета МДА делегатами на съезд, кроме архим. Илариона (Троицкого) были избраны профессор прот. Д. Рождественский, Ф. М. Россейкин, С. С. Глаголев, а также ординарный профессор по кафедре Библейской истории, доктор богословия Д. И. Введенский и исправляющий должность доцента по кафедре русского и церковно-славянского языков с палеографией, кандидат богословия свящ. Иоанн Смирнов<sup>12</sup>.

Председателем Московского Епархиального съезда был избран бывший (с 5 июля по 29 сентября 1915 г. — Г. А.) обер-прокурор Св. Синода А. Д. Самарин. «Но последний, — пишет протоиерей Сергей Голубев, — признал кворум съезда для решения вопроса об избрании Московского митрополита недостаточным по организационным причинам... После подготовительной работы, проведенной оргкомиссией Епархиального съезда,... только 19 июня 1917 г. открылся Чрезвычайный съезд Московской епархии по выбору митрополита»<sup>13</sup>. Этот съезд продолжался с перерывом до 24 июля 1917 г.

В соответствии с обращением Св. Синода к Церкви от 29 апреля/12 мая о восстановлении древнего православного принципа выборности епископата и введения принципа выборности не только при замещении архиерейских кафедр, но и на всех

<sup>8</sup> Цыпин В., прот. С. 14.

<sup>9</sup> Шкаровский М. В. С. 70.

<sup>10</sup> Левитин А., Шавров В. М., 1996. С. 40.

<sup>11</sup> Голубцов С., протод. С. 17.

<sup>12</sup> Отчет о деятельности Московской духовной академии. С. 36.

<sup>13</sup> Голубцов С., протод. С. 34.

уровнях церковного управления (например, членами Синода отныне должны были выбираться голосом архиереев — архиерей, голосом белого духовенства — представители белого духовенства<sup>14</sup>.

Итак, летом 1917 г. состоялись выборы епископов: 5 июля нового стиля 1917 г. вышло постановление Синода о выборности епархиальных архиереев<sup>15</sup>.

По воле Божией новым Московским митрополитом был избран архиеп. Виленский и Литовский Тихон (Беллавин), будущий Святейший Патриарх. 21 июня/8 июля 1917 г. при окончательном голосовании архиеп. Тихон получил 481 голос и был выбран митрополитом Московским<sup>16</sup>. 29 июня Св. Синод утвердил это избрание, а 13 августа 1917 г. возвел архиепископа Тихона в сан митрополита<sup>17</sup>. Принимая кафедру новый Московский митрополит становился по положению заместителем Свято-Троицкой Сергиевой Лавры и попечителем Московской Духовной Академии. Вот что писал об этом избрании «Богословский вестник»: «Замечательно,... что при всей страстности, какую иногда принимало обсуждение кандидатов на избирательном съезде, никто не мог бросить даже и тени чего-либо компрометирующего на личность архиепископа Тихона... Избрание архиепископа Тихона с этой точки зрения должно быть признано самым удачным и лучшим, какое только можно было сделать как из среды наличного епископата, так в частности из числа выдвинутых в избирательном собрании кандидатов»<sup>18</sup>.

Весьма вероятно, что со времени работы на Московском Епархиальном съезде два будущих страстотерпца — архиеп. Тихон и архим. Иларион духовно сблизились. Святитель Тихон, сразу выделил молодого архимандрита профессора Московской Духовной Академии. Вскоре по решению Поместного Собора 1917-1918 гг. святителю Тихону перейдет от епархиальных архиереев право наблюдения в Духовных академиях России, что еще больше сблизит будущих новомучеников<sup>19</sup>. «С тех пор, — пишет биограф святителя, — архимандрит Иларион становится его постоянным богослужебным спутником и ближайшим помощником»<sup>20</sup>.

#### IV Съезд ученого монашества в Московской Духовной академии

Св. Синод своим постановлением от 5 июля 1917 г. определил созвать в текущем году в Троице-Сергиевой Лавре Съезда Ученого монашества (7-14 июля) и представителей мужских монастырей (16-23 июля). В период с 7 по 14 июля в Московской Духовной Академии проходил IV Съезд ученого монашества. На его заседания собрались около семидесяти представителей. На заседаниях обсуждались вопросы, связанные с положением ученого инока в современных условиях. «На съезде был поставлен вопрос о том, — пишет игум. Дамаскин (Орловский), — чтобы сделать Духовную академию чисто монашеской с подбором профессоров из числа монашествующих. Горячим сторонником такого рода реформы был епископ Феодор (Поздеевский). Пред его взором предносился идеал строгого монашеского, аскетического и строго православного учебного заведения. Этот идеал, страстное желание чаемого затмевало видение действительности того, что русская жизнь стала далека от этого идеала, и попытка осуществить его административным путем ни к чему, кроме как к катастрофе, привести не могла»<sup>21</sup>.

На съезде предстояло выступить, тогда еще архимандриту, Илариону (Троицкому). Будучи сторонником церковности богословских школ и приверженцем

<sup>14</sup> Цыпин В., прот. С. 11, 37.

<sup>15</sup> Смолич И. К. С. 729.

<sup>16</sup> Голубцов С., протод. С. 34-35.

<sup>17</sup> Цыпин В., прот. С. 14.

<sup>18</sup> Цит. по: Жизнеописание Тихона, Святейшего Патриарха Московского. С. 75.

<sup>19</sup> Голубцов С., протод. С. 42.

<sup>20</sup> Кривошеева Н. А. С. 223.

<sup>21</sup> Дамаскин (Орловский), иером. С. 63.

неопатристического направления в деле преобразования духовных учебных заведений России, архим. Иларион, однако, ясно осознавал весьма сомнительный характер обсуждаемого начинания и не побоялся выступить против ректора Академии еп. Федора. В его совместном заявлении с иером. Варфоломеем (Ремовым) (будущим ректором послереволюционной Академии) была отмечена несвоевременность и не полезность этой реформы<sup>22</sup>. Тем не менее, большинство собравшихся не прислушались к этому выступлению ученых собратий и проголосовали за преобразования. В силу исторических причин их решение осталось только на бумаге.

Можно предположить, что на этом Съезде ученого монашества будущий святитель укрепил свой опыт соборной работы. К сожалению, его заявление не было воспринято участниками съезда со всей серьезностью. Однако можно сказать, что оно стало голосом разума, которым богослов здраво оценил реальное положение как Церкви, так и ученого монашества в исторических условиях современной ему России.

## **Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.**

Восстановление канонически законной высшей церковной власти в России было, по выражению историка Л. Регельсона, «подлинно творческой, если не сказать более, — пророческой задачей»<sup>23</sup>. Восстановление Патриаршества уже не могло спасти страну от грядущих бедствий. Однако оно оказалось чрезвычайно необходимым актом, сохранившим Русскую Поместную Церковь от полнейшего разгрома, как это было, например, с древней Карфагенской Церковью, а также оказавшим сильное консолидирующее воздействие на русское общество в постсоветское время.

Прот. Георгий Митрофанов считает, что «создание постоянных органов высшего церковного управления в лице возглавлявших Святейшим Патриархом Священного Синода и Высшего Церковного Совета, четкое определение их прав и обязанностей, избрание их состава и разработка особой формы Патриаршего местоблюстительства обеспечили Русскую Православную Церковь канонически правильной высшей церковной властью. Все решения, принимавшиеся этой властью и содержавшиеся в постановлениях и указах органов высшего церковного управления, а также в посланиях Святейшего Патриарха Тихона и его законных преемников — Патриарших Местоблюстителей, следует признать сообразующимися с соборной волей Русской Церкви и сохраняющими законную силу до тех пор, пока то или иное из этих решений не будет отменено на одном из последующих Поместных Соборов Русской Православной Церкви»<sup>24</sup>.

Один из членов Собора 1917-1918 гг. митр. Евлогий (Георгиевский) вспоминал: «Облик Собора, по пестроте состава, непримиримости, враждебности течений и настроений, поначалу тревожил, печалил, даже казался жутким... Некоторых членов Собора волна революции уже захватила. Интеллигенция, крестьяне, рабочие и профессора неудержимо тянули влево. Среди духовенства тоже были элементы разные. Некоторые из них оказались теми левыми участниками предыдущего революционного Московского Епархиального съезда, которые стояли за вестороннюю «модернизацию» церковной жизни. Необъединенность, разброд, недовольство, даже взаимное недоверие... — вот вначале состояние Собора. Но — о чудо Божие! — постепенно все стало изменяться... Толпа, тронутая революцией, коснувшаяся ее темной стихии, стала перерождаться в некое гармоничное целое, внешне упорядоченное, а внутренне солидарное. Люди становились мирными, серьезными работниками, начинали по-иному смотреть на вещи. Этот процесс молитвенного перерождения был очевиден для всякого внимательного глаза, ощутим для каждого соборного деятеля. Дух мира, обновления и единодушия поднимал всех нас...»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 7.

<sup>23</sup> Регельсон Л.

<sup>24</sup> Митрофанов Г., свящ. С. 8.

<sup>25</sup> Евлогий (Георгиевский), митр. С. 273.

Свой огромный вклад в дело консолидации членов Собора по важнейшему вопросу необходимости избрания Патриарха внес архим. Иларион (Троицкий). Свою речь на Соборе так и озаглавил: «Почему необходимо восстановить Патриаршество?». «Мы не можем не восстановить Патриаршества; — говорил он, — мы должны его непременно восстановить, потому что Патриаршество есть основной закон высшего управления каждой Поместной Церкви... Патриарх будет таким, каким сделает его Собор, и власть у него будет такая, какую даст ему Собор. В этом мы вольны; в определении подробностей патриаршего управления мы свободны. Но не восстановить самого Патриаршества мы не можем, мы не имеем на это права, если не желаем сомнительной славы реформаторов Церкви, если не желаем порвать с вековечным преданием Вселенской Христовой Церкви»<sup>26</sup>. По мнению М. Е. Губонина, «существовало убеждение, что именно эта речь архимандрита Илариона (Троицкого) доставила окончательное торжество идее восстановления Патриаршества на Соборе, ибо только лишь после ее произнесения соборные обновленцы прекратили свои нескончаемые вылазки против патриархистов и Патриаршество было восстановлено»<sup>27</sup>.

По мнению Д. В. Поспеловского позиция будущего священномученика на Поместном Соборе была «левее центра», поэтому его апология Патриаршества была особенно убедительной<sup>28</sup>. Архим. Иларион также критиковал Предсоборный Совет, учрежденный 29 апреля/12 мая 1917 г. для подготовки Поместного Собора, в принятии отрицательного решения по вопросу о восстановлении Патриаршества, а также с горечью отзывался о «непозволительном издевательстве над священной идеей Патриаршества» последнего Синода и его органа — Издательского Совета<sup>29</sup>.

В течение всего Собора архим. Иларион боролся за восстановление канонической формы высшей церковной власти. По одному из спорных пунктов он говорил следующее: «Но им (противникам Патриаршества — А. Г.) при этом желательно поставить Патриарха на третье место и читать статью так: «Высшее Церковное Управление принадлежит Священному Синоду и Высшему Церковному Совету во главе с Всероссийским Патриархом». Мне представляется, что такую поправку принять совершенно невозможно. Говорят, что мы хотим дать власть Патриарху; но что же делать, если по 6 правилу I Вселенского Собора и 2 правилу II Вселенского Собора, Первоиерарх имеет влияние на все области церковной жизни? Вот почему и у нас, согласно принятому положению, Патриарх возглавляет Церковное управление. Это управление восходит к Патриарху, каковая мысль уже закреплена в постановлениях Собора. Вот почему недостаточно сказать, что Патриарх возглавляет Священный Синод и Совет: нет, все Церковное Управление восходит к нему, как главе... Если мы учредили Патриаршество и чрез два дня будет возводить на престол того, кого Бог нам указал, то мы его любим и ничуть не стесняемся возвести на первое место»<sup>30</sup>.

Протоиакон Сергей Голубцов также пишет о полемике молодого архимандрита с противниками Патриаршества, сторонниками избрания епископов из мирян, а также с членами Собора, которые стремились установить особую иерархию для единоверцев<sup>31</sup>. Серьезным оппонентом архим. Илариона был известный церковный правозащитник, магистр богословия Н. Д. Кузнецов. Отстаивая свою точку зрения на ряд церковных реформ, Н. Д. Кузнецов был уверен, что действует во благо Церкви. Когда же многие вопросы решились не в его пользу, то он как верное чадло Православной Церкви стал активно проводить в жизнь решения Собора<sup>32</sup>. Таким образом, взвешенная, аргументированная и твердая позиция будущего священномученика Илариона, в конечном счете, обратила некоторых противников Патриаршества в Его защитников.

<sup>26</sup> *Иларион (Троицкий), архим.* С. 41-42.

<sup>27</sup> Жизнеописание Тихона, Святейшего Патриарха Московского. С. 76.

<sup>28</sup> *Поспеловский Д. В.* С. 40.

<sup>29</sup> Там же. С. 445, 37; Деяния Священного Собора. Т. II. С. 382.

<sup>30</sup> Деяния Священного Собора. Т. IV. С. 164-165.

<sup>31</sup> *Голубцов С., протод.* С. 38, 40, 46-48.

<sup>32</sup> Там же. С. 169.

«И когда... — пишет один из биографов архиеп. Илариона, — члены Собора, приняв постановление о восстановлении Патриаршества, приступили к избранию Патриарха, кандидатом в Патриархи был выдвинут и тридцатидвухлетний архимандрит Иларион. В этом, несомненно, выразилось признание его роли в принятии исторического постановления»<sup>33</sup>.

При тайном голосовании в первом туре 30 октября 1917 г. было подано 273 записки с именами кандидатов, из которых 16 оказались пустыми. После вскрытия записок оказалось, что в число 25 кандидатов вошел архим. Иларион, получивший три голоса<sup>34</sup>. Избранный соборным разумом Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Тихон вскоре приблизил к себе активного сторонника канонического управления и сделал его своим советником по разным вопросам церковной жизни. «Восстановление Патриаршества в России, — писал об архим. Иларионе С. А. Волков, — было его заветным желанием, как бы смыслом его жизни, которому он отдавал все свои силы. А. И. Троицкий, бывший однокурсник Илариона и очевидец, рассказывал мне, что Иларион плакал во время крестного хода, когда был избран Патриарх Тихон»<sup>35</sup>.

Подводя итог, следует сказать, что своим участием в работе Поместного Собора и других церковных форумах 1917 года священномученик Иларион Верецкий внес неоценимый вклад в дело восстановления канонической формы высшего церковного управления и вошел в историю не только как апологет Патриаршества, но и как один из кандидатов на Престол Первосвященника Церкви Российской<sup>36</sup>.

## Источники и литература

1. Волков С. А. Последние у Троицы: Воспоминания о Московской духовной академии (1917-1920). — М.; СПб., 1995.
2. Голубцов С., *протод.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917-1922 гг. — М.: Православное братство Споручицы грешных, 1999.
3. Дамаскин (Орловский), *иером.* Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого). Машинопись. — Б/м, б/г.
4. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — М.: издание Новоспасского монастыря, 1996. — Т. II.
5. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — М.: издание Новоспасского монастыря, 1996. — Т. IV.
6. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. — М.: Московский рабочий; ВПМД, 1994.
7. Жизнеописание священномученика и исповедника архиепископа Верецкого Илариона (Троицкого) (1886-1929). — СПб.: Вера, 1997.
8. Жизнеописание Тихона, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси / Сост. М. Е. Губонин. Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. — СПб.: Сатисъ, 1994. — Кн. 1.
9. *Иларион (Троицкий), архим.* Почему необходимо восстановить Патриаршество? // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы

<sup>33</sup> Жизнеописание священномученика ... Илариона (Троицкого). С. 14.

<sup>34</sup> Никон (Рклицкий), *архиеп.* С. 203.

<sup>35</sup> Волков С. А. С. 119.

<sup>36</sup> О других его деяниях на Соборе почти ничего неизвестно. Биограф святителя Н. А. Кривошеева сообщает, что много документов сохранилось в фондах Государственного Исторического архива в С.-Петербурге. Большинство из них можно найти в фонде 833, опись 1, единицы хранения № 1-26, 75 (деяния и протоколы Собора), № 38 (О Высшем Церковном Управлении, т. к. владыка был основным докладчиком о правах и обязанностях патриарха и ВЦУ), № 43 (О монастырях и монашестве), № 44 (О духовно-учебных заведениях). (Кривошеева Н. А. Письмо Андрианову Г. В. от 18 марта 1999 г.)



и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт; Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.

10. *Каишеваров А. Н.* Государство и Церковь. — СПб.: Санкт-Петербургский Государственный технический университет, 1995.

11. *Кривошеева Н. А.* «Блаженни непорочнии в путь ходящи». Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого) // Москва. 1998. № 2.

12. *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996.

13. *Митрофанов Г., свящ.* Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы: К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграцией в период 1920-1927 гг. — СПб.: Ноах, 1995.

14. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк: издание Северо-Американской и Канадской епархии, 1962. — Т. IV.

15. Отчет о деятельности Московской духовной академии. 1916/1917. — Сергиев Посад, 1917.

16. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке.

17. *Регельсон Л.* Трагедия русской Церкви. 1917-1945. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996.

18. *Смоляч И. К.* Русская Церковь во время революции: с марта по октябрь 1917 г. и Поместный Собор 1917-1918 гг. // *Его же.* История Русской Церкви. — М., 1997. — Т. XVIII (Ч. II).

19. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви (1917-1997). — М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1997. — Т. IX.

20. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). — М.; Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1999.

*Священник Александр Ионов*

## ИЗ ИСТОРИИ АРХИВОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1917–1920-х гг.

Обращение к истории церковных архивов в контексте роковых событий начала XX века, кардинально изменивших жизнь Православной Церкви в России, важно уже хотя бы потому, что благодаря самоотверженной деятельности ряда церковных историков и архивистов были спасены важнейшие комплексы архивных документов, без которых невозможно было бы фундаментальное исследование русской церковной истории в наши дни. Не было бы интереснейших и весьма аргументированных докладов, прозвучавших в ходе работы данной конференции. В то же время, изучение истории и организации архивного дела в дореволюционных церковных учреждениях важно для современной жизни РПЦ, в процессе которой также откладываются документы, подлежащие архивному хранению. Обращение к опыту работы церковных архивистов прежних лет, особенно в экстремальных условиях революционных потрясений, представляется весьма актуальным.

В начале XX в. в Ведомстве православного исповедания готовилась реформа, которая формально хотя и не стояла на повестке дня предшествовавших Великому Собору 1917–1918 гг. предсоборных органов (Присутствия, Сопещения и Совета), тем не менее целиком и полностью лежала в контексте преобразований, которые давно назрели в жизни Православной Российской Церкви. Речь идет о централизации охраны и изучения памятников церковной старины (находившихся в ведении церковных институтов) в России, неотъемлемой частью которой были документальные памятники.

Центром подготовки данной реформы стала Высочайше утвержденная Комиссия по разбору и описанию Архива Святейшего Синода (далее — Комиссия). При ее создании в 1865 г. перед ней ставилась задача приведения в порядок Синодального архива и издание его научного описания за XVIII в., а также «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания» за весь синодальный период<sup>1</sup>. В состав Комиссии изначально были включены не только служащие синодального ведомства, но и представители науки, в т. ч. ученые историки, профессора СПбДА М. О. Коялович, И. А. Чистович, П. И. Савваитов. К концу XIX в. Комиссия стала заметным явлением не только в области архивного дела, археографии (печатные труды Комиссии с публикацией архивных документов и их научных описаний были широко известны в научном сообществе) и даже научного архивоведения, но науки о древностях, их сохранении и изучении (археологии) в целом. Святейший Синод и его обер-прокуратура неоднократно обращалась к Комиссии как авторитетному научно-консультативному органу в этих областях<sup>2</sup>.

В 1908–1909 гг., при активном участии профессора СПбДА Н. В. Покровского, был подготовлен проект создания на базе Комиссии специального учреждения при Святейшем Синоде — Архивно-археологической комиссии, которая должна была стать центральным органом ведомства православного исповедания по охране и изучению церковных памятников древности и возглавить систему епархиальных церковных

---

*Священник Александр Сергеевич Ионов* — преподаватель Коломенской духовной семинарии Московской епархии.

<sup>1</sup> Ионов А., *свящ.* Издательская деятельность.

<sup>2</sup> Ионов А. С. К вопросу об уровне. С. 161–167.

учреждений в области истории и археологии. Хотя последние начали создаваться еще в середине XIX в. и к в 1900-х гг. уже существовали во многих епархиях, проект предусматривал их повсеместное обязательное учреждение на епархиальном уровне. Данный проект так и не приобрел нормативный статус и не был воплощен в жизнь, поскольку в рамках Министерства внутренних дел и, позднее, Государственной Думы, при активном участии «светских» археологов с конца 1900-х гг. начал готовиться аналогичный проект, который касался всех памятников старины в России, безотносительно к ведомственной принадлежности<sup>3</sup>.

Первая Мировая война не дала завершить это важное дело. Важное потому, что без необходимого нормативного регулирования охраны памятников они продолжали гибнуть, особенно на местах, в провинции. Революционный 1917 г. усугубил эту ситуацию. Не могли обратить на это внимание и члены Поместного Собора 1917-1918 гг., в VII отделе (О богослужении, проповедничестве и храме) которого сосредоточилась работа (с привлечением представителей Московского археологического общества и Совета по делам искусств — В. М. и А. М. Васнецовы, А. В. Щусев, И. П. Машков и др.) по подготовке проекта соборного определения по вопросу охраны церковных древностей<sup>4</sup>.

В разработке проекта приняли участие и представители Комиссии по описанию архива Синода — ее председатель академик А. И. Соболевский и доктор церковной истории, председатель Редакционного отдела Собора, помощник управляющего канцелярией Святейшего Синода С. Г. Рункевич. Последний предпринял попытку возродить упомянутый выше проект 1908-1909 г., существенно доработав его применительно к новым реалиям. Поскольку в ходе дискуссий в соборном отделе почти сразу было решено создать при Высшем церковном управлении орган, который ведал бы не только охраной и изучением памятников древности, но и вопросами современного церковного искусства, Рункевич добавил в проект пункты о художественном отделении Архивно-археологической комиссии, которое должно было существовать наряду с архивным и археологическим отделениями, ведающими, соответственно, письменными и вещественными памятниками старины. Идея такого «комплексного органа» при Святейшем Синоде уже выдвигалась в самом начале XX в. тогдашним начальником Архива Синода А. Н. Львовым.

Соборный отдел подготовил совершенно новый проект учреждения Патриаршей палаты церковного искусства и древностей. Собор не успел его рассмотреть, а Высшее церковное управление, которому он был передан, по причине начавшихся гонений на Церковь так и не смогло провести его в жизнь. Этим проектом также предусматривалось учреждение отделений проектируемого органа по охране древностей и церковному искусству, хотя и с другими названиями. «Архивное отделение» в новом проекте названо «отделением письменности», которому, помимо охраны, изучения и публикации документов и памятников письменности, должно было быть поручено «заведывание Патриаршей библиотекой, архивом и библиотекой бывшего Св[ятейшего] Синода и всеми другими центральными церковными учреждениями архивного и археологического характера»<sup>5</sup>. Согласно новому проекту, Комиссия должна была целиком войти в состав «отделения письменности».

Собор все же затронул в своих принятых и опубликованных постановлениях вопрос о церковно-археологических органах на местах, предусмотрев в принятом в феврале 1918 г. в ходе 2-ой соборной сессии «определении об епархиальном управлении» обязательность наличия в каждой епархии церковно-археологических, церковно-исторических и церковно-левческих обществ и епархиальных древлехранилищ. В принципе, в этом не было ничего нового, поскольку и ранее Святейший Синод призывал епархиальных архиереев к повсеместному созданию таких учреждений.

<sup>3</sup> Мусин А. Е. С. 61-63, 70-71.

<sup>4</sup> Ионов А., *свящ.* Комиссия. С. 58-66.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 310. Л. 5.

Жизнь все повернула по-другому, не так, как предполагали отцы Великого Собора 1917-1918 гг. Архивное дело в России начала XX века окончательно выделялось в особое направление деятельности, хотя и тесно связанное, но все же обособленное от археологии и музейного дела, которые занимают большей частью вещественными памятниками древности, хотя в сферу их интересов и могут попадать отдельные письменные памятники и даже целые комплексы таких памятников (как пример, рукописные отделы музеев).

Синодальные архивисты это поняли достаточно рано, поскольку уже в марте 1917 г. начальник Архива и Библиотеки Св. Синода К. Я. Здравомыслов стоял у истоков Союза российских архивных деятелей, коллективным членом которого стала синодальная архивная Комиссия. Представителем Комиссии в Союзе был избран профессор Петроградской духовной академии П. Н. Жукович. К. Я. Здравомыслов подготовил в сентябре 1917 г. обширную записку по вопросу об архивах упраздняемых учреждений и ведомств (в период революционных потрясений это было особенно актуально). На основании данной записки директор Государственного архива МИД князь Н. В. Голицын подготовил проект закона об архивах, базовые положения которого легли в основу советского декрета от 1 июня 1918 г. «О реорганизации и централизации архивного дела» — первого закона об архивном деле и архивах во всероссийском масштабе.

Активное участие Здравомыслова, а также последовательно сменивших друг друга председателей Комиссии С. Ф. Платонова и В. Г. Дружинина в подготовке и проведении советской архивной реформы весной-летом 1918 г. позволило не только сохранить бывшее здание Синода в Петрограде от посягательств различных советских учреждений (такая опасность была ввиду упразднения Святейшего Синода церковной властью с 1/14 февраля 1918 г. и изданием Декрета об отделении Церкви от государства 20 января 1918 г.), но и обеспечить возможность продолжения деятельности в нем кадрового состава церковных архивистов до середины-конца 1920-х гг. На рубеже 1910-х-1920-х гг. К. Я. Здравомыслову удалось пополнить, хотя и ненадолго, кадровый состав бывшего Архива Синода, ставшего 2-м отделением IV секции Единого Государственного архивного фонда (ЕГАФ), и Комиссии видными представителями профессуры Петроградской ДА (И. Д. Андреев, А. И. Бриллиантов, А. А. Бронзов, Н. Н. Глубоковский, И. А. Карабинов, П. С. Смирнов, Б. В. Тиглинов, протоиереи В. М. Верюжский и П. И. Лепорский), Петроградского университета (М. Д. Приселков), петроградского духовенства (протопресвитер А. А. Дернов, протоиереи Д. Ф. Ярушевич, Ф. Д. Филоненко)<sup>6</sup>.

Их приход на работу в архив связан с материальной нуждой, что не умаляет значимости их трудов по разборке и описанию включенных в состав 2-го отделения IV секции ЕГАФ и постепенно свозившихся в здание Синода архивов церковных учреждений Петрограда (Обер-прокуратуры Синода, Заведующего придворным духовенством, Протопресвитера военного и морского духовенства и др.). Благодаря этой деятельности были спасены данные фонды.

«Синодальные» архивисты принимали активное участие в научно-методической и организационной работе архивного ведомства РСФСР, совещаниях и конференциях Главархива. В феврале 1921 г. их силами было проведено празднование 200-летнего юбилея учреждения тогда уже не существовавшего Святейшего Синода (официально — 200-летие 2 отделения IV секции ЕГАФ), начавшееся молитвенным поминовением почивших членов Синода, обер-прокуроров и сотрудников бывшего Синодального Архива и продолжившееся торжественным заседанием в одной из аудиторий Петроградского Богословского института с чтением докладов по истории Синода и его документального наследия<sup>7</sup>.

Деятельность членов Комиссии С. Г. Рункевича в эти годы в основном была сосредоточена в Москве. Как член учрежденной еще Собором 1917-1918 гг. и продолжившей

<sup>6</sup> Ионов А., *свящ.* Комиссия. С. 67-84.

<sup>7</sup> Щеглов Г. Э. Неизвестный юбилей.

свою работу при Высшем церковном управлении Делегации «для сношений с народными комиссарами» по защите прав Церкви, он сосредоточил свое внимание на спасении церковных архивов в России, которым грозила гибель в условиях развернутых советскими властями гонений на Церковь и упразднения церковных учреждений (духовных консисторий, духовно-учебных заведений, монастырей). От имени Делегации, получавшей с мест немало тревожных известий о притеснениях церковных учреждений со стороны новых властей, в т. ч. о повреждении и даже уничтожении церковных архивов, Рункевич выдвинул идею издания властями особого охранительного декрета по защите церковных архивов и библиотек<sup>8</sup>.

По этому поводу 17 декабря 1918 г., совместно с членом Делегации И. М. Громогласовым (будущим священномучеником), Рункевич встретился с управляющим делами Совнаркома В. Д. Бонч-Бруевичем, который выразил сочувствие данной инициативе и направил делегатов к заведующему Главархивом Д. Б. Рязанову. Вопрос дважды обсуждался Коллегией Главархива, которая не встретила препятствий к изданию такого декрета в отношении именно архивов (библиотеки не были подведомственны Главархиву), перенаправив ходатайство обратно в Совнарком. Декрет так и не был издан ввиду отрицательного заключения VIII отдела Народного комиссариата юстиции, главной задачей которого было проведение в жизнь декрета об отделении Церкви от государства. Заседавшие в отделе гонители Церкви надеялись на скорейшее ее исчезновение в государстве рабочих и крестьян, потому и не видели нужды в издании документа, который гарантировал какие бы то ни было права церковных институций. Отдел оставил вопрос о церковных архивах и библиотек на усмотрение компетентных учреждений и местных властей («на общих основаниях»). Святейший Патриарх Тихон, по ходатайству С. Г. Рункевича, направил епархиальным преосвященным письмо, в котором местным церковным общинам (которых только и признавала советская власть законными) рекомендовалось озаботиться защитой церковных архивов и библиотек, руководствуясь ответом VIII отдела Наркокомюста<sup>9</sup>.

Несмотря на неудачу с изданием охранительного декрета, С. Г. Рункевич продолжил сотрудничество с Главархивом в интересах Церкви, приняв, на правах члена Союза российских архивных деятелей, участие в ряде заседаний Сопоставления управляющих московскими отделениями секций ЕГАФ, т. е. руководителей центральных архивов в Москве. Здесь он отстаивал открытость архивов для использования не только государственными и научными учреждениями, но и учреждениями общественными (т. е. и церковными) и частными лицами. Данное положение вошло в состав изданных вскоре Главархивом «Правил пользования архивными материалами», которыми допускались лишь временное закрытие некоторых архивов по распоряжению Главархива<sup>10</sup>. Хотелось бы подчеркнуть, что принцип открытости архивов отстаивал в том числе церковный архивист и синодальный чиновник. Отстаивал именно тогда, когда наша страна и общество стояли на пороге длительной эпохи ведомственности и секретности значительной части архивных документов.

Также в Сопоставлении Рункевич отстаивал, применительно к Хранилищу частных архивов, принцип недробимости архивных фондов и возможность пересылки архивных документов заинтересованным учреждениям и о введении наказаний за порчу архивных документов<sup>11</sup>.

Заслугой С. Г. Рункевича было спасение архива Поместного Собора 1917-1918 гг., архивных дел Святейшего Синода и синодальных учреждений за последние годы их существования (перевезенные в 1917 г. в Москву ввиду переезда Синода в Москву в связи с открытием Поместного Собора) и документов новых органов Высшего церковного управления во главе с Патриархом, сформированных Поместным Собором. После закрытия Собора и реквизиции у Церкви Епархиального дома, где заседал

<sup>8</sup> Щеглов Г., Ионов А. С. 151-153.

<sup>9</sup> Щеглов Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич. С. 340-341.

<sup>10</sup> Щеглов Г., Ионов А. С. 154-155.

<sup>11</sup> Там же. С. 155.

Собор и, первое время, новые органы Высшего церковного управления, Рункевич, еще некоторое время проживая в этом здании, был единственным хранителем данных документальных сокровищ, а затем передал их в хранилища ЕГАФ. Для передачи, систематизации и описания данных материалов Рункевич на время официально стал служащим советского архивного ведомства. Именно благодаря его трудам мы сейчас имеем возможность пользоваться этими безусловно важными для изучения последних лет синодального и первых лет новейшего периода истории РПЦ комплексами архивных документов, хранящихся в федеральных архивах Москвы и Петербурга (ГАРФ и РГИА), а также архивным фондом Московской духовной семинарии дореволюционного периода<sup>12</sup>.

Окончательный разгром «синодальной школы церковных архивистов» приходится на середину 1920-х и особенно 1929 г. Сначала, в процессе реорганизации секционного деления ЕГАФ, бывший Архив Синода окончательно потерял свою административную самостоятельность и прежний кадровый состав. Бывший его начальник Здравлмысл стал рядовым архивным служащим, а в 1929 г. вместе со своим бывшим заместителем (помощником начальника Архива) был репрессирован (подвергся административной высылке). Главными пунктами обвинения стали потеря: а) части папских булл из архива Департамента духовных дел иностранных исповеданий при его спешной перевозке в здание Синода с прежнего места хранения; б) некоторых документов из бывшей «секретной» описи фонда Канцелярии Синода (были выкрадены бывшим сотрудником Центрархива, антирелигиозным публицистом М. Ф. Паозерским). Среди обвинений были связи с заграничными деятелями и контрреволюционными представителями духовенства (в первую очередь, со Св. Патриархом Тихоном)<sup>13</sup>.

Несмотря на трагические судьбы церковных в первое пореволюционное десятилетие именно благодаря трудам церковных архивистов были спасены бесценные документальные сокровища, важные для изучения истории Русской Церкви и истории вообще. Кроме того, основываясь на значительном опыте архивной теории и практики в дореволюционных лет, синодальные архивисты оказались практически на передовой архивного строительства в России, приняв участие в подготовке первого общероссийского закона о централизации архивов (декрета от 1 июня 1918 г.). Все это говорит о необходимости дальнейшего глубокого изучения «синодальной архивной школы» и ее теоретических и практических наработок как в до-, так и в послереволюционный период.

## Источники и литература

1. *Ионов А., свящ.* Издательская деятельность Комиссии по разбору и описанию Архива Святейшего Синода: к вопросу о теории и практике описания и публикации архивных документов в архивах Русской Православной Церкви до 1917 г. // «Отголосок прошедшего в будущем»: Сб. науч. статей преподавателей и аспирантов Исторического факультета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 100-120.

2. *Ионов А. С.* К вопросу об уровне развития теории и методики архивоведения в Архиве Св. Синода в начале XX века // Архивоведение и источниковедение отечественной истории. Проблемы взаимодействия на современном этапе. Доклады и сообщения на Пятой Всероссийской научной конференции 4-5 апреля 2005 г. / Росархив, ВНИИДАД, РОИА, 2005. С. 161-167.

3. *Ионов А., свящ.* Комиссия по описанию Архива Святейшего Синода // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 7. М., 2012. С. 35-97.

<sup>12</sup> Щеглов Г., Ионов А. С. С. 155-159; Ионов А. С. С. Г. Рункевич. С. 346-376.

<sup>13</sup> Корнева Н. М., Крапивин М. Ю. С. 55-71.

4. *Ионов А. С. С. Г. Рункевич и судьба архивных материалов Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви 1917-1918 гг.* // Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее / Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2005. С. 337-341.
5. *Ионов А., свящ.* Синодальный Архив и воспитание кадров отечественной науки и архивного дела в до- и послереволюционные годы XX века // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11. Коломна, 2015. С. 132-142.
6. *Корнева Н. М., Крапивин М. Ю.* Новые документы по истории Синодального архива (1918-1929 гг.) // Вестник церковной истории. М., 2016. № 1/2 (41/42). С. 55-103; № 3/4 (43/44). С. 101-162.
7. *Мусин А. Е.* Церковная старина в современной России. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. 456 с.
8. *Старостин Е. В.* Архивы Русской Православной Церкви: (X-XX вв.): Учеб. пособие. М.: РГГУ, 2011. С. 90-94, 119-133.
9. *Щеглов Г., Ионов А.* Делегация Высшего церковного управления и церковные архивы в первые годы после Октябрьской революции // Церковно-исторический вестник. № 11. М.: Общество любителей церковной истории, 2004. С. 151-153.
10. *Щеглов Г. Э.* Неизвестный юбилей // Труды Минской духовной академии. № 5. Жировицы, 2007 (<http://minds.by/trudy/trudy-5/neizvestny-j-yubilej#.WfcZP1u0PIV>).
11. *Щеглов Г. Э.* Степан Григорьевич Рункевич (1867-1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Минск: Врата, 2008. С. 340-341.

Ю. В. Балакишина

## «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ»: ИЗ ОПЫТА РАЗРАБОТКИ МАГИСТЕРСКОЙ ПРОГРАММЫ

Развитие теологического образования в современной России ставит духовные и светские учебные заведения перед задачей создания широкого спектра учебных программ по профилю «Теология» с возможностью углубленного изучения различных дисциплин, связанных с новой научной специальностью: библеистики, литургики, сакраментологии, экклезиологии, катехетики, церковной истории и т. д. Столетние юбилеи трагических событий: падения монархии, захвата власти большевиками, начала гражданской войны, убийства императора, — делают особенно актуальной задачу целостного осмысления российской истории XX века. Почти 30-летняя временная дистанция, отделяющая нас от эпохи атеистической идеологии, оказывавшей существенное влияние на все гуманитарные науки, позволяет надеяться, что история церкви займет подобающее ей место в истории прошедшего столетия.

В связи с этим представляет интерес практический опыт разработки магистерской программы по профилю «Теология» «История Русской православной церкви в XX веке», которая начала свою работу в Свято-Филаретовском православно-христианском институте в 2016/2017 учебном году. Разработка программы длилась в течение двух лет. Создание учебного плана потребовало целостной концепции магистерской программы, для разработки которой руководителями магистратуры были инициированы и проведены несколько семинаров с участием церковных и светских историков, в частности, прот. Георгия Митрофанова, священник Ильи Соловьева, С. Л. Фирсова, Е. В. Беляковой, П. Г. Рогозного и других. Семинары выявили, прежде всего, серьезные различия в понимании ключевых проблем истории XX века. Стало очевидным, что рождение целостной, внутренне не противоречивой концепции истории страны и православной церкви минувшего столетия — задача будущего. Поэтому было принято решение построить магистерскую программу так, чтобы сама ее структура выявляла сложность изучаемой проблематики, а не затушевывала спорные темы и противоречивые подходы.

Магистратура по профилю «История Русской православной церкви в XX веке» является вторым после бакалавриата уровнем высшего образования и предполагает углубленную профессиональную специализацию. Программа магистратуры адресована выпускникам бакалавриата. Учебный план магистратуры ориентирован на углубленное изучение центральных проблем истории XX века и предполагает, что студенты магистратуры уже имеют базовые знания по гражданской и церковной истории<sup>1</sup>.

---

Юлия Валентиновна Балакишина — доктор филологических наук, учёный секретарь Свято-Филаретовского института.

<sup>1</sup> В СФИ на бакалавриате значительное количество дисциплин посвящено изучению истории, но в по преимуществу эти дисциплины носят обзорный характер: «История Отечества (фактология и историография)», «История Отечества (основы источниковедения)», «История церкви Нового и Новейшего времени», «История Русской православной церкви X–XIX вв.», «История Русской православной церкви XX в.», «Особенности синодального периода истории РПЦ», «Новомученики и исповедники XX в.», «Вопросы церковно-общественных отношений в России и за рубежом (новейшие документы РПЦ)», «Духовный опыт РПЦ XX века», «Русская церковь XX в. в эмиграции» и другие.



Все дисциплины учебного плана магистратуры носят проблемный характер. Срок освоения магистерской программы — 2 года. Дисциплины базовой части учебного плана в большинстве своем являются общими с учебным планом магистратуры по профилю «Современная православная теология и катехетика».

*Первая группа проблем*, необходимость разрешения которых определила структуру предлагаемой магистерской программы, — это проблемы методологического характера. Вопрос о том, как понимать и как изучать историю, особенно историю церкви, в XX веке, не имеет однозначного решения. Практика трансформации исторического дискурса в зависимости от государственной идеологии, опыт масштабных катастроф XX века, ставших следствием господствующих идеологий, привели к крушению больших нарративов, утрате макронарративами своей легитимирующей силы<sup>2</sup>. Место целостных исторических концепций заняли локальные истории, история повседневности, семейные истории. В этом внимании к малому, частному, конкретному видится не только недоверие к дискурсам власти, но и потребность сделать человека мерилом исторического процесса; тяготение к непреложным фактам, которые нужно знать, прежде чем строить какие-либо концепции и предлагать интерпретации. Церковному историку важно иметь навыки изучения исторических фактов и представлять основной спектр современным методологическим подходам. Этим обусловлено введение в магистерскую программу дисциплин «Источники по церковной истории XX века» и «Методология исторического исследования».

Особое внимание мы уделяем тем историческим источникам, которые оказываются наиболее достоверными, а подчас и единственными свидетельствами о жизни церкви в нелегальных и полулегальных условиях внешних гонений: проблемам изучения устной истории как одному из сравнительно новых методов получения ретроспективных знаний (в российской исторической науке интерес к устной истории появляется в конце 1980-х — 1990-х гг.) и автодокументальным источникам (письмам, дневникам<sup>3</sup>, воспоминаниям, записным книжкам) как наиболее экзистенциально значимым документам эпохи.

Безусловно, важнейшим источником по истории XX века являются следственные дела, на основании которых выносились решения о канонизации новомучеников. Эти источники изучаются в рамках дисциплин «История «новой» святости в период советских гонений на церковь» и «Современные подходы к канонизации и изучению опыта новомучеников». Однако анализ этих источников требует трезвого отношения к степени их достоверности, которая могла быть весьма невысокой в следствии фальсификации документов, самоцензуры, прямого физического давления на обвиняемых. Об этом, в частности, неоднократно свидетельствовал исповедник веры А. П. Арцыбушев: «Когда началась канонизация новомучеников, то Комиссия пошла по ложному пути: она начала рассматривать акты следствия. Я сам десять лет отсидел, пережил следствие, которое длилось восемь месяцев. Терпел избиения и издевательства. И поэтому я обратился к Патриарху с прямым письмом, где сказал, что так рассматривать судьбы новомучеников, их святость перед Богом — это кощунство»<sup>4</sup>.

Преподавание истории церкви в рамках христианского вуза, включенного в государственную систему образования, предполагает обращение к современным методам понимания и изучения истории, но в то же время учитывает, что подходы к изучению истории церкви могут отличаться от сугубо светского исторического знания, что обусловило введение курсов «Философия истории в западной и русской мысли», «Этапы развития исторической науки в России и Западной Европе», а также «Христианские концепции истории».

Христианское понимание истории как истории Спасения, целостного целенаправленного процесса, также может быть определено как «большой нарратив», тогда

<sup>2</sup> См. об этом: Лиотар Ж.-Ф.

<sup>3</sup> См., например, электронный корпус дневников на сайте «Прожито»: <http://prozhito.org/>

<sup>4</sup> Авантюрист Арцыбушев. Интервью // <http://www.pravmir.ru/avanturyist-arcybushev/> (дата обращения: 19.10.2017)

как в контексте современных подходов истинная свобода реализует себя только через всё многообразие нарративов. Вряд ли, однако, церковный историк может игнорировать Божественную перспективу исторического развития. Следовательно, мы оказываемся перед необходимостью отвечать на вопросы: что значит XX век в истории Спасения? каков смысл многочисленных человеческих жертв на весах Божественного промысла? в чем духовные причины русской национальной катастрофы? Может быть, наиболее взвешенные ответы на эти вопросы появились в религиозно-философской мысли русской эмиграции. Поэтому в учебный план включены дисциплины «Концепции истории в философской и религиозной мысли» и «История духовных школ русской эмиграции». Учебный план стремится сочетать приоритетность исторического факта с концептуальными размышлениями о природе истории и особой природе церковной истории.

Для составителей учебного плана было очевидно, что история церкви в XX веке не может быть осмыслена без истории русской национальной катастрофы и шире вне контекста общеевропейских процессов последнего завершившегося столетия. Модуль «XX век в истории России и Западной Европы» включает две дисциплины по выбору учащихся: «Истоки и эволюция тоталитарных режимов» и «История сопротивления советскому режиму в СССР».

Еще одна принципиальная для составителей учебного плана методологическая установка заключалась в том, что на фоне исторических процессов, предельно нивелировавших личность, необходимо особо говорить о значимости человека для исторического процесса и о его месте в нем. Раскрыть данную проблематику призван модуль «Человек и личность в истории XX века», в который вошли две дисциплины по выбору учащихся: «Опыт духовного сопротивления в России в XX веке» и «Современные подходы к канонизации и изучению опыта новомучеников». Различение «человека» и «личности» как двух нетождественных субъектов исторического процесса было предложено, в частности, в работе научного colloquium, проходившего в Петербурге в 2010 г. «Человек и личность в истории России. Конец XIX — XX век»<sup>5</sup>. Выбор темы конференции был обусловлен «повышенным интересом современной мировой исторической науки к изучению человека как исторически изменчивой единицы»<sup>6</sup>. При этом организаторы colloquium говорили не о роли выдающейся личности, а о роли обыкновенного рядового человека, человека, который не являет собой знаковой, маркирующей движение истории фигурой. Участники дискуссии предложили различать массовую личность и личность высокую, уникальную. Массовая личность особенно в XX веке в основном формируется извне, по законам и образцам, предложенным государством. В этом случае задача историков описать механизмы формирования массового сознания (от кино и газет до различных практик повседневности, например, празднования дня рождения). Но в условиях тоталитарного государства возникают также «практики личностного формирования»<sup>7</sup>, которые позволяют человеку осуществлять свое жизненное призвание вопреки диктату внешней государственной системы. В рамках научно-практической конференции, организованной в 2013 г. Свято-Филаретовским православно-христианским институтом и собравшей конкретные примеры «самостояния» людей перед лицом тоталитарной системы, подобного рода практики были названы «опытом духовного сопротивления»<sup>8</sup>. Собрать и изучить опыт духовного сопротивления, имевший место в XX веке, не только в опыте новомучеников и исповедников Российских, несомненно важная церковно-историческая задача.

*Вторая группа проблем, повлиявших на содержание и структуру учебного плана магистратуры «История Русской православной церкви в XX веке», связана с не достаточной изученностью истории XX века, отсутствием единых концепций и оценок*

<sup>5</sup> Человек и личность в истории России.

<sup>6</sup> Там же. С. 9.

<sup>7</sup> Там же. С. 107.

<sup>8</sup> Равнина русская.

происходивших процессов и событий. В первую очередь это касается осмысления Русской катастрофы 1917 г. и ее влияния на судьбу Православной церкви. Церковные историки существенно расходятся даже в оценке значения Поместного собора 1917-1918 гг. Одни историки полагают, что главным деянием собора было восстановление патриаршества, другие же видят в восстановлении патриаршества измену принципу соборности; для одних историков Собор 1917-1918 гг. — величайшее событие XX века, определившее судьбу не только православия, но и мирового христианства, для других — это собор меньшинства церковного народа, решения которого так и не были проведены в жизнь.

В современном историческом знании о гражданской и церковной истории XX века сохраняются многие лакуны, многие вопросы остаются недостаточно изученными и обсужденными в научном сообществе. Магистратура по профилю «История Русской православной церкви в XX веке» может стать базовой площадкой для создания и апробации концепции церковной истории XX века. Для этого, как нам представляется, необходимо уже на данном этапе выделить центральные, фундаментально необходимые для курса истории России и истории РПЦ в XX веке темы и проблемы.

В настоящем учебном плане изучение истории Русской Церкви в XX веке строится по хронологическому и проблемно-тематическому принципу. Понимание событий XX века невозможно без осмысления проблем Синодального периода, анализа краткого предреволюционного периода церковного возрождения и, конечно, без изучения истории Поместного собора Российской Православной Церкви, который стал водоразделом между константиновской и постконстантиновской эпохами церковной истории в России и даже в поздние советские годы оставался ведущим ориентиром в устройении церковной жизни для выдающихся иерархов и клириков. Эти проблемы раскрываются в рамках дисциплин «Основные проблемы церкви Синодального периода», «Церковное возрождение начала XX века», «Предсоборное движение и Поместный Собор 1917/1918 гг.».

Послереволюционная история Русской Церкви изучается в единстве двух ее ветвей, возникших в результате революции и вызванной ею эмиграции, что обусловило появление модуля «История Русской православной церкви в эмиграции», включающего две дисциплины: «Русская церковная диаспора: основные направления, тенденции и проблемы» и «История духовных школ русской эмиграции». Особое место в истории Русской православной церкви в эмиграции, с нашей точки зрения, имеют духовные школы, которые не только продолжали богословские традиции до-революционного времени, но и становились экспериментальными площадками в направлении богословия и библеистики, христианской педагогики и миссии. По сути дела, в трудах духовных школ русского Зарубежья происходила трансляция опыта, который нарабатывался в эмиграции, а затем так или иначе был востребован (хотя бы отчасти) в России советского и постсоветского периода.

Центральный модуль «История РПЦ в СССР» включает три основных курса, с разных сторон освещающие жизнь церкви в один из самых драматических периодов ее существования.

Церковно-государственные отношения, безусловно, тяжелейшим образом влиявшие на церковную жизнь в XX веке, рассматриваются в рамках курса «Обновление и обновленчество в истории церкви в XX веке». Под «обновленчеством» мы понимаем не только церковное течение, возникшее в результате обновленческого раскола в начале 1920-х гг. и прекратившее институциональную деятельность в годы расцвета сталинского «нового курса» церковной политики в 1945-46 гг., но и всю сложную систему подчинения церкви государству, сохраняющую свою актуальность до настоящего дня. При этом «обновленчество», как церковно-политическое явление, мы отличаем от духовного феномена движения за обновление жизни церкви, которое проявило себя на Поместном Соборе 1917 года и позднее — в опыте многих новомучеников и исповедников христианской веры.

Другим магистральным явлением, определившим жизнь Русской церкви в XX веке, мы считаем феномен «новой святости», проявивший себя в период советских гонений. Мы осознанно уходим в формулировке названия курса от термина «новомученики», полагая, что институт канонизации не охватывает собой всего многообразия духовных проявлений «святости» как отдельных людей, так и целых христианских общин.

Наконец, мы исходим из того, что церковная жизнь советского времени имела два течения («два русла»), возникших в результате реакции епископата, клириков и церковного народа на Декларацию митрополита Сергия. Рассматривая внутренние формы существования легальной и нелегальной («потаенной») церкви, мы предполагаем, что каждое из этих течений имело свое важное значение для сохранения тех или иных качеств единого церковного организма, утратившего возможности для нормального существования.

Историю церкви в XX веке традиционно рассматривают сквозь призму отношений церкви и государства. Составители учебного плана исходили из положения, что церковь представляет собой сложный организм, разные части которого в разной степени испытывали давление со стороны атеистического государства. В ситуации, когда иерархическая структура, административный аппарат, приходская система оказались под прямым ударом советской власти, стали возникать новые формы церковной самоорганизации (братства, общины, молитвенно-покаянные духовные семьи), в которых церковный народ являл себя как собрание ответственных laikов. Необходимость изучения феномена мирянских движений, опыта церковной самоорганизации снизу осознается кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ как самостоятельная и важная задача. Отсюда наличие в учебном плане целой группы дисциплин: «История общин и братств в России», «Коммунотарные движения в России в XIX–XX вв.», «Духовные движения в католической церкви после II Ватиканского собора», «История Русского студенческого христианского движения».

Очевидно, что многие из перечисленных проблем церковной истории XX века требуют не сугубо исторических, но междисциплинарных подходов. Возможность взглянуть на проблемы церковной истории с точки зрения экклезиологии, догматики, литургического развития и т. д. обеспечивается тесным сотрудничеством с кафедрами Богословских дисциплин и литургики, Миссии и катехизации, Философско-гуманитарных дисциплин. Профессорско-преподавательский коллектив, работающий над реализацией магистерской программы «История Русской православной церкви в XX веке», полагает, что современные проблемы церковной жизни имеют корни в нашем недавнем историческом прошлом и нынешнее поколение церковных деятелей отвечает за то, сможет ли церковь трезво осознать и найти пути решения этих проблем. По словам прот. Александра Шмемана, «сама Церковь может стать «идолом» <...> и становится идолом всякий раз, когда «ради пользы Церкви» нас призывают черное назвать белым, неправду правдой, зло — добром, всякий раз, что «ради Церкви» уничтожается Дух Святой»<sup>9</sup>. Мы надеемся, что в результате получения качественного образования в Русской церкви появились ответственные священники и миряне, которые смогут преодолеть негативное наследие советского времени и развить лучшее из того, что родилось в жизни церкви в XX веке.

---

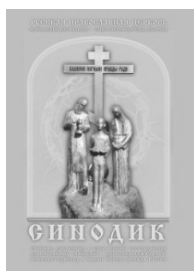
<sup>9</sup> Шмеман А., прот. С. 14.

## Источники и литература

1. Авантюрист Арцыбушев. Интервью // <http://www.pravmir.ru/avantyurist-arcybushev/> (дата обращения: 19.10.2017).
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998.
3. Равнина русская. Опыт духовного сопротивления: Материалы Международной научно-практической конференции (Москва, 31 января — 2 февраля 2013 г.). М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2014. 652 с.
4. Человек и личность в истории России, конец XIX — XX век: Материалы международного коллоквиума (Санкт-Петербург, 7–10 июня 2010 года). СПб.: Нестор-История, 2012. 660 с.
5. Шмеман А., прот. Авторитет и свобода в церкви // Вестник Русского Студенческого Христианского движения. 1967. № 3 (85).

*Протоиерей Владимир Сорокин*

**ПРЕЗЕНТАЦИЯ СИНОДИКА ГОНИМЫХ,  
УМУЧЕННЫХ, В УЗАХ НЕВИННО ПОСТРАДАВШИХ  
ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННО-  
ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЕЙ, МОНАШЕСТВУЮЩИХ  
И МИРЯН СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ**



*Издание Комиссии по канонизации Санкт-Петербургской епархии.  
Ответственный редактор: проф., прот. Владимир Сорокин.  
Составители: проф., прот. Владимир Сорокин,  
Карловская Е. М., Соколова Л. И.  
Санкт-Петербург. Князь-Владимирский собор. 2017 г.*

**ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ**

*А. Цель создания Синодика:*

В связи со 100-летием начала гонений на верующих в Бога в России собраны сведения о тех, кто пострадал в годы лихолетья. Синодик создан в целях сохранения исторической преемственности поколений и служит для молитвы и поминовения. В Синодик включены сведения о тех, кто служил в храмах Северо-Запада, многие настоятели могут найти здесь сведения о пострадавших в годы репрессий священно-, церковнослужителях, монашествующих и мирянах, служивших во вверенных их попечению храмах.

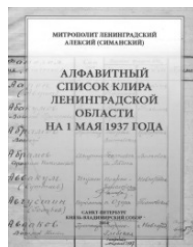
Синодик в виде богослужебной книги размером 470×330 см помещен на аналое в Князь-Владимирском соборе и в музее Санкт-Петербургской епархии.



*Б. География Синодика*

Синодик включает сведения по Санкт-Петербургской, Новгородской, Псковской, Вологодской, Карельской митрополиям.

Географический охват установлен на основе Алфавитного списка клира Ленинградской области на 1 мая 1937 года Митрополита Ленинградского Алексия (Симанского).

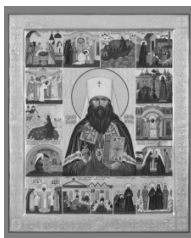


*В. Состав Синодика*

В Синодик собраны сведения о 5644 православных христианах с биографическими данными, имеющимися фотоматериалами и ссылками на источники, 1921 из них

---

*Протоиерей Владимир Иустинович Сорокин* — заслуженный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, председатель Комиссии по канонизации Санкт-Петербургской епархии благочинный Петроградского округа, настоятель Князь-Владимирского собора.



расстреляны и убиты. Биографии приведены в виде пофамильного алфавитного списка.

Список начинается с жизнеописаний 88 святых, жизнь которых связана с Северо-Западным регионом, 53 из них входят в Собор Санкт-Петербургских святых.

В издании приведены 60 икон святых, в том числе по областям Северо-Западного региона. Впервые опубликована фотография иконы сщмч.

Вениамина Митрополита Петроградского в житии, написанной в 2017 году.



В начале книги публикуются сведения о том, сколько представителей разных религиозных конфессий пострадали в годы лихолетья и сколько из них были расстреляны.

Конфессии	Общее количество пострадавших	Из них расстреляны и убиты
Русская Православная Церковь	5644	1921
<i>Причисленные к лику святых</i>	88	74
Народные трезвенники, последователи Братца Иоанна Чурикова	82	6
Старообрядческая церковь	43	15
Армяно-Григорианская Церковь	3	3
Ассирийская Церковь Востока	1	1
Римско-католическая церковь	380	78
Евангелическо-лютеранская церковь	307	71
Евангельские христиане и баптисты	96	36
Адвентисты седьмого дня	10	6
Иудеи	44	13
Мусульмане	17	1
Буддисты	27	13
<b>ИТОГО</b>	<b>6655</b>	<b>2237</b>

Синодик охватывает период с 1917 по 1980-е гг. Приведены статистические сведения по годам:

1917–1929 гг.	Количество пострадавших по различным статьям обвинений	1930–1943 гг.	Количество пострадавших по различным статьям обвинений	1944–1961 гг.	Количество пострадавших по различным статьям обвинений
1917	15 ч.	1930	712 ч.	1944	44 чел.
1918	117 ч.	1931	461 ч.	1945	54 чел.
1919	50 ч.	1932	1101 ч.	1946	7 чел.
1920	53 ч.	1933	461 ч.	1947	6 чел.

1921	34 ч.	1934	282 чел.	1948	6 чел.
1922	202 чел	1935	401 чел.	1949	14 чел.
1923	68 чел.	1936	95 чел.	1950	12 чел.
1924	107 чел.	1937	1697 чел.	1951	14 чел.
1925	61 чел.	1938	594 чел.	1952	4 чел.
1926	65 чел.	1939	16 чел.	1953	6 чел.
1927	121 чел	1940	24 чел.	1954	5 чел.
1928	151 чел.	1941	36 чел.	1955	1 чел.
1929	266 чел.	1942	23 чел.	1956	2 чел.
		1943	11 чел.	1957	1 чел.
				1958	
				1959	1 чел.
				1960	1 чел.
				1961	2 чел.

Имеются данные о том, сколько представителей различных видов служений и профессий были привлечены и сколько из них причислены к лику святых.

Профессия или служение	Количество чел.	Из них причислены к лику святых
Патриархи	4	1
Местоблюститель Патриаршего Престола	1	1
Митрополиты	14	4
Архиепископы	23	3
Епископы	37	7
Священники	2020	37
Диаконы	323	3
Жены священнослужителей	53	
Иподиаконы	12	
Архимандриты	68	4
Игумены	36	2
Игумении	11	1
Иеромонахи	159	5
Монахи	90	1
Архидиаконы	6	1
Иеродиаконы	29	
Монахини	893	1
Послушники и послушницы	91	
Псаломщики	335	
Регенты	42	
Профессора	68	



Преподаватели	63	
Учителя	86	1
Врачи	32	2
Сторожа	68	
Юристы	10	2
Рабочие	27	
Колхозники	8	
Прочие	1015	

Приведены статистические сведения о том, сколько человек привлекались и по каким обвинениям, даны краткие характеристики обвинений и дел:

Арестованы по делу об изъятии церковных ценностей — 126 чел.

Арестованы как члены контрреволюционной организации церковников, расстреляны — 48 чел., умер в тюрьме, находясь под следствием — 1 чел.

Арестованы по «церковному делу» — 421 чел.

Арестованы ОГПУ по обвинению к принадлежности к подпольной контрреволюционной монархической организации — 11 чел.

Арестованы по делу о подпольной монархической организации «Всенародный союз борьбы за возрождение свободной России» («Академическое дело» — 14 чел.

Арестованы по делу ИПЦ — 127 чел.

Арестован «как контрреволюционер» — 1 чел.

Арестованы по делу кружка Б. М. Назарова — 5 чел.

Арестованы по делу «евлогиевцев» — 181 чел.

Арестованы за хранение серебряных монет — 6 чел.

Арестованы за паломничества на могилы — 2 чел.

Арестованы «по экуменическому делу» — 4 чел.

Арестованы по делу графини Зарнекау — 5 чел.

Арестованы как члены братства прп. Серафима Саровского — 21 чел.

Арестованы по делу организации «Воскресенье» — 31 чел.

Арестованы по делу «Спасского братства» — 10 чел.

Арестованы по «Академическому делу» — 9 чел.

Арестованы по делу «Иоанновского монастыря» — 20 чел.

Лишены избирательных прав — 507 чел.

Арестованы 17 и 18 февраля 1932 г. в ходе «акции по изъятию монахов и монашек» и отправлены в ссылку — 343 чел.

Монашествующие, арестованные 17 и 18 апреля 1932 г. и отправленные в ссылку — 184 чел.

Арестованы по делу «подпольной организации духовенства» — 5 чел.

Арестованные члены трудовых артелей — 33 чел.

Арестованные члены церковной «двадцатки» — 177 чел.

Арестованные сыновья и дочери священнослужителей — 52 чел.

В Синодике имеются данные о тех, кто уклонился в обновленчество и тех, кто вернулся в лоно Патриаршей Православной Церкви.

В издании опубликован полный текст приговора по делу Митрополита Вениамина (Казанского) и обвинительное заключение по делу религиозно-философского кружка «Воскресенье».

## Осмысление эпохи гонений.



Попытки осмысления эпохи гонений происходят в настоящее время в разных областях общественной жизни. Вот примеры:

12 февраля 2017 года в Воскресенском Новодевичьем монастыре состоялся семинар под названием «ПРОСТИТЬ НЕЛЬЗЯ ЗАБЫТЬ». После докладов и обсуждений присутствующим было предложено решить — где в этой фразе нужно поставить запятую?



В настоящее время ведется работа по установке в Москве памятника жертвам репрессий «Стена скорби» работы скульптора Георгия Франгуляна. В соответствии с идеей президента Русского благотворительного фонда Александра Солженицына Наталии Солженицыной на памятнике было предложено написать: «Знать, не забыть, осудить и простить». В настоящее время предполагается написать: «ПОМНИТЬ, ЗНАТЬ, ОСУ-

ДИТЬ И ПРОСТИТЬ». Окончательный текст надписи еще не утвержден.

В Синодике есть своя формула: ПРОСТИТЬ, ПОМНИТЬ, МОЛИТЬСЯ.



В современном обществе отношение к этому времени совершенно различное — одни демонизируют его, другие героизируют.

В 2009 году был издан посвященный репрессиям фотоальбом Сергея Халанского «Крещенные адом». Совместимы ли эти понятия?



Перед входом на Левашовское мемориальное кладбище в 1996 году был установлен памятник «Молох тоталитаризма».

Сейчас ситуация Слава Богу изменилась, ныне здесь выстроен храм Всех Святых в земле Санкт-Петербургской просиявших.



На обложке изданного нами Синодика изображен памятник Вера, Надежда, Любовь работы скульптора Галины Васильевны Додоновой, установленного в ограде Князь-Владимирского собора в память пострадавших в годы лихолетья священно-, церковнослужителей, монашествующих и мирян.

Можно привести пример разного осмысления эпохи гонений из области литературы: книга Захара Прилепина «Обитель» и роман Евгения Водолазкина «Авиатор».

Большой вклад в осмысление эпохи гонений вносит Русская Православная Церковь:



1) Строятся храмы в честь новомучеников и исповедников Российских. В Санкт-Петербургской епархии более 40 храмов освящены в честь новомучеников и исповедников Церкви Русской:

1. Храм во имя священномученика Илариона (Троицкого) архиепископа Верейского в Калининском районе
2. Храм страстотерпца царевича Алексия г. Петергофа
3. Храм свв. Страстотерпцев Царя Николая и Царицы Александры на ул. Литовской (при СПбГПМА)
4. Храм свв. Царственных Страстотерпцев на проспекте Ветеранов (берег р. Новой)
5. Храм св. Страстотерпца царя Николая в г. Никольское
6. Храм св. Страстотерпца Цесаревича Алексия в пос. Саблино
7. Часовня-усыпальница в честь сщмч. Симона (Шлеева) и сщмч. Андрея (Ухтомского), п. Павлово-на-Неве
8. Храм во имя свв. Царственных Страстотерпцев, ст. Сологубовка
9. Храм свмч. Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского в п. Янино-1
10. Храм в честь Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской в Приморске
11. Храм святых Царственных Страстотерпцев п. Раздолье
12. Храм всех Святых в земле Санкт-Петербургской просиявших на Левашовском кладбище
13. Храм-часовня Новомучеников и Исповедников Российских в приходе Феодоровской иконы
14. Храм сщмч. Вениамина Митрополита Петроградского в ИТК-5 в Металлострое
15. Храм сщмч. Вениамина в пос. Победа
16. Храм Святого мученика Юрия Новицкого в Михайловке ( в цокольном этаже храма Святой равноапостольной княгини Ольги)
17. Часовня святителя Тихона Патриарха Московского на Южном кладбище
18. Церковь во имя Царя Мученика Николая на Суворовском пр.
19. Часовня в честь Царственных мучеников на Средней Рогатке
20. Храм во имя страстотерпцев царя Николая и царицы Александры при Санкт-Петербургской Государственной Педиатрической Медицинской академии
21. Часовня всех Святых в земле Санкт-Петербургской просиявших на ул. Бурцева
22. Храм святителя Луки (Войно-Ясенецкого) на пр. Metallистов
23. Храм священномученика Вениамина митрополита Петроградского в Авиагородке (планируется)
24. Храм-часовня свт. Луки Войно-Ясенецкого при НИИ Скорой помощи им. Джанелидзе
25. Часовня прмцц. великой княгини Елисаветы и инокини Варвары при Елизаветинской больнице
26. Храм преподобномученицы Марии Гатчинской во Фрунзенском районе (планируется)
27. Храм святых священномученика Философа и мучеников Бориса и Николая Орнатских в Стрельне (планируется)
28. Храм священномученика митрополита Серафима при отделе религиозного образования и катехизации
29. Часовня святителя Луки, архиепископа Крымского, при детской поликлинике № 70

30. Храм святителя Луки Войно-Ясенецкого на ул. Чугунной
31. Домовой храм святителя Луки (Войно-Ясенецкого) при Детском Хосписе
32. Часовня святой мученицы Марии Гатчинской на Балтийском вокзале
33. Храм преподобномучениц великой княгини Елизаветы и инокини Варвары на Светлановском проспекте
34. Храм святой мученицы царицы Александры в урочище Сосновка
35. Домовая часовня-храм свт. и исп. Луки (Войно-Ясенецкого) при Психоневрологическом интернате № 3 в Старом Петергофе
36. Часовня сщмч. Вениамина Петроградского при Санкт-Петербургской государственной медицинской Академии им. И. И. Мечникова. (проектируется)
37. Домовая часовня-храм св. прмц. вел. кн. Елисаветы при хосписе № 1 в Лахте
38. Часовня свщисп. Тихона, патриарха Московского и Всея Руси, при Территориальном центре социального обслуживания пенсионеров и инвалидов № 1
39. Домовый храм прмц. Елисаветы Феодоровны в Городской больнице № 8
40. Домовый храм свв. Новомучеников и Исповедников Российских в школе-интернате № 7
41. Часовня Стратотерпца царя Николая при районной больнице г. Волхова



- 2) Совершается канонизация — ныне канонизировано 1776 новомучеников и исповедников Церкви Русской.

- 3) Разрабатываются жития святых.
- 4) Пишутся иконы.
- 5) Составляются службы.
- 6) Издаются синодики, мартирологи, пишутся статьи, книги о новомучениках, снимаются фильмы, создаются Интернет-сайты.

При знакомстве с документами и историческим свидетельствами эпохи революционной смуты становится особенно очевидным, что никакие попытки установить справедливость путем зла и насилия не могут быть успешными. Пример тому — история красного и белого террора.

Известно высказывание Святейшего Патриарха Тихона: «Российская Православная Церковь аполитична и не желает быть ни белой, ни красной. Она должна быть и будет Единою Соборною Апостольскою Церковью, и всякие попытки с чьей бы то ни было стороны свергнуть Церковь в политическую борьбу должны быть отвергнуты и осуждены». (Послание Патриарха Тихона 1.07.1923 г.).

*И. И. Маслова*

## РЕВОЛЮЦИЯ ПРОТИВ ЦЕРКВИ: ПРИЧИНЫ КРАХА АНТИЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ В XX ВЕКЕ

Дискуссия об историческом значении событий 1917 года продолжается не одно десятилетие. Что произошло сто лет назад: величайшее событие мировой истории, переход к новой цивилизации без классового неравенства или национальная трагедия, которая привела Россию в исторический тупик? У каждой из этих точек зрения есть свои сторонники.

Бесспорно, что 1917 год явился переломным моментом в духовной жизни России, который стал отправной точкой для эпохи вульгарного атеизма и богоборчества. История Русской Православной Церкви в XX веке изобилует трагическими событиями по вине советского государства. Такого длительного и воинственного натиска на православие не знала история России.

Хотя, если бросить взгляд в прошлое страны мы найдем немало примеров конфликтов государства с Церковью. В частности, задолго до Ленина уже появился «большевик на троне» (так назвал философ Н. А. Бердяев Петра I): «Приемы Петра были совершенно большевистские. Он хотел уничтожить старую московскую Россию, вырвать с корнем те чувства, которые лежали в основе ее жизни... Это очень напоминает антирелигиозные манифестации безбожников в советской России»<sup>1</sup>.

Вспомним, что А. С. Пушкин был убежден в невозможности избавить императрицу Екатерину II от проклятия России за то, что она «гнала духовенство». «Но лишив его независимого состояния и ограничив монастырские доходы, она нанесла сильный удар просвещению народному... От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушие к отечественной религии; ... ибо греческое вероисповедание... дает нам особенный национальный характер». «Мы обязаны монахам нашей истории, следственно и просвещением».<sup>2</sup>

Возвращаясь в XX век, вспомним, что обращения Ленина к Дзержинскому — «как можно быстрее покончить с попами и религией», «попов арестовывать, расстреливать беспощадно и повсеместно, а церкви закрыть», — не оставляли православию шанса выжить при советской власти.

Не добавило оптимизма и более позднее обещание Хрущева не только построить коммунизм к 1980-м годам, но и показать, как музейную редкость, по телевидению «последнего советского попа». Однако к означенному историческому рубежу вместо этого состоится государственный юбилей, посвященный Тысячелетию христианства на Руси, а взаимоотношения Церкви и государства кардинально изменятся.

Интересно определить основную причину данной перемены, учитывая, что в советский период религии была отведена роль не только пережитка досоциалистических формаций, но и «врага культуры и прогресса».<sup>3</sup> Война с религией, которой предстояло быть отправленной на «свалку истории», отождествлялась с борьбой за социализм.<sup>4</sup> Острые этой борьбы было направлено, в первую очередь, против православия, которое

---

*Маслова Ирина Ивановна* — доктор исторических наук, профессор Пензенской духовной семинарии. Пензенский государственный университет архитектуры и строительства.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. С. 12.

<sup>2</sup> Пушкин А. С.

<sup>3</sup> Ленин В. И. С. 420.

<sup>4</sup> Алексеев В. А. С. 41, 258.

исповедовало большинство населения дореволюционной России. Православный культ должен был заменить особенный культ «революционной святости», который имел своих святых, свое священное предание, свои догматы. «Революционная мораль, революционная святость глубоко противоположны христианству», — писал известный философ, свидетель событий тех лет — «пафос социализма — желание устроить царство Божие на земле без Бога, осуществить любовь между людьми без Христа — источника любви».<sup>5</sup>

Идеология коммунизма в глазах Русской Православной Церкви выглядела как богоотступничество, а события октября 1917 года как «нашествие антихриста, бегущегося безбожием». Обличительные выступления духовных отцов Церкви содержали призывы к православному народу сплотиться вокруг храмов и монастырей для защиты попираемой веры, тем же кто отступил от нее, предлагалось покаяться.<sup>6</sup>

Декларируя свободу совести, большевики начали осуществлять мероприятия, которые в действительности ее ограничивали. Символично, что редактируя проект одного из первых декретов Советской власти, В. И. Ленин изъяс статью, гласившую: «Религия есть частное дело каждого гражданина». Вместо нее появилось: «Церковь отделяется от государства».<sup>7</sup>

Основным содержанием большевистской церковной (точнее антицерковной) политики стали попытки изолировать РПЦ от общества, отделив ее от государства, лишив собственности и возможности заниматься религиозным просвещением.

В первые годы советской власти проводились также кампании «вскрытия мощей святых угодников», «изъятия церковных ценностей», которые имели своей главной целью дискредитацию самого православия, ослабление его влияния в обществе. Одним из основных приемов борьбы государства с РПЦ стали попытки разложить ее изнутри. Власть поддерживала деятельность различных внутрицерковных течений, выступавших под лозунгами «обновления» православия. В архивах Всероссийской Чрезвычайной Комиссии оседали такие сообщения: «СОВЧК (секретный отдел ВЧК — И. М.) за последнее время в своих планах по разложению церкви сосредоточивает все свое внимание именно на поповскую массу <...>, только через нее мы сможем путем долгой, напряженной и кропотливой работы разрушить и разложить церковь до конца...попы, проводя нашу линию, разложение будут вносить в самую гущу верующих <...>».<sup>8</sup>

Данная тактика не имела особого успеха, тогда власть начала открытые гонения на Церковь, которые не ограничились богохульными акциями, а повлекли репрессии священнослужителей. Между тем, духовенство, согласно Конституции 1936 года, получало избирательные права наравне со всеми гражданами страны, а фактически лишалось права на свободу и даже жизнь.

В 1930-е года осуществлялось массовое закрытие и уничтожение православных храмов, к 1939 году по всей России осталось всего около 100 соборных и приходских храмов. В деревнях целыми телегами сжигались богослужебные книги и иконы, в т. ч. и древнего письма.<sup>9</sup> Вероятно, уничтожение произведений церковной архитектуры и искусства после революции причинило русской культуре ущерб, сопоставимый с последствиями монголо-татарского нашествия.

В годы тяжелейших испытаний, вызванных Великой Отечественной войной, Церковь стремилась упрочить не только дух советского народа, но и его армию: на средства православных приходов были созданы танковая колонна имени Дмитрия Донского, эскадрилья боевых самолетов имени Александра Невского. Десятки священников были расстреляны за помощь партизанам. Подавляющее большинство священников было преисполнено патриотическими чувствами. В трагической

<sup>5</sup> Бердяев Н. С. 89-90.

<sup>6</sup> Русская Православная церковь в советское время. С. 103-105.

<sup>7</sup> Куроедов В. А. С. 48.

<sup>8</sup> Неизвестная Россия. С. 34-35.

<sup>9</sup> Цыпин В., прот. С. 106-107.

обстановке войны власть признала силу нравственного воздействия на общество мировоззренческих ценностей православия.

Началось восстановление храмов, открытие семинарий и духовных академий, возвращение из ссылки, лагерей священнослужителей. Произошло восстановление патриаршества.

Однако в послевоенные годы в государственной церковной политике вновь происходит поворот в сторону антирелигиозных кампаний 1920-1930-х годов. По требованию властей была осуществлена церковно-приходская реформа, в результате которой церковным имуществом и пожертвованиями распоряжались т. н. «двадцатки» — советы из двадцати прихожан, подобранных властями. Своим решением они могли уволить священника и даже закрыть храм. Началась кампания борьбы с церковной обрядностью и пропаганды социалистических обрядов. Коммунисты и комсомольцы, замеченные в церкви, становились объектами морально-психологического давления, получали дисциплинарные взыскания, увольнялись с занимаемых должностей, исключались из рядов КПСС и ВЛКСМ.

В секретных справках Совета по делам религий приводились конкретные примеры выявленных нарушений законности в отношении верующих в 1970-1980-х годах: «Местные органы власти принудили верующих под угрозой лишения пенсий выйти из «двадцатки», после чего церковь закрыли под предлогом «распада» религиозного общества <...>. Облсполком обязал председателей городских и районных советов «не допускать детей и молодежь до 18-летнего возраста посещать церкви и молитвенные дома, совершать обряды <...>. Местная печать воспитывает презрительное, издевательское отношение к верующим, их называют «фанатиками», «мракобесами», «кликлушами», «изуверами», «оголтелыми элементами» <...>. Годами не рассматриваются заявления верующих о регистрации религиозных объединений <...>. Местные органы власти давали указание прекратить службу в церкви до тех пор, пока все иконы и другая церковная утварь не будут пропитаны огнезащитным составом <...>. Имели место случаи исключения из учебных заведений и увольнения с работы по религиозным мотивам <...>. Отказывают в присвоении звания «Мать-героиня» матери десятирех детей, среди которых есть отличники учебы, только по той причине, что она верующая, а муж — священник старообрядческой церкви <...>. Нередко верующих лишают возможности участвовать в движении за коммунистический труд, лишают звания ударника по религиозным причинам. Отдельные должностные лица подвергают верующих административным санкциям, прибегают к угрозе и запугиваниям за попытку отстаивать свои права <...> и т. д.»<sup>10</sup>

Например, во многих селах Ростовской области были незаконно закрыты и даже разгромлены многие церкви, а предметы религиозного культа (иконостасы, хоругви, ризы, иконы, кресты, библии, евангелия, богослужебные книги и др.) вывезены в степь и сожжены. Верующие писали в Совет: «За что такое отношение к нам? Помогите восстановить справедливость. Беззакония мы никакого не хотим и не делаем. Мы не фашисты, не враги народа, мы верующие люди молимся за благополучие наших детей, нашу любимую Родину, правительство и за мир на земле. Откройте наш храм!»<sup>11</sup>

Во многих регионах страны складывалась сложная религиозная обстановка по причине отказа местных властей в регистрации религиозных объединений. Например, в с. Дивеево Горьковской области не было ни одной зарегистрированной православной церкви, но действовало до 10 незарегистрированных православных религиозных объединений. Для удовлетворения своих религиозных потребностей верующие вынуждены были обращаться в церкви, находящиеся на расстоянии 60-65 км от с. Дивеево. В районе отмечалось постоянное возрастание религиозной обрядности. В селе насчитывалось до 200 верующих, но должностные лица местных органов власти не принимали мер по упорядочению сети религиозных объединений.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> РГАНИ Ф. 5. Оп. 89. Д. 82. Л. 29-44 Л. 43.

<sup>11</sup> РГАСПИ Ф. 556. Оп. 15. Д. 120. Л. 37-39; РГАНИ Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 176.

<sup>12</sup> ГАРФ Р-6991. Оп. 6. Д. 2257. Л. 98-99.

Но в середине 1980-х годов происходит кардинальный поворот в отношениях Церкви и государства, который выразился в установлении диалога между ними. Празднование 1000-летия принятия христианства на Руси вышло за рамки собственно церковных торжеств, получило широкое общественно-политическое звучание в нашей стране и за рубежом. Юбилейные торжества подтвердили наличие заметного влияния Церкви на общество, сохранность православных традиций в его духовной жизни. Религиозные организации впервые за семь десятилетий Советской власти были признаны юридическими лицами, получившими право участвовать в общественной жизни и использовать средства массовой информации, осуществлять культурно-просветительскую и благотворительную деятельность.

Думается, что главную причину отказа советского государства от антицерковной политики следует искать в документах тех органов, которые осуществляли данную политику, организовали масштабный комплекс ограничительных и контролируемых мероприятий, а именно: в документах Совета по делам Русской Православной Церкви, Совета по делам религиозных культов, Совета по делам религий при Совете Министров СССР (далее Совет — И. М.), созданного в декабре 1965 года в результате их объединения. Это событие не вызвало широкого общественного интереса внутри страны, но получило резонанс в зарубежной прессе.<sup>13</sup> Английская газета писала: «руководство КПСС претендует на полный и абсолютный контроль во всех сферах человеческой деятельности. Наиболее ярким примером этого могут служить религиозные организации». Западногерманский журнал сообщал: «Сегодня мощная бюрократия предпринимает попытку вторгнуться в жизнь церкви и поставить ее под контроль. Православная церковь — это удлинённая рука государственной власти».<sup>14</sup>

В исторической науке существуют неоднозначные оценки роли Совета в вероисповедной политике советского государства. Используя историческую аналогию, М. И. Одинцов в деятельности Совета увидел возрождение системы дореволюционного обер-прокурорства, т. к. ни один вопрос деятельности религиозных организаций не мог быть решен без его участия.<sup>15</sup> По мнению Г. Штриккера, Совет осуществлял функции контроля над религиозными обществами.<sup>16</sup> Д. В. Поспеловский утверждал, что Совет стал учреждением, которое преследовало и подавляло, осложняя верующим борьбу за свои права.<sup>17</sup>

Документы Совета по делам религий имеют грифы «Не для печати», «Секретно» и «Совершенно секретно». Доступ исследователей ко многим делам ограничен до сих пор. Именно эти документы и позволят ответить на вопрос, почему советская конфессиональная политика не привела к исчезновению религии и Церкви. Документы Совета содержат информацию о состоянии религиозной сети, кадрах служителей культа и их подготовке в духовных учебных заведениях, религиозной обрядности, организационном и финансово-хозяйственном состоянии церкви, сохранности культурных ценностей, положении верующих в СССР и т. д.<sup>18</sup>

В структуре органов советского государства Совет по делам религий подчинялся Совету Министров СССР, но выполнял указания, поступавшие от идеологического отдела ЦК КПСС, осуществлял свою деятельность в контакте с КГБ СССР, а именно, с управлением, занимавшимся борьбой с идеологическими диверсиями. Кроме центрального аппарата Совет имел уполномоченных в союзных и автономных республиках, краях и областях.

Полномочия Совета были широкими: предполагали право принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, об открытии

<sup>13</sup> Совет по делам Русской Православной Церкви и Совет по делам религиозных культов, которые были образованы соответственно в 1943 и 1944 гг. См.: Россия. Хроника. С. 572.

<sup>14</sup> РГАНИ Ф. 5. Оп. 62. Д. 37, Л. 154-166.

<sup>15</sup> Одинцов М. И. С. 162.

<sup>16</sup> Русская Православная Церковь в советское время С. 58.

<sup>17</sup> Поспеловский Д. В. С. 336-337.

<sup>18</sup> Маслова И. И. С. 52-65.



и закрытии молитвенных зданий и домов, а также право осуществлять контроль за соблюдением законодательства о культах. Совет проверял деятельность не только религиозных организаций, служителей культов, но и государственных органов, должностных лиц в части соблюдения ими советского законодательства.<sup>19</sup> В этой ситуации Совет в русле государственной политики по отношению к религии осуществлял систему мер по ограничению финансовой деятельности церкви. Эта акция в документах Совета цинично именовалась как «снятие жировых отложений» церкви.

Особым направлением деятельности Совета была «политико-воспитательная работа» с духовенством и изучение его настроений, проповеднической деятельности. Совет осуществлял наблюдение за процессом воспроизводства кадров духовенства и контролировал прием в духовные семинарии. Особый интерес Совета вызывало изучение современного богословия, рецензирование богословских научных трудов и церковной периодической печати.

Ежегодно в документах Совета отмечалось, как минимум, три тенденции. Во-первых, стабильность и рост религиозной обрядности. Согласно среднестатистическим показателям, каждый третий родившийся ребенок был окрещен в Православной Церкви, а каждый второй умерший отпет. Происходил рост крещений детей школьного возраста и совершеннолетних. Этот вид обрядности резко увеличивался среди взрослых. Сельские священники осуществляли еще более активную обрядовую деятельность.<sup>20</sup>

Во-вторых, в документах Совета констатировался рост числа желающих стать семинаристами.<sup>21</sup> Среди абитуриентов высоким оставался процент комсомольцев, были коммунисты. Например, в 1985 году 54 % заявлений принадлежало комсомольцам.<sup>22</sup> Среди абитуриентов Московской и Ленинградской духовных семинарий в 1976-1980 гг. каждый десятый имел высшее или незаконченное высшее (это учителя, инженеры, художники, врачи, экономисты, музыканты), 85 % — среднее — техническое или среднее, лишь 8 % — незаконченное среднее образование. По социальному происхождению каждый второй абитуриент был выходцем из рабочих, каждый пятый из крестьян, каждый десятый из служащих. Из семей церковнослужителей было около 13-20 % абитуриентов.<sup>23</sup>

В-третьих, происходило возрастание потока многочисленных жалоб верующих, направляемых в Совет.<sup>24</sup>

В начале 1980-х гг. В. А. Куроедов, обращаясь в ЦК КПСС с ежегодными отчетами, подчеркивал: «стремление решать сугубо мировоззренческие вопросы административным путем, подменять идеологическую борьбу с религией борьбой с церковью и верующими представляется глубоко ошибочным <...>, многие должностные лица <...>, не считаясь с реальной обстановкой, категорически отклоняют просьбы верующих о регистрации их объединений, считая ее уступкой религии, «минусом» в идеологической работе. Нередко в регистрации отказывают наиболее лояльным, патристически настроенным верующим, что создает напряженность, не способствует делу гражданского воспитания верующих».<sup>25</sup>

В феврале 1987 года председатель Совета К. М. Харчев представил в ЦК КПСС аналитическую записку, которая в условиях гласности подводила итоги многолетнему анализу религиозной ситуации в стране. Председатель Совета подчеркивал, что в этой сфере общественной жизни требуются коррективы. Под влиянием религиозной идеологии и морали остаются, по его подсчетам около 10-20 % населения, преимущественно это честные советские труженики, патриоты своей страны. К. М. Харчев

<sup>19</sup> СП СССР 1965 г. № 25. ст. 221.

<sup>20</sup> Коллекция документов ГА РФ.

<sup>21</sup> ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2956. Л. 41.

<sup>22</sup> ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2956. Л. 85, 105-106.

<sup>23</sup> Подсчитано: ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2956. Л. 85; ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1721. Л. 4.

<sup>24</sup> ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1548. Л. 41-42.

<sup>25</sup> РГАНИ Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 176; Ф. 5. Оп. 89. Д. 82. Л. 41.

не отказывался от идеи борьбы с религией, но главным методом, с его точки зрения, должно было стать активное вовлечение верующих в трудовую и общественную деятельность, выбор таких форм государственного регулирования деятельности церковных организаций, которые не оскорбляли религиозные чувства верующих, не нарушали принципа свободы совести. Но у значительной части партийных и советских работников заметна неприязнь к верующим, стремление ограничить и ущемить их в гражданских правах, в вопросах материального и морального поощрения; у другой части — безразличие и примиренчество к религиозным проявлениям. Председатель Совета критично заметил: «Это две стороны одной и той же медали — попытка кавалерийским наскоком опрокинуть религию, которая будто бы только и держится на «происках попов» и живучести пережитков прошлого». Вывод К. М. Харчева был неутешительным для политического руководства страны: «Все это говорит о том, что возникла реальная опасность ослабления роли и влияния государства в управлении процессами, происходящими в деятельности религиозных объединений и способствующих воспроизводству религиозности населения». Возможными последствия этого могут быть, во-первых, растущий протест верующих, их неуверенность в искренности политики государства в религиозном вопросе. Во-вторых, повод для навязывания мировому общественному мнению «образа СССР как тоталитарного, антидемократического государства», что помешает укреплению авторитета страны на международной арене.<sup>26</sup>

Итак, анализ деятельности Совета по делам религий при Совете Министров СССР показывает, что ее основное содержание определялось политикой государства, которая была нацелена уже не на форсированное вытеснение религии из общественной жизни социалистического государства, а на сдерживание распространения религиозных воззрений.

Предоставляя в ЦК КПСС ежегодные информационные отчеты о состоянии православия и других конфессий, Совет обращал внимание партийно-государственного руководства на развитие основной политической тенденции — усиления лояльности церкви и духовенства. Констатировалось воспроизводство религиозности в новых поколениях, но при этом подчеркивалось, что современный верующий — это гражданин страны, любящий свое Отечество, имеющий право на удовлетворение своих религиозных потребностей. Данный вывод постоянно находил отражение в документах Совета.

Подводя итог, следует отметить, что история взаимоотношений Русской Православной Церкви и советского государства развивалась в направлении от конфронтации к диалогу. Власть, в конечном итоге, официально признала ошибочность курса насильственного искоренения религии из жизни общества, историческую роль церкви в сохранении культурно-исторических ценностей и традиций, морально-нравственных норм поведения.

Несмотря на масштабный комплекс антицерковных ограничительных мероприятий, вопреки государственной политике сохранялась преемственность религиозных традиций. Антирелигиозная кампания отнюдь не содействовала консолидации советского общества в ходе «строительства коммунизма». Напротив, в обществе возникло неодобрение государственно-конфессиональной политики. Усиливался протест духовенства и верующих, выраженный в потоке жалоб. Основная причина перемен в политике государства по отношению к РПЦ — противостояние верующих натиску власти — мирное стояние в вере, приверженность православным традициям.

Возмущение верующих нашло сочувствие среди творческой интеллигенции, осознавшей пагубность уничтожения культурных ценностей как части культурного наследия. И даже должностные лица — представители органа, призванного контролировать и ограничивать деятельность религиозных организаций, Совета по делам религий, в конечном итоге признали недопустимость нарушений прав верующих. Сведения

---

<sup>26</sup> Коллекция документов ГАРФ.

о религиозной ситуации в стране, предоставляемые Советом в высшие инстанции, побуждали власть к переосмыслению отношений с церковью и верующими, кардинальное изменение которых произошло во второй половине 1980-х годов.

Исторический опыт вероисповедной политики изучаемого периода убеждает в утопичности попыток власти вытеснить религию и Церковь из общественной жизни. В постсоветский период Русская Православная Церковь стремится выполнить свою роль в поиске путей становления святынь веры и основ идеологии возрождения России, воссоздания разорванных связей между традиционной православной духовностью и современностью.

## Источники и литература

1. ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1548. Л. 41-42.
2. ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1721. Л. 4.
3. ГАРФ Р-6991. Оп. 6. Д. 2257. Л. 98-99.
4. ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2956. Л. 41, 85, 105-106.
5. РГАНИ Ф. 5, оп. 62, д.37, л.154-166, 176.
6. РГАНИ Ф. 5. Оп. 89. Д. 82. Л. 29-44.
7. РГАСПИ Ф. 556. Оп. 15. Д. 120. Л. 37-39.
8. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. М., 1992.
9. *Бердяев Н.* Духи русской революции // Из глубины. М., 1990. С. 89-90.
10. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
11. *Куроедов В. А.* Религия и церковь в Советском государстве. М., 1981.
12. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 17.
13. *Маслова И. И.* Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965-1991 гг.) // Российская история. 2005. № 6. С. 52-65.
14. *Неизвестная Россия. XX век.* М., 1992.
15. *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М.: ЦИНО, 2002.
16. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
17. *Пушкин А. С.* Заметки по русской истории XVIII в. // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Л.: Наука, 1977-1979.
18. *Россия. Хроника основных событий. IX-XX века.* М.: РОССПЭН, 2002.
19. *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991).* М., 1995. Т. 1.
20. *Собрание постановлений СССР.* 1965.
21. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. 1917-1990. М., 1994.

Н. О. Харламова

## ВАЛЕРИЙ БЕРГИДЕНСКИЙ: АСКЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ПОДВИЖНИКА ВЕСТГОТСКОЙ ИСПАНИИ VII ВЕКА

Среди аскетических подвижников раннего средневековья есть малоизвестный испанский монах-отшельник, который посвятил свою жизнь возвышенному стремлению к духовному совершенству. Мы не найдем упоминаний о нем его современников, хотя литературное наследие его достаточно: сборник сочинений, который свидетельствуют о его глубоком интересе к монашеской жизни. Большая часть его записок представляет собой выписки из аскетического опыта древних подвижников: Павла Фивейского, Антония Великого, Илариона Великого, Кассиана Римлянина, Симеона Столпника и других. Среди них мы обнаруживаем «Послание к бергиденской братии в похвалу блаженнейшей Эгерии», которое включает отрывки из путешествия известной паломницы IV века. Именно эти отрывки помогают идентифицировать паломницу как жительницу римской Испании и являются единственным свидетельством о ней в средневековой литературе. Но есть и оригинальные сочинения Валерия, где он передает свой личный аскетический опыт<sup>1</sup>.

О жизни испанского аскета почти ничего не известно — только то, что он сам о себе сообщает в своем сочинении. Однако витиеватый риторический стиль его писаний позволяет только угадывать конкретные обстоятельства его жизни. Так он пишет, что он родом из Астурии, столицы римской провинции Галасии. По-видимому, он принадлежал к местной знати из древнего романизованного населения Испании или был смешенного происхождения — романо-германского. Принадлежность к догерманскому римскому населению можно усмотреть в самом его имени Валерий — некогда родовое имя знатной римской фамилии, и в его образованности. Его лапынь, хотя и далека от совершенства, тем не менее, стиль его писаний претендует на некоторую изысканность, встречаются даже аллюзии из древних римских поэтов<sup>2</sup>. Также он хорошо знаком с поэтическими творениями своих современников, в частности он цитирует готского епископа Еврения Толедского.

Автобиографические заметки монаха Валерия наиболее интересная часть его литературного наследия. Они состоят из пяти частей, две из которых поэтические: *Eritameron propriae necessitudinis* — Епитамерон о моих скорбях и *Eritameron proprium praefati discriminis* — Епитамерон о моих вышеупомянутых скорбях. *Eritameron* — некий загадочный неологизм автора его собственного изобретения на основе греческих корней, который не поддается переводу<sup>3</sup>. Эти поэтические

*Наталья Олеговна Харламова* — старший преподаватель кафедры древних языков СПбПДА.

<sup>1</sup> Сочинения Валерия Бергиденского сохранились в только в четырех рукописях, каждая из которых дополняет другую.: Мадридская (Т), Алкобага(А), Эскориал (F), Саламанкская (О). Издания: S. Valerii abbatis Opuscula // PL. 87. Col. 417-458. Лучшее критическое издание: M. C. Diaz y Díaz, Valerio del Bierzo. P. 4-458.

<sup>2</sup> Replicatio, 26: ...**antra** tegant et **saxea** protegat **umbra** -: парафраз стиха из Вергилия: **Speluncae**que tegant et **saxea** procubet **umbra** (Vergilius Maro. Georgicon, liber 3, 145): **saxea...** **umbra** — тень, отбрасываемая скалами.

<sup>3</sup> Так он называет и другие свои поэтические произведения, например, *Eritameron de quibusdam admonitionibus vel rogationibus* — нравственные наставления христианам и другие. Причем епитамероны Валерия часто содержат акро- и телестих, указывающие на его авторство и того, для кого они предназначались. Так например, *Eritameron propriae necessitudinis* в акро- и телестихах содержит следующее: VALERI EGEN(I)/ NARRATIONE(S)// SUPERIVS MEMORATO/

творения составлены свободным размером, далеким от каких-либо метрических аналогов классической древности. Но основную часть этого автобиографического собрания составляют три прозаических отрывка. Первый известен как «*Ordo quaerimoniae graefati discriminis*», который можно перевести как «Изложение жалобы по поводу упомянутых скорбей», второй — «*Replicatio sermonum a prima conversione*» — «Возобновление повествования от начала покаяния», и «*Quod de superioribus querimoniis residium sequitur*» — «То, что осталось сказать о предшествующих жалобах». Соответственно в научном обращении приняты сокращенные наименования: «*Ordo quaerimoniae*», «*Replicatio*» и «*Residium*». Уже сами названия этих заметок вызывают удивление. Свидетельствуют ли они о мрачном меланхолическом характере автора, склонного к рефлексии и злопамятству, как это принято считать в немногочисленных исследованиях<sup>4</sup>, посвященных вестготскому аскету, или подразумевают некий тайный смысл? Один из последних по времени исследователей творчества монаха Валерия Рогер Коллинз<sup>5</sup> считает, что автор этого скорбного повествования был несправедливо и незаслуженно обойден современной наукой и неправильно понят. Коллинз обратил внимание на то, что терминологию, которая используется в этих названиях, можно отнести к судебной практике. И предлагает видеть в первом заголовке аналог судебного искового заявления, второй заголовок «*Replicatio*» в средневековой судебной практике представляет ответ на возражение ответчика, «*Residium*» — заключительное слово со стороны истца<sup>6</sup>. Если принять эту гипотезу и рассматривать заметки Валерия как судебную жалобу, то напрашивается вопрос, кто является ответчиком по этому исковому заявлению и о какой тяжбе идет речь. Ответчик, по мнению исследователя, это диавол и те из людей, которые действуют по его наущению, преследуя Валерия в его стремлении к уединенной жизни и спасению<sup>7</sup>. Тогда тяжба с ответчиком подразумевает грядущий Страшный Суд. Такой взгляд взводит сочинения Валерия в разряд экстраординарных аскетических писаний, а сам автор предстает не как зануда и брюзга, а как истинный воин Христов. Нельзя не поблагодарить исследователя за такое вдумчивое отношение к тексту средневекового автора, который сумел раскрыть истинный замысел аскета. Оригинальность и новаторство во всем присущи писаниям Валерия. Это единственный после бл. Августина опыт автобиографического повествования монаха, написанный со всей искренностью и драматизмом. Эти записки субъективны и сугубо личные.

Приступая к изложению предпринятого им подвига, Валерий весьма поэтически описывает причины своего ухода от мира в первом своем «*Епитамероне*»:

Некогда я задыхался в этих ужасных волнах нечистой реки текущего века  
И среди них я увидел берег прекрасный покоя и тишины.<sup>8</sup>

(*Epitamerone propriae necessitudinis*)

Не менее поэтично он излагает переворот, совершившийся в его сознании в «*Ordo quaerimoniae*»:

«Когда во времена моей юности я, недостойный грешник, уроженец провинции Астурии предавался мирским недозволительным шалостям, гоняясь за мирской выгодой, в сумерках низменного века устремлялся к бесполезным наукам и в заботе об этих вещах сделался расслабленным, тогда внезапно по милости Божией пробудилось во мне желание обрести основы святой религии. Продвигаясь

---

PATRI NOSRTO DONA DEO, что означает ВАЛЕРИЯ УБОГОГО ПОВЕСТВОВАНИЕ ПРИСНОПОМИНАЕМОМУ ОTCY НАШЕМУ (настоятелю?) ДАР БОГУ.

<sup>4</sup> Bruyne D. de. P. 1-10; C. M. Aherne. P. 69-159.

<sup>5</sup> Collins R. P. 422-442.

<sup>6</sup> Ibid. P. 432-433.

<sup>7</sup> Ibid. P. 434.

<sup>8</sup> Здесь и далее перевод наш — Н. Х.

по бурному морю века сего, как бы странствуя на корабле, я приблизился к берегам Комплуденского монастыря<sup>9</sup>, горя огнем безмерного желания пристать к нему. Напуганный страхом грядущего Суда, я чаял, через путь покаяния, наконец, прикоснуться к свету истины, но, носимый течениями мирского моря и часто жестоко гонимый дьявольскими ужасными порывами бури, я не мог достичь желанной пристани» (1).

Хотя витиеватый стиль дает мало информации о конкретных обстоятельствах жизни будущего отшельника, можно заключить, что, беспечно предаваясь радостям жизни, молодой человек утратил смысл жизни, пытался обрести его в занятиях светскими науками, но и это не смогло утолить его жажду духовного совершенства. Он не указывает на какие-либо неудачи или разочарования вследствие каких-то внешних обстоятельств, заставивших пересмотреть его свою жизнь. Занятия науками и хорошее образование, полученное в юности, позволило ему впоследствии употребить свои знания в его литературной деятельности. Остается открытым вопрос, кто руководил его духовной жизнью и благословил на отшельническую жизнь. Сам он начало своего отшельнического пути описывает так: «Побуждаемый необходимостью, я убежал в безлюдную пустыню на границе между городом Астурия и Кастра Петри. В соответствии с черствостью моего сердца я отыскал каменистое место, освященное Богом, расположенное на вершине горы необычайной высоты. И было это место пустынно, без признаков какого бы то ни было людского жилища, безводное и потому угрюмое из-за неспособности ничего родить, почти не имеющего почвы. Это было место, которое весной не оживляется цветущими рощами, где не увидишь изобилия зелени, место, отовсюду открытое всем ветрам, когда приключается сильная буря, и где всегда пребывает непереносимая жестокая стужа» (2)<sup>10</sup>.

Здесь он провел несколько лет, подвизаясь в подвиге, но не обрел покоя. Уже с четвертой главы начинается *ordo quaerimoniae* (исковое заявление), предъявляемое им к врагу рода человеческого, который его неотступно преследовал. Вначале тот смущал его помыслами (4), затем он выбрал своим орудием упомянутого псевдосвященника (*pseudosacerdos*) Флайана (5-6), наконец, он подвергался многократно нападениям разбойников. В тяжелом состоянии полумёртвого его перенесли некие христиане в поместье вблизи места его подвига (7), где он продолжал вести уединенный образ жизни. «Но завистливый недруг, очень древний враг, который пытается неустанными нападками, побуждаемый завистливым змеем злобы своей с помощью бесчисленного множества старых ухищрений воспрепятствовать благочестивым трудам, стал, сначала нападая в ночных сумерках звуком жуткого голоса, неустанно распространять вокруг меня ужасный грохот, чтобы вынудить меня перепуганного страхом уйти, ничего не добившись. Но когда он понял, что не может поколебать меня, надеющегося на силу Господа, своими устрашениями, поднявшись снова с невероятной жестокой яростью, подстрекая служителей своих, стал с неутомимым постоянством еще более ожесточенно нападать на меня. Примерно год или более яростно сражаясь со мной, он не отступал от желания совершенно погубить меня» (9). Следующее ухищрение врага заключалось в том, что тот внушил хозяину поместья Рикимиру разрушить жилище отшельника и построить церковь, да бы Валерий стал в ней священником: «Несомненно, по внушению неотступного врага в соответствии с лукавым замыслом он выбрал меня, чтобы рукоположить в пресвитеры для верной гибели, как плененного мирскими соблазнами и обогащенного множеством обильных приношений» (10). Далее он обосновывает свой страх стать священником боязнью быть захваченным духом стяжательства и утратой блаженного уединения» (10-11). Планам этим не было дано осуществиться. Едва приступив к задуманному делу, Рикомир внезапно скончался. (12).

<sup>9</sup> Комплуденский монастырь — первый монастырь, основанный св. Фруктуозом из Браги в 40 км от Астурии.

<sup>10</sup> Горная Астурия расположена на самом западе Пиренейского полуострова, это была наиболее пустынное и малозаселённое место в Испании — испанская Фиваида.

Следующее испытание — это притеснения со стороны некоего Юста, рукоположенного в пресвитеры, «выбранный ни за что другое, кроме как за то, что из-за безумного легкомыслия ради веселой шутки и дерзких насмешек совершал различные сумасбродства, а также, услаждаясь искусством, увлекался музыкальными и песенными состязаниями» (13). Валерий в ярких красках подробно повествует об изощренных издевательствах этого Юста, который, наконец, «настолько воспылал слепой ненавистью, заблудший и воспламеняемый огнем нечестивой зависти, что не щадил меня перед священным алтарем и там меня расстроенного тяжкими оскорблениями в безумии на глазах многих пытался зарезать ножом, но я был спасен вмешательством братьев» (15). Все это происходило в том же поместье, уже после смерти Рикомира. Затем на голову отшельника обрушилось еще одно несчастье. Царский гнев лишил его покровителей, их дом был разорен, и сам Валерий остался без всякой поддержки (17).

Так прошли первые двадцать лет его подвижнической жизни. Валерий ушел в монастырь, основанный святым Фруктуозом, и поселился в уединенной келье, некогда построенной для себя святым основателем. Здесь продолжались козни врага, который «нападая со страшным яростным шумом, причинял мне непрестанно множество злейших и изощренных искушений. Наконец, когда я молился или лежал, опустив голову, я непрерывно ощущал ноздрями своими отвратительное и непереносимо ужасное зловоние из глубин преисподней» (19). Затем он подвергся гонениям со стороны монахов и настоятелей монастыря, к тому же непогодой (это тоже, конечно, были происки все того-же противника) его уединенная хижина была повреждена (20-26). Так в искушениях в этом месте прошло еще двадцать лет.

В конце этой части своих заметок Валерий обосновывает, что именно заставило его взяться за перо: «не легкомыслие тщеславия побудило меня сделать достойным гласности изложенное, но, чтобы стало открыто всем, кто желает обратиться к Господу и святой религии, сколько будет опасных преград от враждебного завистника и преследователя, и ревнивой, ужасной разного рода извращенности порочных людей, и как сталкивается в постоянной борьбе тот, кто решил овладеть славной победой, чтобы продолжительность изнурительной борьбы не породила бы оцепенение и безысходное сомнение, но в страхе перед Господом и Судом Его и в надежде на жизнь вечную действительно укрепляло бы его вплоть до самого конца» (27). Валерий, подвизавшийся со всей непреклонностью сорок лет, желал оставить свои записи для поддержки тех, кто решит следовать его примеру.

Следующая прозаическая часть его автобиографического наследия «*Replicatio*» излагает те же события его жизни, но под другим углом зрения. Если в первой части он в основном говорит об искушениях и преследовании со стороны людей, то во втором сочинении помимо ярких эпизодов искушений от дьявола (10, 11), Валерий рассказывает о своих любимых учениках, утешениях и чудесах, посланных ему от Бога. С великой скорбью он повествует о смерти двух своих любимых учеников. Один юноша, который остался помогать ему в суровое зимнее время, не выдержав холода и бурь, умер: «вместе нас захватила огромное количество снега и жестокие порывы ветров. Бедняжка, он умер, когда наступила острая нужда. Я же несколько дней оставался возле его бездыханного мертвого тела, пораженный близостью смерти и ее неотвратимостью» (9). Другой по имени Иоанн был убит разбойниками прямо в храме (23). Здесь можно найти также поучительный рассказ об одном из его учеников, который возгордился и, удалившись в затвор, не выдержал нападений от врага, и ушел (14-22).

Характерная черта вестготского аскета — видеть во всех превратностях жизни происки дьявола, который всячески стремится помешать его спасению. Поэтому и людей, досаждавших ему, он воспринимает как проводников его воли. В описаниях двух, наиболее враждебно настроенных, недругов он не скупится на нелюбезные эпитеты. Так пресвитер Флайн появился специально для того чтобы доставлять неприятности Валерию: «Когда же он пришел в ту пору в это место необыкновенно безобразный видом, как написано:

мрачный, взбешенный, как свирепый зверь, он пришел в то место более ради поругания и для моего ниспровержения, чем для того, чтобы сплести умиротворение любви, сострадания и милости»<sup>12</sup>. В еще более сильных выражениях описывается упоминаемый выше пресвитер Юст, которого Валерий порицал за веселый нрав и распущенный образ жизни: «Росточка он был совсем ничтожно малого, отвратительный видом, цветом кожи варварской национальности эфиопов, и, будучи нечистый видом снаружи — с кожей черной как смола, в глубине же сердца был чернее ворона, телом же мал, но обилен преступными злодеяниями»<sup>13</sup>. Такие описания могли бы показаться предосудительными, если бы не искренняя, почти детская, убежденность отшельника в том, что все его недруги — слуги врага рода человеческого.

Наиболее спорной частью его записок считается «Residium». Есть мнение, учитывая краткость этой части, что она осталась незавершенной — она содержит только 6 глав.<sup>14</sup> Трудно понять замысел заключительного повествования. Скорее всего, здесь должны были рассматриваться отношения между отшельником-аскетом и внешним миром. Некий Фирмин упрекал Валерия за его открытый образ жизни, что он не уклонялся от людей и принимал от них подаяние. «Я же, — говорит Валерий, — между двумя видами любви — внутренней и внешней буду помнить, всегда соблюдая, высказывание апостола Павла: «Всею я стал всем, чтобы приобрести всех»<sup>15</sup>. К этому вкратце я немного прибавлю из отеческого догмата» (4).

Далее излагается история Арсения Великого<sup>16</sup>, который, по версии Валерия, отказался принять епископа, но вынужден был беседовать с римской матроной, приехавшей издалека: «И так случилось, что тот, который прежде не удостоил принять епископа, после, по воле Господней, принял с любовью, хотя и против воли, верующую женщину» (6). Изложение Валерия отличается от жития Арсения Великого: епископа он все-таки принимает, а поступком женщины, вынудившей его с ней говорить, был крайне недоволен<sup>17</sup>. Сознательно ли Валерий искажил этот рассказ? Разумеется, нет! Скорее всего, он его перелагал по памяти, и, возможно, память ему изменила, или имел не дошедший до нас вариант жития этого подвижника.

Завершается эта часть и, следовательно, все повествование следующими неожиданными для Валерия словами: «на будущем Суде Господь взыщет ни место, закрытое или открытое, ни монастырь, ни поместье, ни деревню, ни одежду или пол, но каждому по-отдельности по делам его воздаст» (6).

Итак, сорок лет уединенной жизни привели Валерия к парадоксальному заключению, что в итоге для спасения и оправдания на Страшном Суде важны ни обстоятельства жизни, ни место и даже не монашеский подвиг, а деятельная любовь.

Собственно, этому открытию и посвящена эта часть, которую, можно рассматривать как заключение или эпилог, вполне законченный и, несомненно, важный для автора.

Аскетический опыт вестготского монаха Валерия является ярким документом своего времени, показывающим пламенное желание автора следовать по пути совершенства, подражая аскетам древности. Насколько удалось ему преуспеть на этом пути, не нам судить. Психологический портрет Валерия Бергиденского предвосхищает многих аскетов и проповедников средневекового запада — суровых, чурающихся всякого услаждения и веселья. Также в записках Валерия проглядывают черты

<sup>11</sup> Строчка из стихотворения епископа Евгения Толедского: *Eugenii Carmina* // MGH. AA. *Berolini*, 1905. Т. 14. Р. 231–270.

<sup>12</sup> *Ordo quaerimoniae*, 6.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 13

<sup>14</sup> Collins R. Р. 434.

<sup>15</sup> IКоринф. 9, 22.

<sup>16</sup> Египетский пустынный IV в.

<sup>17</sup> Упомянутый эпизод есть в «*Apophthegmata Patrum*» — сборник изречений отцов-пустытников раннего христианства.



характерные впоследствии для мировоззрения человека средневековой католической Европы, которому была присуща чрезмерная боязнь диавольских козней, откуда позднее возникает охота на ведьм и деятельность инквизиции, причем с особым размахом и ожесточением именно — в Испании. Тем не менее мы видим в вестготском отшельнике человека, который более сорока лет подвизался в самых суровых условиях, при этом он не отступил от избранного пути. Жизнь его была наполнена молитвой и интеллектуальными трудами. Он много читал, делал выписки, перелагал для братии монастыря аскетический опыт древних египетских аскетов (возможно, он знал греческий язык и переводил непосредственно с оригинала — это требует дополнительного исследования). Годы подвижнической жизни и пережитые скорби изменили характер Валерия. Если в начале пути, это суровый мрачноватый отшельник, то в конце жизни мы видим просветленного человека с радостью и благодарностью устремленного к Господу, получившего на склоне лет успокоение и утешение. В этой связи знаменательными оказываются заключительные слова повествования монаха Валерия с призывом к добрым делам и любви. Мы же со своей стороны, можем сказать, что Валерию Бергиденскому и его наследию не очень посчастливилось в дальнейшем. Вскоре после его смерти (в последнюю декаду VII века), вестготское королевство в Испании под натиском вторгшихся на Пиренейский полуостров арабов, перестало существовать (около 711 г.). Монастыри пришли в запустение, по-видимому, рассеялись и ученики Валерия. Этим, скорее всего, объясняется, отсутствие каких-либо свидетельств о нем современников и его учеников. В католической церкви Валерий Бергиденский почитается, как святой: память 21 февраля.

## Источники и литература

### Источники

1. S. Valerii abbatis Opuscula // J-P. Migne. PL. 87. 1863. Col. 417-458.
2. Díaz y Díaz M. C. Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo. Ed. in R. Fernández Pousa. San Valerio. Obras. Madrid, 1942. P. 158-194.
3. Díaz y Díaz. M. C. Un nuevo códice de Valerio del Bierzo // Hispania Sacra IV. 1951. P. 133-146.
4. Díaz y Díaz, M. C. Valerio del Bierzo: su persona, su obra // Col. Fuentes y Estudios de H. Leonesa. 2006. № 111. P. 4-458.

### Литература

5. Зайцев Д. В. Валерий Бергиденский // ПЭ. Т. 6. С. 533.
6. Aherne C. M. Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period. Wash., 1949. P. 69-159.
7. Bruyne D. de. L' heritage littéraire de l'abbé Saint Valère // Revue Benedictine XXXII. 1920. P. 1-10.
8. Collins Rogerius. The "Autobiographical" Works of Valerius of Bierzo: their Structure and Purpose // Los Visigodos: historia y civilización, A. González Blanco, Murcia: Universitas Murcensis. 1986. P. 425-442.

А. Ю. Дворниченко

## ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ И РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ТРУДАХ ИСТОРИКОВ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Данный доклад никак не претендует на более или менее полное освещение темы. Речь скорее идёт о попытке наметить программу изучения важнейшей и актуальнейшей проблематики. На фоне довольно интенсивного изучения церковными и светскими историками церковной жизни в период великой российской экспатриации<sup>1</sup> работы, посвященные историографии Православия и Церкви, являются отдельными научными эпизодами. Более того, отдельных трудов подобного рода и вовсе нет. Есть только сюжеты в книгах о русских историках<sup>2</sup>. Характерно, что В. Т. Пашуто в известной, весьма информативной книге, которая вышла уже после его смерти, рассуждая о темах, которым посвящали свои труды русские историки, обозначенную проблематику даже не заметил<sup>3</sup>.

Это очень плохо и с научно-эвристической, и с патриотической точек зрения. Ведь русская экспатриация — феномен великого духовного горения. По словам выдающегося юриста Е. В. Спекторского, русские ученые уезжали с пустыми руками, но с горячим сердцем; они не имели с собой сундуков с ценностями, лишь святую лампаду русского духа. В эмиграции Православие и Церковь для многих были той опорой, которая помогала выжить, не сломаться, несмотря на неимоверные трудности, которые пришлось испытать нашим интеллектуалам, лишенным отечества. Русские историки тянулись к иерархам, стремясь к общению с ними. Характерен в этом плане пример Г. В. Вернадского, который тесно общался с иерархами и в Крыму, и в Константинополе и в дальнейших своих странствованиях в эмиграции. В круг его общения входило несколько выдающихся русских иерархов: Антоний (Храповицкий), Анастасий Грибановский, Платон (Рождественский) и ряд других<sup>4</sup>. Общение с иерархами обогащало историка. Это же можно сказать и о многих других деятелях исторического цеха. Не случайно М. В. Зызыкин в предисловии к своей величественной книге с благодарностью перечислял иерархов, «духовных отцов книги», оказавших мощную духовную поддержку<sup>5</sup>.

Православие буквально пронизывало жизнь и деятельность многих историков, что хорошо видно на примере того же Г. В. Вернадского. В Праге, он (правда недолго) входит в состав Православного Братства Св. Софии Премудрости Божией. Зато долгие годы был душой Семинария им. Н. П. Кондакова. Уместно тут вспомнить о том, что Семинарий ставил перед собой цель изучения археологии и византиноведения, при этом под «археологией» подразумевался, прежде всего, тот круг тем, который лучше было бы назвать христианскими древностями или христианской культурой.

А. Ю. Дворниченко — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России с древнейших времен до XX в. СПбГУ.

<sup>1</sup> За неимением места я не буду приводить эти работы. Впрочем, идеализировать ситуацию и здесь не стоит: церковная жизнь Русского зарубежья изучена далеко неравномерно, тем более, что она отличалась разной степенью интенсивности в разных регионах и в разные периоды. Одно дело Прага и Белград до Второй мировой войны и совсем другое дело, например, жизнь в США, где, благодаря местным условиям, русская диаспора никогда не была такой сплоченной и концентрированной, как в Европе.

<sup>2</sup> Антощенко А. В.; Pax Rossica.; Дворниченко А. Ю. Русский историк.

<sup>3</sup> Пашуто В. Т. С. 83–103.

<sup>4</sup> Дворниченко А. Ю. Русский историк. С. 98–102, 120–121.

<sup>5</sup> Зызыкин М. В. С. 3.

Под «византиноведением» подразумевали, в основном, византийское церковное искусство — как изобразительное, так и архитектура, а также искусство сопредельных с Византией православных стран<sup>6</sup>. Здесь же, в Праге существовал и мощный русский эмигрантский православный приход во главе с известным архиеп. Сергием (Королевым).

Вернадский был далеко не оригинален: где формировались русские диаспоры, там создавались общественные организации и учебные заведения, с которыми начинали сотрудничать историки, как, впрочем, и другие специалисты. Эти специалисты вели при этом и мощную работу в области церковной теории. А. В. Карташев вместе с прот. В. Зеньковским и епископом Вассианом (Безобразовым) создал при церкви св. Александра Невского в Париже «Русское христианское студенческое движение». Он же принял активнейшее участие в деятельности Института русской православной теологии в Париже (l'Institut Theologique Orthodoxe Russe a Paris). Степень доктора церковных наук он получил за сочинение «Ветхозаветная библейская критика» (1947), а его известная книга «Воссоздание Святой Руси» (1956) — это, по сути дела, программа «новой христианизации».

Возникали общества и в связи с таким ярким феноменом русской религии и культуры, как икона. Крупная организация «Икона» возникла в Париже. Она первоначально была занята популяризацией древнерусской иконы и старого религиозного быта, потом на её основе сформировался кружок искусствоведов и реставраторов. Большинство из них были связаны с Высшей богословской школой при Свято-Сергиевом подворье в Париже. Здесь появилась на свет и иконописная артель, которая создавала иконы для храмов, строившихся в русских диаспорах<sup>7</sup>.

Королевство сербов, хорватов и словенцев (Королевство СХС, с 1929 г. — Королевство Югославия) стало духовной основой всей русской эмиграции. Как известно, здесь была учреждена новая организационная структура — Архиерейский синод во главе с тем же митрополитом Антонием (находился в г. Сремские Карловцы). Здесь было ни много ни мало — 8 русских православных церковных приходов! В Югославии активной философской и религиозно-просветительской деятельностью занимались духовные братства (Серафима Саровского, Иоанна Кронштадтского, св. князя Владимира и др). На основе братств здесь тоже сформировалось русское студенческое христианское движение<sup>8</sup>. Историки активно во всём участвовали. К 950-летию Крещения Руси были приурочены торжественные мероприятия и выпущены «Владимирский сборник» и «Сборник в память Святого Равноапостольного Князя Владимира». Количество этих примеров можно было бы умножить, но для целей нашего доклада и этого достаточно.

Ясно, при такой вовлечённости в церковную жизнь, при таком активном участии в обучении русской эмигрантской молодежи, историки не могли не уделять пристальное внимание истории Православия и Русской Церкви. К тому же целые направления российской общественной мысли в эмиграции рождались из религиозного горения их создателей. Например, знаменитое теперь евразийство. Нельзя удержаться от цитаты из письма одного из отцов-основателей этого течения Вернадского: «Программа и тактика евразийства потому только и может быть жизненно эластична и почти безбоязненно оппортунистична, что в основе лежит незыблемая твердыня православия. Это то кольцо, держась за которое, можно землю перевернуть»<sup>9</sup>. Впрочем, о том, что одной из главных опор евразийства было православие, уже давно известно в исторической науке.

Для целей грядущего большого исследования представляется необходимым как-то, хотя бы условно, классифицировать работы историков, занимавшихся интересующими нас сейчас проблемами и окинуть их пусть беглым, но взглядом.

<sup>6</sup> Дворниченко А. Ю. Русский историк. С. 155.

<sup>7</sup> Общество «Икона» в Париже.

<sup>8</sup> Арсеньев А. Б.; Шкаровский М. В.

<sup>9</sup> ВАР. GVP. В. 10. Г. В. Вернадский — П. П. Сувчинскому. 26 октября 1926 г.

Прежде всего, надо назвать тех историков, для которых история Православия и Церкви стала основным научным занятием, делом их жизни. Здесь, прежде всего надо вспомнить уже упоминавшегося А. В. Карташева<sup>10</sup>. Содержательная глава «Национально-теократическая концепция “Святой Руси” А. В. Карташева» в книге А. В. Антощенко (правда, не содержащая архивных материалов)<sup>11</sup> явно не исчерпала тему, которую ещё предстоит подвергнуть глубокому анализу, найти место Карташева в развитии науки о Церкви в России.

Причислим к этому светлomu ряду прекрасных учёных и тоже уже упоминавшегося М. В. Зызыкина. В литературе отмечалось, что его трехтомное исследование выполнено в рамках церковной традиции, причем, целый том посвящен изучению такого явления, как симфония<sup>12</sup>. Однако, какое место это сочинение занимает в «никониаде», как соотносится с многочисленными сочинениями знаменитого Н. Ф. Каптерева — все это остается за «научными скобками».

Близки по «степени занятости» в области церковной тематики и такие исследователи, как прот. Г. Флоровский с его ставшим уже классикой сочинением<sup>13</sup> и С. А. Зеньковский с его ставшей тоже классической книгой о раннем старообрядчестве, в которой впервые ясно показано, что «русский церковный раскол семнадцатого века не был результатом случайных столкновений, неудачных действий нескольких лиц или одного идеологического конфликта»<sup>14</sup>. Конечно же, Г. П. Федотов<sup>15</sup> с его блестящими исследованиями о русской святости, о русском духовном стихе и др. При этом в воззрениях Карташева и Федотова выявились существенные различия. Если первый наблюдал «симфонию» государства и церкви в московский период, то второй упор делал не на монархический принцип, а на христианский демократизм. Были и серьезные различия в восприятии русским народом христианства вообще<sup>16</sup>. Православных сюжетов касался и А. В. Флоровский. Нашли они отражение и в работах В. А. и Н. В. Рязановских, присутствие их в трудах К. И. Зайцева вполне естественно: будучи в эмиграции с 1920 г. он трудился приват-доцентом, затем профессором Русского юридического факультета в Праге и Педагогического института в Харбине, был профессором политэкономии в том же Харбине. В 1949 г. принял монашеский постриг и священнический сан, был профессором пастырского богословия и русской литературы в Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (США). Коллега Федотова по Петербургскому университету Л. П. Карсавин, прежде всего, медиевист, но ведь он даже подготовил учебник для русской семинарии: «Святые отцы и учителя церкви — раскрытие православия в их творениях»<sup>17</sup>.

Были и менее вовлеченные в церковно-православную тематику историки, но отдавшие серьезную дань этой тематике. Среди них А. В. Соловьев, чьи статьи по русской истории и общественной мысли оставались «практически вне сферы научного внимания»<sup>18</sup>. Между тем, кто ещё так красиво и глубоко сформулировал идеал «Святой Руси»: «... мечта о царстве, которое в несовершенство форм земного государства влагает наибольшую полноту религиозного содержания, руководствуясь началами истинной веры и благочестия»<sup>19</sup>. Вообще, как подметила Е. А. Бондарева, тема «идеала Святой Руси» эмигрантами разрабатывалась весьма подробно: если Соловьёв переводит разговор в плоскость этическую, то Карташев подробнее останавливается на политическом компоненте идеала Святой Руси<sup>20</sup>.

<sup>10</sup> См. о нем: Общественная мысль Русского зарубежья. С. 331–335; Антощенко А. В. С. 227–272.

<sup>11</sup> Антощенко А. В.

<sup>12</sup> Лобачев С. В. С. 273.

<sup>13</sup> Флоровский Г. В.

<sup>14</sup> Зеньковский С. С. 486.

<sup>15</sup> Антощенко А. В. С. 273–360.

<sup>16</sup> Там же. С. 336, 342.

<sup>17</sup> Общественная мысль Русского зарубежья... С. 327

<sup>18</sup> Бондарева Е. А. С. 228.

<sup>19</sup> Соловьёв А. В. С. 93.

<sup>20</sup> Pax Rossica... С. 109.

Это можно сказать и о «государстве правды» М. В. Шахматова, который точно указал идеал летописцев Древней Руси: «не новое рационалистическое построение, а истина неизменная, изначально уже данная Богом в Св. Писании и непрестанно раскрываемая для людей его изучением и действием промысла Божия в истории»<sup>21</sup>. Свой статьи на эту тему Шахматов публиковал в «Евразийском временнике» в 1923–1925 гг. Работы эти, как и более известные сочинения Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, С. Г. Пушкарёва, впечатляют не только вниманием к истории Православия и Церкви, но и глубоким пониманием политического *modus vivendi* молодого тогда ещё российского средневекового государства.

Особого внимания и в то же время особой методикой требуют работы тех, кто оставил нам «общие» истории России. И здесь эмигрантский подход к русской истории выглядит гораздо более приемлемым, чем те «истории», которые создавались в СССР. Это и неудивительно, ведь «время безбожия», которое пришло в Россию, во многом деформировало адекватное восприятие отечественной истории.

История Православия и Русской Церкви нашли достойное место в курсе русской истории, написанном выдающимся питомцем Петербургской исторической школы Е. Ф. Шмурло в первой половине 30-х гг. При этом творческой манере Шмурло присуще отсутствие страха перед какими-либо спорными и противоречивыми проблемами. Более того, он постоянно сталкивает между собой различные мнения и суждения<sup>22</sup>. Стремление всесторонне осветить сложные и дискуссионные проблемы особенно наглядно заметно в специальном томе, где рассмотрены многие «спорные и невыясненные вопросы»<sup>23</sup>. От глаза историка не укрылись и подобные вопросы, связанные с историей Церкви: о происхождении Стоглава, какой национальности был митрополит Киприан, как возникло на Руси патриаршество, как оформилась автокефальность Московской митрополии и многие другие.

Роль Церкви рельефно вылеплена в одном из лучших в научной и учебной литературе обзоров русской истории, принадлежащем перу С. Г. Пушкарева. Уже в эпоху Киевской Руси он видит определяющее значение Православия и Церкви, внимательно прослеживает их влияние на политическую жизнь, прежде всего, в качестве примиряющего и объединяющего фактора. Он показывает также их воздействие в плане смягчения древних форм рабства, совершенствования экономики, яркими красками рисует «христианское просвещение на Руси»<sup>24</sup>.

Самым крупным историком Русского зарубежья был Г. В. Вернадский. Вычленив интересующую нас тему в его творчестве достаточно просто, однако, не столь просто проанализировать его концепцию. Несмотря на то, что вполне можно говорить о единстве и цельности оной, его взгляды переживали определённую эволюцию, видоизменялись. Во многом вопреки своему воспитанию, со временем он стал глубоко религиозным человеком. Однако с юношеской поры был тверд в своем убеждении, что Церковь не должна сливаться с государством, должна занимать самостоятельную позицию. Такой подход нашел воплощение не столько в его конкретных делах, которых было не так много (разве что участие в известном Карловацком соборе РПЦЗ), сколько в его научной работе, в его концепции русской истории.

В ранний период своего творчества Вернадский смотрел на историю России сквозь призму евразийства. Первая статья была посвящена «соединению церковью» и помещена в сборнике «Россия и латинство»<sup>25</sup>, в которой он резко критиковал все попытки объединения православной и католической церковей. К стати, мне удалось выяснить, что подобных взглядов он продолжал придерживаться и в период пребывания в США. Высказанная в исторической литературе идея о том, что «проживание

<sup>21</sup> Шахматов М. В. С. 21.

<sup>22</sup> Шмурло Е. Ф. Курс русской истории. В 3-х тт. 1999.

<sup>23</sup> Шмурло Е. Ф. Курс русской истории. Спорные и невыясненные вопросы.

<sup>24</sup> Пушкарев С. Г. С. 33–38.

<sup>25</sup> Вернадский Г. В. «Соединение церковей».

в толерантной Америке» привило историку «толерантность» и в вопросе объединения церквей, не выдерживает критики.

Тема борьбы православия и латинства стала главной и в следующей статье Вернадского «Два подвига св. Александра Невского»<sup>26</sup>. Эту статью (как и последующие) в последнее время столько раз обсуждали, что это избавляет меня от необходимости очередного анализа. Отмечу только, что церковные мотивы становятся ведущими и в статье, посвященной монгольскому игу<sup>27</sup>. Роль и значение православия, наряду с некоторыми другими признаками лежат в основе периодизации русской истории и в первой книге исследователя — «Начертание русской истории». То же самое можно сказать и о двух других первых книгах: «Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени» (1934) и «Звенья русской культуры» (1938).

Хочу обратить внимание на другой, менее известный момент. В то же время, когда Вернадский стал одним из создателей евразийства, он увлекся и византиноведением. Одно время даже хотел стать византинистом, однако интерес к русской истории пересилил. Но знакомство с византийской историей сыграло огромную роль в постижении истории российской. Подобно Зызыкину, Вернадский, большой поклонник симфонии, в пражский период своего творчества выводил её от самой Эпанагоги, которую хорошо изучил и установил её связи с российской религиозной мыслью<sup>28</sup>. Он обратился к изучению взаимоотношений императорской и патриаршей власти в Византии, которые в дальнейшем весьма повлияли на отношения церковной и светской власти в России. Важнейший вывод, который следовал из этих наблюдений не только над Эпанагогой, но и Обзорением царских книг, и Синтагмой Матфея Властаря, тот, что «человеческое общество есть как бы одно тело с двумя главами — Царем и Патриархом».

Уже тогда историк связывал эти свои наблюдения с российской историей XVII в. Характерно, что тема церковно-государственных отношений стала для Вернадского, что называется, сквозной, сопровождала его всю его научную жизнь. К тому же он всю жизнь интересовался историей Раскола. Скорее всего, историк замыслил большую работу об этом удивительном явлении русской истории: есть кое-какие сведения об этом, но выполнить ее не успел. Вернадский всегда интересовался жизнью и патриарха Никона. Это вполне закономерно. В патриархе, его «деле», его отношениях с царём — своего рода квинтэссенция всей политической и религиозной истории России и не только XVII столетия. Тема лежала в русле интересов историка, была непосредственно связана с его восприятием истории церкви, её взаимоотношений с государством. Вернадский решил опубликовать «Возражение, или Разорение смиренного Никона» — сочинение, которое насчитывает почти тысячу листов.

В 1658 г. Никон уединился в Воскресенский монастырь. В 1662 г. «дело Никона» приобрело новый оборот: в Москву приехал митрополит из Газы — Паисий Лигарид — ловкий и хитрый царедворец. Он не только предложил царю судить мятежного патриарха, но составил «отписку» к боярину С. Л. Стрешневу, где в виде ответа на «тридцать вопросов», которые якобы задавал боярин, интриган осуждал патриарха и оправдывал действия царя. Именно ответом на эту «отписку» и стало яростное «Возражение» Никона, основной мыслью которого было превосходство духовной власти над светской. На основании изучения этого документа Вернадский понял, что главным делом своей жизни Никон считал не реформу церкви, а защиту интересов церкви от вмешательства государственной власти<sup>29</sup>. Историку импонировало то, что своё мнение патриарх выразил с большой прямотой и неустрашимостью<sup>30</sup>.

Работу по изданию интереснейшего и ценнейшего источника Вернадский запланировал выполнить с помощью опытного филолога, который должен был провести

<sup>26</sup> Вернадский Г. В. Два подвига св. Александра Невского.

<sup>27</sup> Вернадский Г. В. Монгольское иго. С. 153–164.

<sup>28</sup> Дворниченко А. Ю. Византийско-русско-крымские. С. 94–105.

<sup>29</sup> ВАР. GVP. В. 99. Ф. Патриарх Никон о церкви и государстве.

<sup>30</sup> ВАР. GVP. В. 100. Ф. 4.

филологический анализ и возможно транскрибировать и отредактировать текст. Сам же историк собирался написать описание манускрипта, дать сведения о предшествующих публикациях и историческое «Введение». Здесь ему помог старый знакомый Р. О. Якобсон. Он не только договорился об издании текста в Голландии, но попросил свою ученицу Валерию Бенедиктовну Тумину (*miss Valerie Tumins*) выступить в роли филолога. С изданием книги возникли трудности, она была издана уже после смерти создателя, в начале 80-х годов XX века и уже органически вошла в историографический контекст<sup>31</sup>.

Творчество Г. В. Вернадского — это широчайшая панорама истории Православия и Русской Церкви на протяжении нескольких веков. Это относится в первую очередь к древнейшему периоду русской истории. Вернадский, пожалуй, единственный историк, который посвятил древней эпохе целых три тома. Если в томе, посвященном седой древности<sup>32</sup>, историк лишь успевает показать, как христианство проникает на территорию будущей России (хотя и тут у него масса интересных наблюдений и гипотез), то в своей «Киевской Руси» Вернадский делает, в отличие от современной ему советской исторической науки, кардинальный вывод о том, что «христианизация Руси — одно из самых значимых событий русской истории, означавшее начало новой стадии цивилизации»<sup>33</sup>. Ясно, что при такой установке, с которой в нынешних условиях трудно поспорить, Православие и Церковь являются деятельными факторами в российской истории, которые во многом определяют особенности российской цивилизации. И тут историк делает не всегда бесспорные, но очень интересные и перспективные выводы. Например, о том, что на Руси существовала автокефальная архиепископия, авторитет которой практически равен патриархату<sup>34</sup>.

Надо обязательно вспомнить и ещё одну книгу по древней истории России, которая была незаслуженно раскритикована в западной историографии, а на родине историка практически неизвестна. Речь идёт о книге, посвященной «происхождению России»<sup>35</sup>. Это одно из лучших в мировой науке сочинений о древних культурах. В контексте данной заметки отметим, что в этой книге Вернадский, искусно препарируя разнообразные письменные и неписьменные источники, показывает сложный процесс симбиоза язычества и христианства, стараясь понять характер взаимовлияния, отражение этого процесса в культуре.

Большую роль Православие и Церковь играли в сложную и переломную эпоху монгольского завоевания Северо-Восточной Руси, начала формирования Российского государства<sup>36</sup>. Вернадский показывает процесс укоренения Православия в недрах российской жизни, процесс, пошедший при Менгу-Тимуре (до того проблема скорее сводилась к формуле выживания в жёстких условиях вторжения). Он внимательно изучает две важнейших традиции русской духовной жизни: древнеславянскую и византийско-христианскую, судьбы Православия в Великом княжестве Литовском и городах-государствах Северо-Запада (Господа Великий Новгород и Псков).

Столь же значимое место Православие и Церковь занимают и в томах, посвященных «Московскому царству»<sup>37</sup>. Историк анализирует их роль и значение в тяжкую эпоху Иоанна Грозного, в не менее тяжкие времена Смуты. Страницы сочинения Вернадского, посвященные патриарху Никону и процессам, шедшим в это время

<sup>31</sup> Лобачев С. В. С. 203–226. Patriarch Nikon on Church and State.

<sup>32</sup> Vernasky G. Ancient Russia. Этой книги, как и ряда последующих, имеются и русские переводы, которые не раз критиковались в печати.

<sup>33</sup> Vernasky G. Kievan Russia. P. 69.

<sup>34</sup> Дворниченко А. Ю. Русский историк. С. 373; Дворниченко А. Ю. Г. В. Вернадский. С. 63–66, 70, 73, 78.

<sup>35</sup> Vernasky G. The Origins of Russia. Перевода этой книги на русский язык нет.

<sup>36</sup> Vernasky G. The Mongols and Russia.

<sup>37</sup> Vernasky G. The Tsardom of Moscow.

в Русской Церкви, на мой взгляд, лучшее, что написано в довольно обширной литературе о знаменитом патриархе. Болезненный религиозный кризис показан историком во всей его сложности, в переплетении разных сил воздействия, как внутри российского социума, так внешних влияний. Фактически, первым Вернадский подметил совпадение по времени икононовской церковной реформы и действий Москвы в отношении Украины, что отражало историческую связь между церковными и политическими аспектами русско-украинского объединения.

«История России» Вернадского — достойная наследница подобных «историй» предшествующих столетий была доведена до петровского времени. Таких панорамных работ по последующим векам у него нет, но, занимаясь теми или иными сюжетами истории России эпохи империи, историк также не забывал об истории близких его сердцу Православия и Церкви. При этом он всегда оставался верен своим убеждениям и выступал против подчинения Церкви государству, слияния Церкви с политической властью.

Наследие Г. В. Вернадского показывает нам также, сколь важно для воссоздания всей палитры творчества эмигрантов обращаться непосредственно к архивным материалам, насколько необходима «дополнительная кропотливая работа в российских и зарубежных архивах»<sup>38</sup>. Сразу скажу, что эта задача ещё очень далека от своего решения. Легче всего с пражскими материалами, которые были переданы в московские архивы. Понятно как быть с архивами в США, где очень хорошее обслуживание и которые всегда доброжелательно встречают посетителей. Можно добраться, видимо, и до архивов Западной и Центральной Европы, но ведь еще предстоит попасть и в архивохранилища «Поднебесной», где хранятся материалы по истории российской эмиграции в Харбине. По моим представлениям архивы Пекина пока для российских исследователей — terra incognita.

Так, в фонде историка в Бахметевском архиве Колумбийского университета хранится интересная рукопись «Русская икона»<sup>39</sup>. Вернадский вдохновился на написание этой работы, будучи ещё в Праге, под влиянием великого искусствоведа Н. П. Кондакова, создавшего монументальное произведение под тем же названием<sup>40</sup>. Произведение задумывалось как история всей восточно-христианской иконописи, причём значительное внимание уделялось вопросам почитания иконы. Небольшая книга Вернадского рассчитана на более массового и широкого читателя, сохраняя в то же время глубокую научную основу.

Конечно, великий искусствовед писал свою работу более трех десятков лет, задолго до эмиграции, но экспатриация актуализировала подобного рода исследования, хотя и лишила многих доступных прежде материалов. Об актуальности темы свидетельствует тот факт, что Кондаков был отнюдь не одинок. Достаточно вспомнить о работах П. П. Муратова и ряда других исследователей. Более того, возникают целые организации для изучения и выставочной деятельности в связи с византийской и русской иконой.

В первой главе историк рассматривает проблему открытия иконы, во второй — историческое происхождение и богослужбное назначение русской иконы, третья посвящена тому, что нынче называют историей повседневности. Она так и называется «Церковь и икона в быту средневековой Руси». Четвертая глава освещает такую интересную тему, как почитание икон и фольклор. В отдельной главе рассмотрены общие принципы и техника иконного письма, а также иконописцы. В шестой главе даётся обзор истории русской иконописи, а в седьмой — кризис русской Церкви и иконы, который историк датирует весьма широко (XVII–XX вв.). Следующая глава повествует о трагическом периоде в истории Церкви: гонениях на неё в годину «революций» и гражданской войны. В заключении автор задумывается о вероятных судьбах русской иконы и русского иконописания. Его

<sup>38</sup> Хитров А. М. С. 23.

<sup>39</sup> ВАР. GVP. В. 98, 101.

<sup>40</sup> Кызласова И. Л. С. 149–151.



вдохновенными и пророческими словами мне и хочется закончить свою заметку: «...Каковы бы ни были в дальнейшем формы политической и экономической жизни в России, все же какая-то духовная и религиозная свобода в России со временем установится, и хоть часть русского народа будет исповедовать православную веру, а следовательно, заказывать себе и иконы».

## Источники и литература

1. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2003.
2. Арсеньев А. Б. Русская диаспора в Югославии // Русская эмиграция в Югославии / Под ред. А. Арсеньева, О. Кириловой, М. Сибиновича. М. 1996.
3. Бондарева Е. А. Превратности судьбы А. В. Соловьева // Pax Rossica. Русская государственность в трудах историков зарубежья / Авт.-сост. Е. А. Бондарева. М.: Вече, 2012.
4. Вернадский Г. В. «Соединение церквей» в исторической действительности // Россия и латинство. Берлин, 1923.
5. Вернадский Г. В. Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Прага, 1925. Кн. 4.
6. Вернадский Г. В. Монгольское иго в русской истории // Там же. Париж, 1927. Кн. 5.
7. Дворниченко А. Ю. Г. В. Вернадский — исследователь Киевской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Palaiologwisia: en cronw, en proswpw, en eidei. Альманах, вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / Под ред. д. и. н., проф. А. В. Петрова. СПб., 2016.
8. Дворниченко А. Ю. Русский историк Георгий Вернадский. Путешествия в мире людей, идей и событий. СПб: Евразия, 2107.
9. Дворниченко А. Ю. Византийско-русско-крымские мотивы в творчестве Георгия Вернадского // Клио. Ежемесячный журнал для учёных. № 8 (116). Август. 2016.
10. Зеньковский С. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века М.: «Церковь», 1995.
11. Зызыкин М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3-х ч. /Репринт с изд. 1931, 1934, 1938. М.: Ладомир, 1995.
12. Кызласова И. Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф. Н. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
13. Лобачев С. В. Патриарх Никон. СПб.: «Искусство-СПб», 2003
14. Общественная мысль Русского зарубежья: Энциклопедия / Отв. ред. В. В. Журавлев; отв. секр. А. В. Репников. М.: РОССПЭН, 2009.
15. Общество «Икона» в Париже. Т. 1 и 2. М.: Прогресс-традиция, 2002.
16. Пашуто В. Т. Русские историки-эмигранты в Европе. М.: Наука, 1991.
17. Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. Ставрополь: Кавказский край, 1993.
18. Соловьев А. В. Святая Русь // Сборник Русского археологического общества в Югославии. Белград, 1927. Т. 1. С. 93.
19. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983.
20. Хитров А. М. Образы Древней Руси Павла Муратова // Муратов П. П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования. М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2005.
21. Шахматов М. В. Государство правды М.: Изд-во «Фонд ИВ», 2008.
22. Шкаровский М. В. Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений). СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016.
23. Шмурло Е. Ф. Курс русской истории. В 3-х тт. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999.
24. Шмурло Е. Ф. Курс русской истории. Спорные и невыясненные вопросы русской истории. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999.
25. Archive of Russian and East European History and Culture (BAR); George Vernadsky Papers (GVP). Box (B). Folder (F).

26. Pax Rossica. Русская государственность в трудах историков зарубежья / Авт.-сост. Е. А. Бондарева. М.: Вече, 2012.
27. *Vernasky G.* Ancient Russia. New Haven: Yale University Press; London: Humprey Milford, Oxford University Press, 1943.
28. *Vernasky G.* Kievan Russia. New Haven, 1947.
29. *Vernasky G.* The Origins of Russia. Oxford: At the Clarendon Press, 1959.
30. *Vernasky G.* The Mongols and Russia. New Haven: Yale University Press; London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1953.
31. *Vernadsky G.* The Tsardom of Moscow. 1547 — 1682. Part I-II. New Haven and London: Yale University Press, 1969.

Н. И. Петров

## О ВРЕМЕНИ И ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ ПОЯВЛЕНИЯ В ДРЕВНЕРУССКОМ ИМЕНОСЛОВЕ ФОРМЫ МИКУЛА (МИКОЛА): К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Как отмечал Б. А. Успенский, появление на Руси формы *Микула* (*Микола*) «не получило удовлетворительного объяснения».<sup>1</sup> Казалось бы предположению о греческом ее происхождении<sup>2</sup> стоит предпочесть версию о западнославянских ее истоках. Ведь как подчеркивал М. Фасмер, форма *Микула* «вопреки Соболевскому... не может быть объяснена целиком из греч. Νικόλαος, потому что в нов.-греч. не существует перехода *ni* в *mi*».<sup>3</sup> Между тем, как указывал Ф. Е. Корш, имя *Николай* «мы находим с *м* у Поляков — *Mikołaj*, у Лужичан — *Miklawš* и у Словенцев — *Miklavš* (ср. фамилию *Miklosich*=Миклошич), т. е. у Славян, близко соприкасающихся с Немцами. Это обстоятельство наводит на мысль о немецком происхождении такой замены». И далее: «Пол. *Mikołaj* отозвалось в нашем *Миколай*...»<sup>4</sup> При этом М. Фасмер и для польского *Mikołaj*, и для древнерусского *Микула* отметил возможность контаминации с именем *Михаил*.<sup>5</sup>

Однако, известно, что в Византии один из сорока севастиийских мучеников — Николай — мог именоваться *Μικαλλος*<sup>6</sup> (но не *Μιχαήλ!*). О следах контаминации имен *Μικαλλος* и *Νικόλαος*, возможно, свидетельствует надпись (оригинальная), сопровождающая мозаичный образ этого мученика в киевском Софийском соборе (южная подпружная арка, 1040-е гг.) — «*Νικαλλος*». По мнению А. А. Белецкого, подобная форма возникла из *Μικαλος* «под воздействием *Νικόλαος*, *Νικόλας*».<sup>7</sup> Следует отметить, что *Никал* как имя одного из севастиийских мучеников известно также в болгарском памятнике середины XI в., Супрасльской рукописи,<sup>8</sup> а предполагаемый греческий оригинал данного агиографического текста содержит форму *Νικαλλος*.<sup>9</sup> (В древнейшем славянском варианте «Мучения 40 севастиийских мучеников» наличествует форма *Никола*.<sup>10</sup>) С учетом изложенного полное исключение возможности появления на Руси

*Николай Игоревич Петров* — кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник научно-исследовательского центра «Актуальная археология», преподаватель истории Санкт-Петербургского музыкального лицея.

<sup>1</sup> Успенский Б. А. Из истории... С. 222-223.

<sup>2</sup> Соболевский. Русские заимствованные слова... С. 94.

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том II... С. 621. См. также — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том III... С. 75.

<sup>4</sup> Корш Ф. Е. С. 61-62.

<sup>5</sup> См. также — Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 19-20.

<sup>6</sup> *Jerphanion G de*. Tome première (première partie). Paris, 1925. P. 143. Tome première (deuxième partie). Paris, 1932. P. 529, 600. Dr. Abicht, Dr. Schmidt. S. 145. Еще один св. Микалос (*Μικαλλος*, день памяти — 7 августа по юлианскому календарю) подвизался на Кипре во второй половине XII в. (Ορθόδοξος Συναξαριστής — <http://www.saint.gr/750/saint.aspx>). Пользуюсь случаем выразить искреннюю признательность Виктории Талгатовне Мусбаховой, сообщившей мне об этом святом.

<sup>7</sup> Белецкий А. А. С. 182.

<sup>8</sup> Супрасльски или Ретков сборник. Т. 1. С. 157 (л. 69).

<sup>9</sup> *Gebhardt O. von*. S. 170-171. См. — Супрасльски или Ретков сборник. Т. 1. С. 8, 11. См. также — *Hagedorn D. S.* 150. Соотнесение *Никал* Супрасльской рукописи с *Μικαλλος* см. в — Иванова-Мирчева Д. С. 62. Соотнесение *Никал* Супрасльской рукописи как с *Μικαλλος*, так и с *Νικόλαος* см. в — Старославянский словарь... С. 380.

<sup>10</sup> Антошина С. А. С. 97. См. также — Иванова-Мирчева Д. С. 52.

формы *Микула* (*Микола*) под непосредственным греческим влиянием представляется преждевременным.

Иноэтнические имена часто заимствуются в своих народных, бытовых, «неофициальных» формах, воспринимаемых нами как гипокористики. Многочисленные примеры этому обнаруживаются в заимствованиях имен у русских соседствующими с ними народами.<sup>11</sup> Так, «среди заимствованных русских имен у якутов бытуют их уменьшительные формы, также подвергшиеся звуковым преобразованиям, например: *Баанья* — Ваня, *Баанка* — Ванька... Однако в силу иного языкового сознания они могут не восприниматься как таковые. Поэтому для выражения уменьшительно-ласкательного значения якуты используют свои соответствующие аффиксы, прибавляя их к русским именам».<sup>12</sup> Таким образом, в якутском языке звучание заимствованного имени «определялось не официальным, а русским неофициальным произношением — тем которое было принято в сельской местности. ... Например: *Микиитэ* — *Микита* от общепринятого имени Никита, *Миитэрэй* — *Митрий* от полного имени Дмитрий, *Хабырыылла* — *Гаврила* от официального варианта Гавриил».<sup>13</sup> Отмеченное явление вполне объяснимо первичностью бытовых межэтнических контактов по отношению к узнаванию представителями того или иного народа русских официальных, церковных форм имен.

И указанная вероятность византийского ономастического воздействия, и крещение Польши в 966 г. делают уместной постановку вопроса о спорадическом проникновении на Русь формы *Микула* (*Микола*) ранее или около 988 г. вне какой-либо явной сопряженности с христианским именем *Николай*.

Насколько я могу судить, возможность заимствования обитателями Киевской Руси греческих имен до 988 г. практически не рассматривалась исследователями. Исключением является гипотеза о происхождении образа — и имени — славянского языческого божества Волоса от св. Власия.<sup>14</sup> Между тем, очевидно, что византийско-русское соседство не могло не повлечь за собой случаев такого заимствования задолго до крещения Руси и вне всякой связи с влиянием Церкви. «Славянские языки и в дохристианский период активно заимствовали имена у соседних и даже дальних неславянских народов».<sup>15</sup> Ведь «обычно племена, позднее пережившие разложение общинного начала, заимствуют имена у народов, ранее прошедших этот путь, прежде всего, конечно, у народов, воинская слава которых привлекала сказителей и песнотворцев».<sup>16</sup> По свидетельству Иордана, «все знают и обращали внимание, насколько в обычае у племен перенимать по большей части имена: у римлян — македонские, у греков — римские, у сарматов — германские. Готы же преимущественно заимствуют имена гуннские».<sup>17</sup> Важно при этом подчеркнуть, что восприятие иноязычных имен вовсе не подразумевает соответствующее — «автоматическое» — изменение религиозных представлений реципиентов: «Появление новых имен не всегда означает смену религиозной принадлежности, равно как и отсутствие таких ономастических нововведений вовсе не обязательно свидетельствует о том, что подобной смены не произошло».<sup>18</sup> Как показали А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский, «половецкие князья, взаимодействовавшие с Русью

<sup>11</sup> Суперанская А. В. С. 86.

<sup>12</sup> Гриценко К. Ф. С. 160.

<sup>13</sup> Томская М. В. С. 86-89.

<sup>14</sup> Аничков Е. С. 533-534, 542-547. См. также: Веселовский А. Славянские сказания... С. XIII-XIV. Веселовский А. Н. Разыскания... С. 317-318. Ljарunov. S. 315-316. (Ср. противоположное мнение по этому вопросу — Соболевский А. И. Материалы... С. 250-252.) Ср. также наблюдения А. А. Гиппиуса и Ф. Б. Успенского о формировании на Руси «устойчивых фонетических пар» христианских и языческих имен. Среди последних многие не являлись славянскими по своему происхождению, а представляли собой заимствования извне — Гиппиус А. А., Успенский Ф. Б. С. 30-35.

<sup>15</sup> Ковалев Г. Ф. С. 43.

<sup>16</sup> [Кузьмин А. Г.] С. 640-641.

<sup>17</sup> Иордан. С. 77.

<sup>18</sup> Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. С. 13-14, см. также с. 16-17.

в домонгольское время, принимали христианские имена, не принимая крещения...»; «длинная череда войн, мирных договоров и политических союзов, регулярно сопровождающихся браками — вполне достаточная причина для того, чтобы в именослов одного из соприкасающихся знатных родов проникали имена другого».<sup>19</sup> Заимствование иноэтнического имени могло стать проявлением соответствующих магических (апотропеических) представлений. Например, у сербов «редкое (уникальное, старинное, библейское и т. п.) имя должно было, по народным представлениям, обеспечить новорожденному заступничество предков перед лицом грозящей ему смерти. Вместе с тем такие имена могли восприниматься как “чужие”, тогда их магический смысл заключался в “обмане” нечистой силы, болезни, смерти и тем самым в отстранении опасности от ребенка. С той же “обманной” целью православные сербы, чтобы остановить детскую смертность, нарекали детей мусульманскими именами... так же как и мусульмане — сербскими именами».<sup>20</sup> Рецепция иноязычного имени могла также оказаться следствием обычной побратимства. Например, в XIX в. русско-бурятские отношения «породили побратимство-андушество. Первым же средством закрепления побратимства является обмен именами. Таким образом, бурят мог получить от русского побратима русское православное имя до всякого крещения».<sup>21</sup>

Можно с уверенностью говорить о включении некоторых скандинавских имен в древнерусский дохристианский именослов.<sup>22</sup> Но, в таком случае, нет никаких оснований видеть нечто исключительное в возможности проникновения греческого имени *Νικόλαος* в той или иной форме на Русь до ее крещения. Если соотнесение Б. А. Рыбаковым исторической основы былин о Вольге Святославиче и *Микуле* Селяниновиче с событиями 970-х гг.<sup>23</sup> и может быть сочтено лишь весьма смелой гипотезой, то присутствие в XIX в. имен русского происхождения (в том числе, *Николай* в формах *Миклай*, *Миквай*, *Миклюш*) у некрещеных марийцев (черемисов) засвидетельствовано достаточно надежно.<sup>24</sup> (Попутно здесь стоит заметить, что хорошо известное в синодальное время почитание мирликийского святителя в контексте нехристианских верований целого ряда неславянских российских этносов позволяет в качестве рабочей гипотезы предполагать возможность спорадического наличия аналогичных — хотя, видимо, и не столь ярких — ситуаций в языческой Руси, где греческий культ св. Николая Чудотворца также мог находить некий отклик в религиозных чувствах тех, кто был в достаточной степени близок византийской церковной культуре.<sup>25</sup>)

Что же касается именно формы *Микула* (*Микола*), то и в течение XI в. — на Руси *Микула* впервые фиксируется в середине этого столетия (граффити в полоцком и новгородском Софийских соборах<sup>26</sup>) — в пору, когда христианский древнерусский именослов еще только начинал формироваться, она также могла не восприниматься исключительно как вариант греческого имени *Νικόλαος*. Распространение *Никола* в качестве осознаваемого имени известного византийского святого начинается в домонгольской Руси среди местной социально-политической элиты, по всей видимости, после его включения в христианский династический именослов Рюриковичей при соответствующем имянаречении Святослава Ярославича, родившегося в 1027-1028 гг.<sup>27</sup> Отмеченные выше *Микулы* из граффити полоцкой и новгородской Софии середины XI в. могли

<sup>19</sup> Там же. С. 88, 63; см. также с. 35-44, 48-49, 52, 78-79, 86-87.

<sup>20</sup> Толстой Н. И., Толстая С. М. С. 603-604.

<sup>21</sup> Митрошкина А. Г. С. 314.

<sup>22</sup> Успенский Ф. Б. С. 128-129.

<sup>23</sup> Рыбаков Б. А. С. 52-58.

<sup>24</sup> Износков И. А. С. 151-152 (отдельная пагинация отделения II). Там же исследователь отмечает наличие прозвищ русского происхождения (*Степанов*, *Абрамов* и т. п.) у некрещеных удмуртов (вотяков) и чувашей.

<sup>25</sup> О почитании некоторых христианских святых славянами-язычниками в VII-IX вв. см. — Иванова О. В. С. 19-20.

<sup>26</sup> Булкин В. А., Рождественская Т. В. С. 7-12. Медынцева А. А. С. 66-67 (№ 55).

<sup>27</sup> Петров Н. И. С. 88-91.

являться ровесниками Николы-Святослава Ярославича или даже быть немного старше его. Это обстоятельство косвенно свидетельствует о первоначальном появлении на Руси формы *Микула* (*Микола*) вне церковного контекста рецепции византийского именослова. По крайней мере представляется, что имянарекание одного из упомянутых Микул, в котором исследователи склонны видеть строителя-полочанина, вряд ли было обусловлено «санкционированием» киевским князем включения христианского имени *Николай* в древнерусский именослов — появлением княжича Николы-Святослава. Слишком незначительной видится временная дистанция между имянаречениями этих людей при слишком заметной социальной дистанции, разделяющей их.

Иными словами, у нас не может быть абсолютной уверенности в том, что в то время каждый носитель имени *Микула* (*Микола*) считал своим небесным патроном св. Николая. Неоднозначность отношения к греческому имени *Νικόλαος* древнерусского имени *Микула* (*Микола*) в начальный период существования последнего, возможно, в ряде случаев уместно было бы сопоставить с прибалтийско-финскими именами *Мікі* или *Mikko* — «гипокористическими по происхождению соответствиями русских христианских имен Михаил, Николай (Микола), Никифор (Микифор)». <sup>28</sup> (Карельское имя *Мика* присутствует в новгородской берестяной грамоте № 2, датирующейся 1340-ми — 1380-ми гг. и представляющей собой «ропись пушного оброка. Местность, к которой относится эта грамота, находится в восточном Обонежье». <sup>29</sup>) Думается, что предполагаемая в указанных прибалтийско-финских образцах «деформация» имени *Николай* в силу своей значительности должна была бы отрицательно влиять на идентифицирование себя как именно Николая носителем одной из таких форм, по крайней мере, в начальный период их распространения, когда церковно-политическая подоплека данного явления вполне могла еще либо отсутствовать вовсе, либо — не быть очевидной его современникам. В позднейших же условиях присутствия имен русского происхождения в именословах автохтонных народов — условиях, уже полностью определявшихся церковно-политическим контекстом — тождественность имени и его гибридной формы должна была, как правило, осознаваться носителями последней. М. В. Томская, приводя примеры фонетической гибридации таких имен в якутском языке (*Григорий* — *Киргиэлэй*, *Петр* — *Бүөтүр*, *Ксенофонт* — *Силипиэн* и др.), отмечает, что «при этом четко разграничиваются сферы употребления русского и якутского вариантов: русское написание и произношение имен сохраняется в официальных ситуациях, но в бытовой сфере доминирует якутское произношение...» <sup>30</sup> Впрочем и в подобных условиях возможна столь значительная адаптация христианского имени, что сложившаяся в конце концов его форма перестает уже восприниматься как происходящая от него и начинает считаться нецерковным именем. Как отмечает Н. К. Фролов, с течением времени «деминутивные имена теряют свою бытовую связь с полными именами. Часть из них переходит в разряд тех бытовых имен, которые уже в XVII в. не включаются в официальный именник. Другая же часть, благодаря фонетической близости с относительно адаптированными христианскими личными именами, идентифицируется с последними. Грамматические основы этой группы имен становятся в XVII в. этимологически неясными: *Дорога*, *Порошка*, *Дароня* в равной мере возможны от древнеславянского имени *Драгомир* и христианского *Дорофей*...» Н. К. Фролов все же полагает, что *Дорога* и *Дароня* происходят именно от христианского *Дорофей* (*Яхно* и *Ячко* — от христианского *Иаков* и т. д.). <sup>31</sup> Схожая ситуация фиксируется в бурятском именослове: «...*Шапаан* воспринимается как архаическое самостоятельное имя, и не каждый связывает его с русским *Степан*». <sup>32</sup> Адаптация якутами заимствованных у русских имен *Афанасий* и *Николай* приводит к тому, что они начинают использоваться в качестве вторых имен (соответственно — *Охоноохой*, *Охоноон*

<sup>28</sup> Хелимский Е. А. С. 258.

<sup>29</sup> Зализняк А. А. С. 619-620. Арциховский А. В., Тихомиров М. Н. С. 23.

<sup>30</sup> Томская М. В. С. 86-87.

<sup>31</sup> Фролов Н. К. С. 203-204.

<sup>32</sup> Митрошкина А. Г. С. 320-321.

и *Нукучча*), противопоставляемых официальным христианским.<sup>33</sup> В связи с затронутым вопросом о возможных особенностях проникновения на Русь формы *Микула* (*Микола*) любопытной представляется ситуация ономастического заимствования, которая несколько отличается от охарактеризованных выше исключительно «линейных» последовательностей адаптации воспринимаемого имени (*Степан* > *Шапаан* и т. п.) — в бурятском именовании два имени, считающиеся различными, восходят к соответствующему различию форм одного имени у русских. «Фонетические варианты бытовых форм русских имен в бурятском языке реализуются как разные имена. ...*Катерина* и *Катя* от *Екатерина* дали два имени — *Хатриина* и *Хаатя*».<sup>34</sup>

## Источники и литература

1. *Аничков Е.* Последние работы по славянским религиозным древностям // *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. Ročník II. Sešit 2. a 3. Praha, 1923.*
2. *Антошина С. А.* Древнейший славянский вариант «Мучения 40 Севастийских мучеников» // *Византиноведение. Т. 3 (Истоки и последствия. Византийское наследие на Руси. Сб. ст. к 70-летию члена-корреспондента РАН И. П. Медведева).* СПб., 2005.
3. *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М., 1953.
4. *Белецкий А. А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской с приложением статьи А. А. Белецкого о греческих надписях на мозаиках. М., 1960.
5. *Булкин В. А., Рождественская Т. В.* Надписи на камне из храма Софии в Полоцке // *Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1982. Л., 1984.*
6. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VI-X. (Приложение к XLV-му тому Записок Имп. Академии наук. № 1.) СПб., 1883.
7. *Веселовский А.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
8. *Гиппиус А. А., Успенский Ф. Б.* К вопросу о соотношении языческого и христианского имени — древнерусские антропонимические дублеты в типологическом освещении // *Славяне и их соседи. Сборник тезисов XIX конференции памяти В. Д. Королюка. Славянский мир между Римом и Константинополем. Христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху раннего средневековья.* М., 2000.
9. *Гриценко К. Ф.* Личные имена и прозвища у якутов // *Антропонимика.* М., 1970.
10. *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. Второе издание, переработанное с учетом материала находок 1995-2003 гг. М., 2004.
11. *Иванова О. В.* Распространение христианства у славян в Византии (VII-X вв.) // *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.* М., 1988.
12. *Иванова-Мирчева Д.* Непознат вариант от старобългарския превод на *Ματῦριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων* // *Известия на Института за български език. Кн. XVII. София, 1969.*
13. *Износков И. А.* О личных инородческих именах // *Труды четвертого Археологического Съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Т. 1. Казань, 1884.*
14. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. *Getica.* М., 1960.
15. *Ковалев Г. Ф.* Эстетика древнерусского имени // *Материалы по русско-славянскому языкознанию. Межвузовский сб. науч. тр. Вып. № 23. Воронеж, 1998.*
16. *Корш Ф. Е.* О некоторых славянских словах иноязычного происхождения // *Сборник историко-филологического общества, состоящего при Императорском Харьковском*

<sup>33</sup> *Рудных А. И.* С. 225-226.

<sup>34</sup> *Митрошкина А. Г.* С. 317-318. См. также — *Никонов В. А.* С. 74-78.

Университете. Т. XV (Сборник статей по славяноведению, посвященный проф. М. С. Дринову его учениками и почитателями). Харьков, 1908.

17. [Кузьмин А. Г.] Древнерусские имена и их параллели // Откуда есть пошла Русская земля. Кн. 2 (Происхождение государства). М., 1986.

18. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Русские имена половецких князей. Междинастические контакты сквозь призму антропонимики. М., 2013.

19. Медынцева А. А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. XI-XIV века. М., 1978.

20. Митрошкина А. Г. Русские имена в бурятской языковой среде // Перспективы развития славянской ономастики. М., 1980.

21. Никонов В. А. Русская адаптация иноязычных личных имен // Ономастика. М., 1969.

22. Петров Н. И. Агиографический контекст распространения имени Николай в домонгольской Руси // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 4. СПб.; Казань, 2015.

23. Рудных А. И. Вторые имена у якутов // Антропонимика. М., 1970.

24. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

25. Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXXVIII, № 3. СПб., 1910.

26. Соболевский. Русские заимствованные слова. СПб., 1891.

27. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). 2-е издание, стереотипное. М., 1999.

28. Суперанская А. В. Из истории русских календарных имен // Языки и топонимия. Томск, 1976.

29. Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1. София, 1982.

30. Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Язык о языке. М., 2000.

31. Томская М. В. Имя собственное в аспекте языкового творчества // Языковое творчество в динамике семиотических взаимодействий. М., 2011.

32. Успенский Б. А. Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.

33. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

34. Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002.

35. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II (Е — Муж). М., 1967.

36. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III (Муза — Сят). М., 1971.

37. Фролов Н. К. Избранные работы по языкознанию. Т. 1 (Антропонимика. Русский язык и культура речи). Тюмень, 2005.

38. Хелимский Е. А. О прибалтийско-финском языковом материале в новгородских берестяных грамотах // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977-1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951-1983 гг.). М., 1986.

39. Dr. Abicht, Dr. Schmidt. Quellennachweise zum Codex Suprasliensis. III // Archiv für Slavische Philologie. Achtzehnter Band. Berlin, 1896.

40. Gebhardt O. von. Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche. Berlin, 1902.

41. Hagedorn D. PUG I 41 und die Namen der vierzig Märtyrer von Sebaste // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 55. Bonn, 1984.

42. Jerphanion G. de. Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce. (Bibliothèque archéologique et historique. T.V.) Texte. T. 1 (première partie). Paris, 1925. T. 1 (deuxième partie). Paris, 1932.

43. Ljapunov. Βλάσιος — Волось // Archiv für Slavische Philologie. Bd. 9. Berlin, 1886.

44. Ορθόδοξος Συναξαριστής — <http://www.saint.gr/750/saint.aspx>



А. В. Петров

## ХРИСТИАНСТВО И “СМИРЕНИЕ УСОБИЦ” В ВЕЧЕВОМ НОВГОРОДЕ

Эволюция русской государственности (и шире — политической культуры) в связи с христианизацией Руси и в контексте ее религиозно-культурной истории составляет важнейшую проблему исторической науки.

Междоусобия вечевого Новгорода «открывают нам его внутреннюю организацию», — указывал Сергей Фёдорович Платонов.<sup>1</sup> Но и не только, — добавлю от себя. Они проливают свет и на традиционное сознание новгородцев, на борьбу христианства и язычества в жизни русского вечевого города. В определённой и существенной своей части история новгородских «усобиц», социально-политическая история — есть история христианизации Новгорода.

Старинный русский историк В. В. Пассек начал свою работу о древнем Новгороде со слов о том, что этот город «...своею историей представляет сильное, живое стремление вымолить благословение Неба на жизнь земную. Новгородец высоко ценит эту жизнь, дорожит ею, и его летописи наполнены сведениями о постройке храмов, об основании монастырей; чувство религиозное было единственным утешителем новгородца в минуты неотразимого несчастья, во время междоусобных споров, внешних войн, голода, мора, пожаров... Внутренняя жизнь Новгорода, религиозная с одной стороны, с другой тревожна, исполнена ссоры, вражды, беспокойства...» И хотя «новгородец» В. В. Пассек «...был религиозен по-своему, сообразно с общим духом своей жизни, ...стремление Новгорода стать под покров Божий заметно всюду».<sup>2</sup> В советское время «дворянско-буржуазная» историография, не говоря уже об историографии «клерикальной», была победно раскритикована. Но я не припомню, чтобы кто-нибудь из советских историков полемизировал с приведенными словами В. В. Пассека. Представители «подлинно-научного» знания проигнорировали замечание своего предшественника с такою же естественностью, с какою взрослые порою не придают значения лепету детей.

Я не хочу сказать, что картина новгородской жизни IX–XV вв., созданная эмоциональным и своеобразным пером В. В. Пассека, во всем верна. Более того, его работа не принадлежит, по-видимому, и к разряду сколько-нибудь значительных произведений дореволюционного новгородоведения. Но затронутая В. В. Пассеком *религиозно-нравственная тема новгородской истории может и должна быть продолжена.*

Мои исследования позволили прийти к выводу, что в истории средневекового Новгорода дает ясно себя угадать *нравственный прогресс, совершаемый в христианском духе.*<sup>3</sup> Преодоление усобиц и совершенствование вечевой государственности не могло оставаться только политическим творчеством, оно предполагало *морально-волевое усилие новгородцев и возрастание морального регулирования сферы властных отношений.* Коль скоро есть основания говорить о политическом прогрессе в Новгороде, об улучшении на протяжении XI — первой половины XV в. новгородского внутриполитического уклада, мы должны непременно заключить и о состоявшемся в конечном счете в это время на берегах Волхова решении новгородцев в пользу «добра», ибо не существует неизбежного безморального прогресса, и прогресс всегда есть

Алексей Владимирович Петров — доктор исторических наук, доцент, профессор СПбГУ и СПбДА.

<sup>1</sup> Платонов С. Ф. С. 52.

<sup>2</sup> Пассек В. В. С. 1–2, 85, 90.

<sup>3</sup> Петров А. В. От язычества к Святой Руси.

сознательный «выбор добра».<sup>4</sup> Нравственные усилия, приведшие к политическому прогрессу в Новгороде, обуздывавшем свои языческие обычаи, не только летописцами истолковывались в христианском смысле, но действительно характеризовались христианскими акцентами. Поскольку эти нравственные усилия означали отрицание именно *языческих* порядков, постольку они требовали для себя четкой и надежной опоры, находимой в Христианстве.

Особенно важно отметить, что строй древнерусских вечевых собраний свою первоначальную санкцию получил в рамках дохристианского сознания и нёс на себе его отпечаток. Важнейший принцип русского средневекового права — неделимость верховной власти, нераздельность действий её форм<sup>5</sup> восходит к «одиначеству» вечевой эпохи, предполагавшему как христианскую, так и языческую трактовку. Вечевое «одиначество» имело не только политический, но и религиозный смысл, который христианство стремилось переработать в своем духе.

Столетия истории вечевой Новгорода дают нам многочисленные примеры благотворного воздействия христианства и Церкви на общественные отношения и нравы. На настоящей конференции остановлюсь на событиях 1418 г., которым посвящён ряд моих публикаций.<sup>6</sup> Предложу сейчас своего рода резюме предпринятых разысканий.

Сначала обратимся к источникам. «Усобная брань» 1418 г. описана в целом ряде летописей. При этом Новгородская I летопись младшего извода и Новгородская IV летопись<sup>7</sup> в данном случае представляют для исследователей особый интерес, так как их авторы воспроизводили новгородские летописные известия 1420–1440-х годов, т. е. времени наиболее приближенного к описываемым событиям.<sup>8</sup> Известия, о которых идёт речь, отражали непосредственные впечатления очевидцев усобицы 1418 г. Другие летописи: Новгородские II, III и V, Летопись Авраамки, Софийская I<sup>9</sup> для анализа этой усобицы имеют второстепенное значение, хотя способны прояснить отдельные её моменты.

Новгородская I летопись начинает своё повествование о случившемся в Новгороде в 1418 г. описанием чудесного знамения, которое «бысть въ церкви святеи мученици Ностасыи: идяше от иконы святыя богородица Покрова акы кровь по обе стороне ризъ ея, месяца априля 19. Того же месяца сдеяся тако в Новегороде научением дияволим: человекъ некий Степанко изымаша боярина Данила Ивановича, Божина внука, держащи вопиаше людем: «а господо, пособите ми тако на злодея сего». Людие же, видяше его вопль, влечахут акы злодея к народу и казниша его ранами близъ смерти, и сведше с веча, сринуша и с мосту. Некто же людинъ, Личковъ сынъ, хотяше ему добра, въсхити его в челнь, и народ, възъярившись на того рыбника, домъ его розграбиша. И рекомьи бояринъ, хотя бестешие свое мъстити, въсхитивъ супостата и нача мучити, хотя вред ицелити, паче болши язву въздвиже; не помяну рекшаго: азъ отмоужение. Слышавъ же народ, яко изиманъ бысть Степанко, начаша звонити на Ярославли дворе вече, и сбирахуса людии множество, кричаху, вопиюще по многы дни: «пойдем на оного боярина и дом его расхытим». И пришед в доспесех съ стягом на Кузмадемиану улицу, пограбиша дом его и иных дворовъ мьного, и на Яневе улице берегъ пограбиша. И по грабежи том возобоявъшися кузмадемианци, да не горее будет на них, отдаша Степанка, пришедши къ архиепископу, молиша его, да пошлет къ собранию людску.

<sup>4</sup> Козловски П. С. 85–86 и др.

<sup>5</sup> Сергеевич В. И. С. 57–58, 60, 62; Владимирский-Буданов М. Ф. С. 69, 78, 80, 200; Ермошин В. В., Ефремова Н. Н., Исаев И. А., Карпец В. И. и др. С. 88, 99–100, 102, 106, 109.

<sup>6</sup> Петров А. В. «Оусобица бысть в Новегороде, и смири владыка Семионъ». С. 9–25; Петров А. В. От язычества к Святой Руси. С. 271–291 и др.; Петров А. В. К изучению литературных тенденций. С. 19–58.

<sup>7</sup> Н1Л, Н4Л.

<sup>8</sup> Лихачёв Д. С. С. 312–317, 443–449.

<sup>9</sup> Новгородские летописи; Новгородская V летопись // ПСРЛ. Пг., 1917. Т. V; Летопись Авраамки // ПСРЛ. СПб., 1889. Т. XVI; Софийская I летопись // ПСРЛ. СПб., 1851. Т. V; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. VI.

Святитель же послуша моления их, посла его с попом да съ своим боярином; они же прияша его. И паки възъярившися, аки пиане, на иного боярина, на Ивана на Иевлича, на Чюденцеве улици и с ним много разграбиша домовъ бояръских; нь и монастырь святого Николы на поле разграбиша, ркуще: “зде житнице боярскыи”. И еще того утра на Людгощи улице изграбиша дворовъ много, ркуще, яко “намъ супостаты суть”; и на Прускую уличу приидоша, и они же отбишася их. И от того часа нача злоба множитися: прибегше они на свою Торговую сторону и реша, яко Софеиская страна хоцеть на нас въоружиться и дома наши грабити; и начаша звонити по всему граду, и начаша людие сърыскивати съ обою страну, аки на рать, в доспесех на мость Великыи; бяше и губление: овы от стрелы, овы же от оружия, беша же мертвыи аки на рати; и от грозы тоя страшныя и от возмущения того великаго въстрясея всь град и нападе страх на обе страны. Слышав же владыка Семеонъ особную рать промежи своими детми, и испусти слезы изъ очию и повеле предстоящим собрати зборъ свои; и вшед архиепископъ въ священные ризы со своимъ збором, и повеле крестъ господень и пресвятыя богородица образъ взяти, иде на мость; и по немъ вследующе священници и причеть церковныи, и христоименитое людство по немъ идоша, и мнози народи, испущающе слезы, глаголюще: “да укроти, господи, молитвами господина нашего”. И людие богобоязливии припадающе к святителевома ногама съ слезами: “иди, господине, да оставит господь твоимъ благословениемъ усобную рать”; ови же глаголаху: “да будет злоба си не зачинающихъ рать”. И пришед святитель ста посреде мосту и, возьмъ животворящий крестъ, нача благословляти обе стране; ови, взирающе на честныи крестъ, плакахуся. Услышавши она страна святителево пришествие, и прииде посадник Федоръ Тимофеевич съ иными посадникы и с тысячкыми, поклонихся владыцею Владыка послуша моления их, посла архимандрита Варлама и отца своего духовнаго и протодиакона на Ярославль дворю, да подадут благословение степенному посаднику Василью Есифовичю и тысячкочому Кузме Терентеевичю, да идут в дома своя. И разоидошася, молитвами святыя богородица и благословениемъ архиепископа Семеона, и бысть тишина въ граде”.<sup>10</sup>

К приведённому летописному рассказу близок подробный рассказ Новгородской IV летописи, а также более краткие рассказы о событиях 1418 г. Летописи Авраамки и Новгородских II и III летописей.

Из вносимых Новгородской IV летописью дополнений важны прямые указания на то, что в конце погромов, учинённых жителями Торговой стороны на другом берегу Волхова, пострадали не только бояре. На Кузмодемьяновской улице беда коснулась “не токмо того, но и иных крестьян неповинных”. В разграбленном в ходе усобицы монастыре Св. Николы на поле находилась не только боярская собственность, и, даже, в первую очередь она: “монастырь на поле святого Николы розграбиша, игумена и черноризцев оскорбиша, ркуще: “Зде животы крестьянска и болярская”.<sup>11</sup>

Согласно летописи Авраамки, Д. И. Божин был “господарем” Степанки. В той же летописи прочтём, что ожесточённый конфликт (“мятежь велик”), в ходе которого “смутися всь град страхом вельмимъ и ужасомъ, въста страна на страну ратным подобьемъ”, случился всего из-за двух человек — “сих двоих ради Степанка и жены его”. Степанка, значит, не один заварил всю кашу, “изымая” Данилу Ивановича Божина, а действовал вместе со своей женой. Чуть выше описывается поступок “жены некоей”, которая, “отвергши женскую немощь, взявши мужскую крепости, вискочивше посреди сонмища, дасть ему (боярину Божину. — А. П.) раны, укоряючи его, яко неистова, глаголющи: Яко обдидима есми им”. Описание “неистовства” этой женщины присутствует и в Новгородских IV, II и III летописях. Летопись Авраамки, видит в ней именно жену Степанки, иначе не было бы потом сказано: “сих двоих ради...”.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Н1Л. С. 408–410.

<sup>11</sup> Н4Л. С. 421–424.

<sup>12</sup> ПСРЛ. Т. XVI. Стлб. 168–169. — В. В. Низов на основании летописи Авраамки также считает решительную участницу веча на Ярославовом дворе женой Степанки (Низов В. В. С. 68). В. Н. Бернадский со ссылкой на Н1Л написал даже о захвате избежавшем смерти Данилой Божиным не только одного Степанки, но и его жены, что не вытекает из текста летописи: «Вместо

Если только что отмеченные обстоятельства скорее дополняют процитированный рассказ Новгородской I летописи, чем противоречат ему, то Софийская I летопись даёт *совершенно иную* версию случившегося в 1418 г. В отличие от большинства летописей, где главные протоборствующие силы конфликта 1418 г. (по крайней мере, в его решающей фазе) это стороны Новгорода, Софийская I летопись «линию фронта» проводит между плебсом и аристократией: «И изыма бояринъ того Степанка, и хотя творити отмщение; и за то сташа чернь съ одиной стороны, а съ другую боляре, и учинися пакости людемъ много мертвыхъ».<sup>13</sup>

Мой анализ новгородских коллизий 1418 г. позволил заключить, что:

1. Во всех исследовательских трактовках этих событий властно звучит тема классового антагонизма, и разнятся они лишь интерпретацией формы его проявления в конкретном ходе городской борьбы.

2. Версия событий 1418 г., фигурирующая в Софийской I летописи, носит вторичный характер, принадлежит попыткам позднейшего их осмысления.

3. Один из главных героев произошедшего — Степанка был не бесправным обитателем двора софийского боярина Данилы Божина, а свободным жителем Торговой стороны, членом своей районной общины, всегда могущим рассчитывать на её помощь и поддержку.

4. События 1418 г. начались с конфликта «человека некоего Степанки» (и его жены) с боярином Божиным. Однако говорить о *классовых* истоках этого конфликта преждевременно. Летопись Авраамки называет Божина «господарем» Степанки. Но, чтобы не скрывалось за упомянутым термином, Степанко оставался свободным человеком, полноправным участником веча. К тому же, нет оснований причину конфликта Степанки и Божина усматривать в каких-то поступках боярина непременно в качестве «господаря» (при любом понимании этого термина).

5. Попытки доказать, что боярин Божин «обидел» не одного Степанку (и его жену), а «многих» новгородцев, оказались безрезультатными, ибо игнорировали морально-назидательную тенденцию летописного рассказа. Лишь В. Н. Бернадский попытался взглянуть на интересующие нас тексты с точки зрения их идейной заостренности. Причина подробного рассказа о событиях 1418 г., по В. Н. Бернадскому, связана с закономерным повышенным вниманием летописцев к деятельности владыки. Поскольку в ходе названных событий архиепископу удалось стать главным положительным героем, сказалась потребность больше написать об этих событиях. Однако едва ли правильно все сводить к одному — прославлению владыки. Думается, архиепископ — главный герой повествования постольку, поскольку персонифицирует христианскую позицию в контексте не ушедшего далеко в прошлое противостояния христианской и языческой морали, христианских и языческих нравов. О событиях 1418 г. потому столь подробно написано в летописи, что они являются примером торжества христианского начала и христианской морали смирения и прощения над языческой мстительностью, сопряженной с «поганскими» нравами, проявившимися в традиционной для Новгорода междоусобице сторон.

6. В летописном рассказе о событиях 1418 г. содержится явная полемика с языческой моралью мести и связанным с нею языческим обычаем вражды и соперничества между древними частями города. Для летописца вся цепь событий 1418 г. — история постепенного расширения частного конфликта («сих двоих ради Степанка и жены его») до масштабов общегородской усобицы по причине забвения участниками драмы моральных заповедей христианства о необходимости прощать ближнему. Всем строем своего повествования и его смысловыми акцентами летописец даёт понять читателю, к чему ведёт невыполнение христианских заповедей, и прежде всего, заповеди о недопустимости мести. ***Изначально конфликта могло и не быть, если бы «по научению дьявола» не мстил боярину Божину за свою обиду Степанка,***

обращения к властям он сам пытался отомстить обидчику, схватив Степана (и его жену)...».  
(Бернадский В. Н. С. 191).

<sup>13</sup> ПСРЛ. Т. V. СПб., 1851. С. 261.

*а простил Данилу Ивановича. Не разгорелись бы так страсти, если бы та женщина (судя по летописи Авраамки — Степанкина жена) вместо того, чтобы помнить о долге христианского прощения, не позабыла бы даже об элементарных приличиях и не вела бы себя как безумная («яко неистовна»). Усобица не разрослась бы до таких масштабов, если бы Божин вспомнил «рекшаго: азъ отмщение» и у него хватило смирения и мудрости своими действиями не «мстить свое бещестие» и тем самым не «воздвигать гораздо большей язвы». Стоит однажды отмстить ближнему своему — и «злоба будет множиться», распря будет расширяться, вовлекая все новых людей в свою орбиту, события будут неумолимо нарастать, как снежный ком, и их участники уже не в состоянии будут контролировать себя, «аки пиане».*

Кульминация рассказа связана с грозой, «страхом вельим», охватившим обе стороны. Выход из создавшегося положения возможен только на основе возвращения к Христианству. Его избавительное возвращение к новгородцам персонафицировано явлением к сражающимся владыки Симеона во главе крестного хода. Но и тут возникла полемика между людьми «богобоязненными» и теми, кто и сейчас стремился говорить «о злобе на зачинающих рать», т. е. отстаивать принцип необходимости отмщения, который и без того чуть не превратил новгородцев в злейших врагов друг друга, вынудив подняться «страна на страну», «аки на рать».

Подробно говоря о событиях 1418 г., летописцы не просто «по должности» проявляли повышенный интерес к деятельности владыки. Они видели в этих событиях борьбу христианского начала с языческими пережитками. В первую очередь их волновал расходящийся с Христианством аспект случившегося в 1418 г., и именно отсюда подробное, в назидание потомкам, описание произошедших коллизий и прославление владыки Симеона как усмирителя городской распри. Прекращение усобиц сторон — не просто борьба с растравлявшими их обычной греховностью и слабостями человеческими (гневливостью, мстительностью и т. д.), тяготевшими к языческому мироощущению, но борьба с «формализованным злом», воплощавшимся в особом ритуале межрайонной вражды, борьба с конкретным и хорошо известным языческим обычаем. О языческом происхождении института вражды и соперничества традиционных членений Новгорода сказано уже много.<sup>14</sup> «Поганские» родимые пятна столкновений сторон и концов особенно тревожили христианскую совесть. Из всех нестроений мирских они выделялись обнаженностью своих языческих корней.

Отношения межрайонной вражды и соперничества красной нитью проходят через события 1418 г. Смысл чудесного знамения, описанием которого начинается летописный рассказ об этих событиях, станет более понятным, если учесть, что институт древней вражды раскалывал тело Новгорода на его исконные части — половины. Знамение было в церкви именно «святых мученицы Ностасьи», как известно, сполна испытавшей на себе лютость, злобу и мстительность язычников. Кровь текла «по обе стороне риз» Пресв. Богородицы, и эти «обе стороны», конечно, символизировали не классы и сословия Новгорода, но его разделенные рекой половины — стороны. Чудесное знамение предсказывало ближайшее будущее: столкнуться двум частям единого целого в кровавой схватке.

7. Непосредственный повод к раздору 1418 г. был ничтожен. Малоизвестные и малозначительные, словом, — «некие» жители Торговой стороны: «человек некий Степанко» и «некая жена», о которой не все летописцы и помнили-то, что она была женой Степанки, имели личные претензии к софийскому боярину Даниле Ивановичу Божину. Что дурного сделал им боярин, остаётся только гадать. Важно подчеркнуть *межличностный* характер начального конфликта. Но в условиях существования в Новгороде института традиционной межрайонной вражды и соперничества личная ссора жителей разных частей города могла в любой момент разрастись до масштабов городской распри. Такое разрастание, видимо, зависело от конкретных (и во многом

<sup>14</sup> Напр., см.: Петров А. В. Новгородские юридические. С. 58–73.

случайных) обстоятельств, в частности, от темперамента и настойчивости первоначальных противников. Оно и произошло в 1418 г.: свободный общинник — житель Торговой стороны, схватив своего личного врага — софиянина, смог заручиться помощью и участием своих соседей; механизм территориальной солидарности сработал. С боярином Божиным вече Торговой стороны расправилось не как с классовым врагом — эксплуататором новгородской черни, а в данном случае как с провинившимся жителем соседней части города, издревле находившейся в отношениях вражды и соперничества с Торговой стороной. После вечевого собрания Торговой стороны, постановившего сбросить боярина Божина в Волхов, ответной акции «Личкова сына», разграбления «ониполовцами» его двора на Софийской стороне, изначальный личный конфликт Данилы Божина с правобережными супругами стал уже частью отношений сторон и не мог продолжаться в своем начальном межличностном качестве. Его продолжение предполагало развитие *городской усобицы* (конфликта сторон).

8. Поэтому, неудивительно, что мечь Божина, вероятно в какой-то форме согласованная с его соседями, «паче болши язву воздвиже»; вызвала настоящий военный поход жителей Торговой стороны на левый берег. Летописные известия недвусмысленно дают понять всеословный характер как той силы, которая подверглась нападению, так и той, которая нападала.

9. В конфликте 1418 г. Софийскую и Торговую стороны возглавили их территориальные боярские лидеры.

10. Делая акцент на тех характеристиках усобицы 1418 г., которые не отражали процессы социального расслоения новгородского общества, нет необходимости отрицать важное историческое значение данных процессов. Разнь между знатью и плебсом, между богатыми и бедными, косвенным образом сказалась и в событиях 1418 г., поскольку социальное расслоение создавало стимулы для использования института традиционной вражды и соперничества для личного обогащения. Об этом заставляет думать размах «грабежей» на Софийской стороне.

11. Кульминация драмы 1418 г. — ожесточенная общегородская битва, в которой сошлись жители обеих сторон Новгорода и в которой участвовали все новгородцы, независимо от их сословной принадлежности. Слова летописи о том, что «нападе страх на обе страны» на фоне разыгравшейся бури (события происходили в пору весенних гроз), можно понимать буквально. Они в данном случае — не только литературный прием, подводящий читателя к мысли об умиротворяющем вмешательстве в земные коллизии небесных сил, но и констатация действительных чувств новгородцев: все новгородцы поднялись на войну друг с другом, войско жителей одной половины города бьется не на жизнь, а на смерть с войском жителей другой половины! Такой степени накала обычная вражда сторон достигала нечасто. Исключительность ситуации и вызвала ужас. Она же способствовала удивительной для позднейших историков эффективности вмешательства владыки, прекратившего «усобную брань». ***Нравственная сила христианского миролюбия и согласия соединилась с простым здравым смыслом и осватила его.*** Поэтому слова Сокращённого Новгородского летописца: «оусобица бысть в Новгороде, и смири владыка Семионъ», на мой взгляд, являются лучшим сжатым резюме событий 1418 г. Эти события разгорелись от искры личного конфликта жителя Торговой стороны Степанки с софиянином Данилой Божиным и протекали в русле межрайонной борьбы. Они представляют собой один из наиболее ярких, если не самый яркий, пример перерастания личного конфликта в городскую усобицу в силу традиционных отношений вражды и соперничества между древними частями Новгорода и одновременно — один из ярчайших примеров благотворного влияния Церкви на жизнь русского средневекового города. Летописное же повествование об этих событиях — красноречивый случай влияния на начальную историографию идей и настроений *русского религиозного кенозиса*. Рассказ, повествующий об «усобной брани» 1418 г., нацелен на разоблачение языческой морали мести и выстроен идеей христианского прощения.

## Источники и литература

1. *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV веке. М.; Л., 1961. 399 с.
2. *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1995. 640 с.
3. *Ермошин В. В., Ефремова Н. Н., Исаев И. А., Карпец В. И.* и др. Развитие русского права в XV — первой половине XVII в. М., 1986. 288 с.
4. *Козловски П.* Прощание с марксизмом-ленинизмом. Очерки персоналистской философии. СПб., 1997. 214 с.
5. *Летопись Авраамки* // ПСРЛ. СПб., 1889. Т. XVI.
6. *Лихачёв Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. 499 с.
7. *Низов В. В.* Новгородское восстание 1418 г. // Вестн. Моск. ун-та. 1982. Сер. 8. История. № 2.
8. *Новгородская первая летопись* старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950 (Н1Л).
9. *Новгородская IV летопись* // ПСРЛ. Л., 1925. Т. IV, Ч. I. Вып. 2 (Н4Л).
10. *Новгородские летописи* (Так названные Новгородская вторая и Новгородская третья Летописи). СПб., 1879.
11. *Новгородская V летопись* // ПСРЛ. Пг., 1917. Т. V.
12. *Пассек В. В.* Новгород сам в себе // ЧОИДР. М., 1869. Октябрь — декабрь. Кн. 4.
13. *Петров А. В.* «Уособица бысть в Новгороде, и смири владыка Семионъ» (о борьбе новгородских сторон в 1418 г.) // Вестник СПбГУ. Сер. 2. Вып. 1. СПб., 1995. С. 9–25.
14. *Петров А. В.* К изучению литературных тенденций русской летописной историографии // Проблемы истор. регионоведения: Сб. научн. трудов к 70-летию проф. В. И. Хрисанфова / Отв. ред. Ю. В. Кривошеев. СПб.: Изд-во «Скифия-принт», 2009. С. 19–58.
15. *Петров А. В.* Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря» // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 2. СПб.; Казань, 2014. С. 58–73.
16. *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские уособицы (к изучению древнерусского вечевого уклада) СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 352 с.
17. *Платонов С. Ф.* Великий Новгород до его подчинения Москве в 1478 г. и после подчинения до Ништадтского мира 1721 г. // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. СПб., 2016. С. 51–55.
18. *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1894. 382 с.
19. *Софийская I летопись* // ПСРЛ. СПб., 1851. Т. V.; ПСРЛ. СПб., 1853. Т. VI.

*Протоиерей Константин Костромин*

## БОГОСЛОВСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕРУССКОЙ АНТИЛАТИНСКОЙ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Широко известен тезис прот. Георгия Флоровского, что «древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой»<sup>1</sup>. Он стал настолько расхожим штампом, что любые рассуждения о том, существовала ли богословская мысль в Киевской Руси или нет, приходится начинать с того, чтобы обосновывать или опровергать это высказывание именитого богослова<sup>2</sup>.

Однако едва ли можно согласиться с тем, что так вообще может быть поставлен вопрос. Ведь мысль существует априори, весь вопрос только — заимствована ли эта мысль или рождена заново здесь и сейчас. Но ведь в вероучении не может быть принципиальной новизны, во всяком случае православные убеждены в этом, опровергая католическую теорию догматического развития<sup>3</sup>. В таком случае богословие живет не в сфере научного прогресса, а в сфере педагогической передачи смысла, в опыте веры конкретных людей, в экспликации данного опыта в богословских или богослужебных текстах. Иными словами, если есть христиане, то есть и богословие. Другое дело, что богословие должно постоянно находить новую форму, «актуализироваться», и здесь у него есть два пути.

Первый возможен, если общество, в которое богословие вселяется, высокого уровня культуры. В таком случае взаимное обогащение неизбежно, и ярчайший пример тому — эллинистическая мысль Греции и Ближнего Востока в эпоху распространения христианства, святые отцы «золотого века» христианской письменности<sup>4</sup>. Второй предполагает, что общество старается «дотянуться» до христианской культуры, дорасти до его высокой планки. Примеров множество, и один из них — Киевская Русь. При стремлении достигнуть новых высот в культурном росте посредством христианизации неизбежно происходит осмысление новых истин на языке автохтонной культуры и привычных ему образов. Таким образом, богословие, преломляемое в местных условиях, приобретает новый смысл, хотя как такового «развития» догматической мысли все равно не происходит. Этот новый смысл — лишь ракурс, под которым видят новоявленные христиане те элементы христианской веры, которые предстают перед ними в читаемых текстах, в образе строящихся храмов, звучат на огласительных беседах и в богослужении.

Этот местный колорит, в котором обретает новую жизнь христианское богословие, и есть, в нашем случае, богословие Киевской Руси. Изучение этого явления, еще совершенно не начатое и даже не заявленное, — дело будущего.

В настоящем докладе делается попытка рассмотреть богословские особенности древнерусской антилатинской полемической литературы. Известно, что в Киевской Руси был создан целый ряд антилатинских сочинений, причем более или менее рано они оказались доступны для древнерусского читателя. Также не секрет, что все

---

*Протоиерей Константин Александрович Костромин* — проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории.

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. С. 1.

<sup>2</sup> Подскальски Г. С. 146-440.

<sup>3</sup> Давыденков О., прот. С. 42-44.

<sup>4</sup> Киприан (Керн), архим. С. 8-11 слл.



они без исключения были созданы авторами-греками, причем отнюдь не для массового чтения и даже чаще всего не для славянского читателя вообще<sup>5</sup>. Таким образом, складывается ситуация, когда авторы-иностранцы, с одной стороны, становятся выразителями русского богословия, поскольку являются членами именно Русской церкви, связав с ней свою судьбу, а с другой, вынуждают своих будущих русских читателей вникать в написанное так, чтобы понять полноту вложенного в них контекста христианской мысли. Разумеется, что многое из написанного вызывает у читателя свои ассоциации, благодаря чему эффект, создаваемый этими текстами в умах людей, становится иным, чем его представляли себе авторы.

Так, в полемической литературе особенный акцент был сделан на деятельности римских пап. Так, история «падения» Рима всегда обрамлялась рассказами об участии римских пап в работе Вселенских соборов, где папы упоминались поименно. Богословие, исходя из содержания антилатинских произведений, должно было восприниматься древнерусским читателем как продукт не индивидуального творчества каких-либо более или менее конкретизируемых святых отцов, а как плод коллективного творчества участников семи вселенских соборов<sup>6</sup>.

Важно отметить, что участники этих соборов в данном случае не конкретизируются, а мысль представлена как результат совместной работы соборян. Нужно учитывать, что, в отличие от летописно-хронографического жанра, в житийной литературе участие отцов в работе собора является частью исторического сюжета, имея значение именно сюжетное. Там практически никак не оговаривается участие святого в рождении мысли, которой резюмируется работа собора, в которой заключается его цель и смысл. Бывает и иное — при упоминании вселенских соборов указываются совершенно не те персонажи, которые действительно участвовали в богословской деятельности.

Так, о самом уклонении Рима говорится как о результате действий конкретных лиц, скрывающихся под вымышленной фигурой папы Петра Гугнивого<sup>7</sup>. Благодаря этому вниманию древнерусский читатель оказывался куда как подробнее осведомлен о деятельности пап, нежели о константинопольских патриархах — формальных руководителей поместной церкви, к которой относилась и русская, причем имена последних практически вообще не фигурировали в древнерусской литературе, что, с одной стороны, было обоюдным — греки почти не писали о Руси после походов Святослава, а с другой, облегчило оформление автономии русской церкви, фактически имевшей место уже в XI в.

Читая доступную отечественную литературу, древнерусский читатель мог более или менее полно составить представление об истории Римской кафедры, о наиболее выдающихся папах и их творениях, о современном положении Римской церкви и ее международной деятельности. Можно было бы предположить, что авторы-греки исходили из принципа: «начальство можешь ты не знать, но знать в лицо врага обязан», но все же такое положение кажется странным. Очевиден некоторый эллиологический перекосяк, когда претендовавшая на исключительность и первостепенность римская кафедра добилась признания своих претензий на Руси посредством антилатинской литературы.

Более того, деятельность римских пап на соборах описывалась либо как лидирующая<sup>8</sup>, либо как руководящая<sup>9</sup>. Поэтому у читателя создавалось впечатление, что именно церковное руководство прежде всего склонно к заблуждению, затягивая за собой и верных ему церковных чад. Если учесть, что в Палее и Хронографе

<sup>5</sup> См.: *Костромин К.* Развитие.

<sup>6</sup> Повесть временных лет. С. 52; По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту. С. 172.

<sup>7</sup> Повесть временных лет. С. 52; *Попов А. С.* 18-27; Древнерусская литература. С. 41; *Костромин К. А.* Церковные связи. С. 87-93.

<sup>8</sup> По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту. С. 171-172.

<sup>9</sup> Повесть временных лет. С. 52.

по Великому Изложению, где, как можно судить по исследованию О. В. Творогова, полемический компонент обязательно присутствовал<sup>10</sup>, имелось подробное описание истории еретиков-патриархов Константинополя, то образ и социальный статус древнерусского архиерея в глазах общества (мнение которого формировалось самой же церковной книжностью) был куда ниже, чем в его собственных<sup>11</sup>.

Во всех произведениях инициатором разделения выступает Рим. С учетом того, что согласно рассказам в Палее и Хронографе ереси бывали в предшествовавший схизме период в Константинополе, но их не было в Риме, должно было складываться ощущение, что гордыня Рима, приведшая к разрыву в IX-XI веках, и была закономерным результатом исключительной праведности этой кафедры, имевшей место ранее.

Важно отметить, что история древнерусской антилатинской полемики отразила практически весь спектр тем, затрагивавшихся в подобной литературе в Византии, т. е. эта тема была актуализирована, как никакая другая<sup>12</sup>. Здесь мы наблюдаем и послания папе, и послания князьям, и публицистические произведения, и канонические запреты, и историографические летописные пассажи. Не осталось без следов на Руси и имевшее место в Византии течение на сближение с Римом при имп. Алексее Комнине: яркий пример этого — не лишенное полемичности, но лирическое и в конечном счете экуменическое послание митрополита русского Иоанна антипапе Клименту. Таким образом, эта полемическая традиция куда более связана с византийской политикой, чем с древнерусскими реалиями. Однако «своей» антилатинская полемика для древнерусского читателя и писателя так и не стала<sup>13</sup> до XV века, когда начались новые прямые отношения с католическим миром, однако уже на новом витке международных отношений<sup>14</sup>.

Нужно отдавать себе отчет в том, что послание митрополита русского Иоанна антипапе Клименту имело своим адресатом именно папу, а не древнерусского читателя. Последний был вынужден «вклиниваться» как посторонний в этот диалог, поэтому автор не заботился о том, чтобы этому «незваному» было бы все понятно. Однако и значение этого, ставшего весьма популярным на Руси произведения нельзя переоценить. Из переведенных с греческого на славянский язык полемических произведений нет ни одного сугубо богословского, «лирического», основанного на вдумчивом рассуждении и аргументации. Все имеющиеся сочинения основаны на элементарном табуировании, выраженном в дисциплинарных статьях, что отражает особенности интереса древнерусского общества и его способности к постижению сложностей верования, исключительно законнического («правового») и при этом предписательного характера. Послания митрополита Иоанна и Феодосия Грека<sup>15</sup> — одни из самых «лиричных», и это обусловило их несколько большую популярность (подразумевается включение в правовые сборники).

Направленное напрямую папе послание митрополита Иоанна было одним из наиболее оригинальных произведений полемического жанра, написанных на Руси. Особенно специфичным было, в частности, восприятие читателем адресата послания. Имя антипапы (в послании он, разумеется, так не именуется) Климента III несомненно перекликалось в сознании древнерусского читателя с именем одного из наиболее почитаемых в XI веке святых — святителя Климента Римского<sup>16</sup>. По этой же аналогии «новый Климент Римский» XI века должен был наследовать хотя бы часть позитивных качеств своего знаменитого тезки.

Появление в послании митрополита Иоанна на первом месте вопросов, связанных с практикой постов (пост в субботу, особенности великопостной практики Западной

<sup>10</sup> Творогов О. В. С. 144-145.

<sup>11</sup> Гайденко П. И. Самосознание. С. 133-149; Гайденко П. И. Образ. С. 194-198.

<sup>12</sup> Подскальски Г. С. 280.

<sup>13</sup> Костромин К. Развитие.

<sup>14</sup> Делекторский Ф. С. 56-85, 236-259, 442-458.

<sup>15</sup> Костромин К., *свящ.* Проблема атрибуции. С. 6-97.

<sup>16</sup> Карпов А. Ю. С. 8-129.

Европы)<sup>17</sup> говорит их об исключительной важности для древнерусского читателя (данная литература участвовала в создании русских религиозных стереотипов) и, вероятно, византийского автора. Таким образом, послание было наиболее актуально в период споров о poste в середине XII века, когда оно, вероятнее всего, и было переведено.

Обвинение в совершении миропомазания епископами<sup>18</sup> было непонятно на Руси (в отличие от Византии) по причине малочисленности епископата, который управлял огромными по территории епископиями при относительно малой плотности населения. Более того, хотя «Гардарика» — страна городов, как ее называли, например, скандинавы по причине большого количества городов (что предполагает и их относительную развитость, и плотность населения, и малую миграцию сельского населения в города, по-видимому усилившуюся с начала XII века) и предполагала компактное проживание христианского населения Руси в городах, но все равно имела несравнимо с Византией меньшее число епископов — один епископ не менее как на 20 городов<sup>19</sup>. Организовать в таких условиях епископское миропомазание было бы невозможно.

Понятно отнесение опресночной проблемы на 4 место<sup>20</sup>, т. к. для Руси это было куда менее актуально, чем для Византии. Непонятность (и отсутствие на славянском языке) догматической основы<sup>21</sup> сделала этот аргумент одним из наименее значимых, что отразилось, например, в «Хождении игумена Даниила», где тот хотя и отметил важность для греков этого вопроса, однако так описал его по-славянски, что древнерусский читатель и не придал бы этому фрагменту никакого полемического значения<sup>22</sup>.

В призыве к антипапе Клименту к единению Константинополь упоминается как главный уполномоченный участник по предполагаемым переговорам с Римом. Для древнерусского читателя это могло означать как то, что Русская церковь ставится в зависимость от римско-константинопольских переговоров (именно так оно понималось в историографии), так и то, что Русской церкви оставлено право иметь на этот счет собственное мнение, т. к. она не является членом переговорного процесса и не имеет таких же проблем общения с Римом, какие имеет Константинополь. Последний вариант, кажется, подтверждает как реальное положение дел на Руси, где конфликт с латинянами как таковой отсутствовал по крайней мере до конца XI века<sup>23</sup>, и где определяющей оставалась княжеская позиция, которой следовали и церковные иерархи, так и история с митрополитом Исидором второй четверти XV века, когда мнение русского митрополита, обладавшего мощными финансовыми ресурсами, стало едва ли не решающим в ходе переговоров константинопольских властей с римской курией. Хотя политическая обстановка заметно изменилась к середине XV века как в самой Византии, так и на Руси, противопоставление этих ситуаций — XI-XII в. и XV в. — представляется нам неоправданным.

Таким образом, можно констатировать, что богословская литература Руси, доступная древнерусскому читателю, по крайней мере, в области антилатинской полемики, не уступала византийской ни по качеству, ни по объему охватываемых тем и аргументации, хотя и была совершенно иной по жанру.

<sup>17</sup> По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту. С. 173.

<sup>18</sup> По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту. С. 173.

<sup>19</sup> Тихомиров М. Н. С. 42-43; Фомина Т. Ю. С. 76-89. Можно сравнить с количеством епископата в Византии: Darrouzes J.

<sup>20</sup> По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту. С. 173-174.

<sup>21</sup> Послание митр. Леонтия на эту тему, возникшее на Руси в 60-е гг. (Попнэ А. В. С. 95-104.) так и не было переведено на славянский язык, вероятной причиной чего также была его неактуальность.

<sup>22</sup> Малето Е. И. С. 197; Костромин К. Церковные связи. С. 173-174.

<sup>23</sup> Костромин К. Церковные связи. С. 211-215.

## Источники и литература

1. *Гайденко П. И.* Образ идеального архиерея: между ожиданиями и реальностью // Церковь. Богословие. История материалы II Всероссийской научно-богословской конференции. Екатеринбургская духовная семинария Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. 2014. С. 194-198.
2. *Гайденко П. И.* Самосознание епископов XI – середины XIII века // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. 2013. № 4. С. 133-149.
3. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
4. *Darrouzes J.* Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981.
5. *Делекторский Ф.* Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении церквей в древней Руси // Странник. Т. 3. Сентябрь-декабрь. СПб., 1893. С. 56-85, 236-259, 442-458.
6. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI-XIV вв. / Авт. О. В. Гладкова, А. С. Демин, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин и др. М., 1996.
7. *Карпов А. Ю.* Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига, 2014.
8. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М.: Паломник, 1995.
9. *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2013.
10. *Костромин К.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI – середина XII в.). Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken: Sanktus, 2013.
11. *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6-97.
12. *Малето Е. И.* Антология хождений русских путешественников. XII-XV века. Исследование, тексты, комментарии. М., 2005.
13. По всему священному и святому брату и съслужебнику Клименту, папе ветхаго Рима, Иоан худый, милостию Божиею митрополит рускыйи земле // *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. (Извлечено из XIX отчета о присуждении наград графа Уварова).
14. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999.
15. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Византиноведение, 1996.
16. *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI-XV в.). М., 1875.
17. *Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. Т. 29. М., 1969. С. 95-104.
18. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л.: Наука, 1975.
19. *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Политиздат, 1956.
20. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
21. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: Университетская книга, 2014.

Д. Д. Копанева

## ВОЗЗРЕНИЯ НА ЦАРСКУЮ ВЛАСТЬ ВИДНОГО ПОСТРИЖЕНИКА ИОСИФО-ВОЛОКОЛАМСКОГО МОНАСТЫРЯ НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА ФЕОДОСИЯ (1491–1563 гг.)<sup>1</sup>

На современном этапе российской истории остается актуальным вопрос о взаимоотношении Церкви и государства. В разные периоды развития нашей страны, этот процесс проходил различные стадии, и их понимания необходимы знания о том, как та или иная сторона воспринималась противоположной. Немаловажным предметом исторического анализа являются средневековые концепции государства и власти<sup>2</sup> и их восприятие церковью, которые, являясь ценным историческим опытом, могут дать ответы на многие современные вопросы.

Середина XVI в. является важной вехой в истории России. Именно в это время в основном завершается процесс формирования централизованного российского государства. Немалое участие в этом принимала Русская Церковь, одной из крупнейших епархий которой являлась Новгородская. С 1542 г. по 1551 г. ее возглавлял видный пострижник Иосифо-Волоколамского монастыря и бывший Хутынский игумен архиепископ Феодосий (1491-1563 гг.). Задача настоящего исследования заключается в том, чтобы на основе анализа эпистолярного наследия архиепископа Феодосия охарактеризовать его воззрения на царскую власть.

С самых ранних лет Феодосий находился в среде людей, имевших отношение к власти. По своему происхождению Феодосий, по всей видимости, являлся феодально-зависимым человеком боярина С. Воронцова. Семен Иванович Воронцов занимал высокое положение при Иване III и Василии III<sup>3</sup>, принимая участие в качестве воеводы во всех походах с 1493 по 1518 гг.<sup>4</sup> Боярство он получил в 1504 г., сразу, минуя околичничество<sup>5</sup>. Сын С. И. Воронцова — Михаил Семенович Воронцов стал боярином в 1514 г. и занял при дворе очень высокое положение<sup>6</sup>. Он неоднократно упоминается в летописном повествовании о последних днях жизни Василия III, и, как известно, входил в число бояр, которым великий князь приказал заботиться «о своем сыну великом князе Иване Васильевиче, и о устроении земском, и како быти и правити после его государства»<sup>7</sup>. Другой сын С. И. Воронцова — Федор Семенович Воронцов занимал высокое положение при дворе Ивана IV<sup>8</sup>. Земельные владения бояр Воронцовых находились вблизи Волоколамского монастыря, где был монахом Феодосий<sup>9</sup>.

После своего ухода из мирской жизни Феодосий находился в качестве пострижника в Иосифо-Волоколамском монастыре под руководством Иосифа Волоцкого,

*Дина Дмитриевна Копанева* — кандидат исторических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета.

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (ОГОН) 17-31-01045.

<sup>2</sup> Чичуров И. С. С. 3.

<sup>3</sup> Зимин А. А. 1. Состав боярской думы в XV–XVI вв. С. 50; 2. Формирование боярской аристократии. С. 289; Веселовский С. Б. С. 222.

<sup>4</sup> Разрядная книга С. 10, 17, 20, 30, 33, 35, 56, 64.

<sup>5</sup> Веселовский С. Б. С. 223.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 272.

<sup>8</sup> Кром М. М. С. 285–289, 291 и др.

<sup>9</sup> Веселовский С. Б. С. 222.

являясь, как показали исследования автора, его учеником<sup>10</sup>. Как известно, Иосиф Волоцкий активно участвовал в политической жизни государства, что не могло не оказать влияния на его учеников. Можно предположить, что уже в самом начале своего пути Феодосий должен был быть хорошо осведомлен о нюансах московской политики.

Стоит отметить, что Иосифо-Волоколамский монастырь находился под великокняжеским патронатом Василия III<sup>11</sup>. Скорее всего, в этот период и произошло знакомство будущего архиепископа с великим князем. Именно по слову Василия III в 1531 г. инок Феодосий «из Осифовы пустыни» был назначен настоятелем Хутынского монастыря<sup>12</sup>. В 1542 г. уже при Иване IV, происходит поставление Феодосия на новгородский архиепископский престол.

Со времен своего игуменства Феодосий занимался написанием посланий. Именно они служат источниками его воззрений на царскую власть, а также позволяют судить о контактах с её представителями. Сохранившиеся послания Феодосия к боярам позволяют предположить его личное знакомство с Василием III и Иваном IV, тесное и дружеское взаимоотношение с ближайшим окружением великокняжеской и царской семьи. Все это позволяло Феодосию принимать участие в политических процессах, высказывать свою точку зрения на проблемы государственного масштаба.

Несомненный интерес представляют представления Феодосия о власти. Здесь на него должны были оказывать влияние традиции Иосифо-Волоколамского монастыря и личность самого преп. Иосифа. Учение о власти было центральным в политической теории Волоцкого игумена, впервые в русской политической литературе открывшего возможность обсуждать и критиковать личность и действия венценосной персоны<sup>13</sup>. Выработав на основании своего жизненного опыта свой политический идеал, преп. Иосиф стремился осуществить его на практике, обращаясь к великим князьям Ивану III и Василию III с посланиями, «в которых пытался внушить им соответствующие воззрения на их власть, ее сущность, функции и т. п.»<sup>14</sup>. Сформулированные им «теоретические положения, касающиеся сущности и функций верховной государственной власти, легли в основание официальной политической идеологии русского общества XVI–XVII вв.»<sup>15</sup>. В этих традициях воспитывалось не одно поколение политических деятелей XVI в.<sup>16</sup>, в том числе митрополит Даниил и митрополит Макарий. Иосифляне принимали активное участие в разработке и распространении официальной идеологии, и эта их роль на протяжении 1-ой половины XVI в. постоянно возрастала<sup>17</sup>. Несмотря на то, что теоретические суждения о значении государственной власти были высказаны Иосифом Волоцким и митрополитом Даниилом, им, как отмечает В. Д. Сокольский, не доставало прямого и ближайшего применения этих воззрений именно к личности великого князя Московского<sup>18</sup>. С этой стороны заметнее выступает архиепископ Феодосий<sup>19</sup>. По мнению И. У. Будовница, в посланиях Ивану IV, написанных Феодосием, которого исследователь называет одним из «идеологов молодого, рвавшего в бой, уверенного в своих силах самодержавия», высказаны «идеи, составляющие в совокупности взгляды осифлян на царскую власть»<sup>20</sup>.

<sup>10</sup> Смирнова Д. Д. С. 66–74.

<sup>11</sup> ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 147, 84, 247; Зимин А. А. Княжеские духовные грамоты. С. 274.

<sup>12</sup> ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. 1929. С. 549.

<sup>13</sup> История политических и правовых учений. М., 2004. С. 244–245.

<sup>14</sup> История политических и правовых учений. М., 2006. С. 142.

<sup>15</sup> Там же. С. 135.

<sup>16</sup> История русской литературы. С. 309.

<sup>17</sup> Дмитриева Р. П. С. 3; Лурье Я. С. С. 481–499.

<sup>18</sup> Сокольский В. Д. С. 171.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Будовниц И. У. С. 187, 183.

Высокое и священное положение русского царя раскрывает архиеп. Феодосий в послании Ивану IV о корчмах<sup>21</sup>, в котором, по мнению Д. С. Лихачева, отражены представления церковного писателя о моральной ответственности государя<sup>22</sup>. При написании послания архиеп. Феодосий использует отрывок из послания великому князю преп. Иосифа Волоцкого<sup>23</sup>. Текст этого отрывка, в свою очередь, представляет собой своеобразную компиляцию из сочинения византийского писателя Агапита, дополненную лишь небольшими вставками самого Иосифа<sup>24</sup>. Из сочинения Агапита преп. Иосиф, а затем и архиеп. Феодосий, берут лишь одну идею — о большом значении и одновременно больших обязанностях царской власти<sup>25</sup>. Этот вопрос, касающийся ответственности государя перед Богом, становится популярнейшей темой в русской публицистике XVI в.<sup>26</sup>

Архиеп. Феодосий пишет: «О сихъ тебе пишу, богоутверженный владыко, не яко уча и наказуя твое остроумие и благородную премудрость <...> но яко ученикъ учителю, яко рабъ государю, въспоминаю тебе и молю ныне безпрестанни: занеже тебе, государю, по подобию небесныя власти даль ти есть небесный Царь скипетръ земнаго царствия силы, да человеки научиши правду хранити и еже на ны бесовское отженеши желание»<sup>27</sup>. Архиепископ сравнивает царя с кормчим, от бдительности и знания правил которого зависит судьба корабля. «Якоже кормчий бдитъ всегда, тако и царский многоочитый твой умъ сдержитъ твердо добраго закона правило, изсушаа крепко беззакония потоки, да корабль всемирныя жизни не погразнетъ волнами смущения»<sup>28</sup>. Проявления царственной власти подобны проявлениям власти Царя Небесного: «Якоже страшное и всевидящее око небеснаго Царя всехъ человек сердца зреть и помышление весть, такоже и царское твое остроумие болшу имать силу изрядне управити благое свое царствие, и страшень будеши сана ради власти царские и запретиши не на злобу обращаться, но на благочестие»<sup>29</sup>.

Архиеп. Феодосий сопоставляет функции царской власти и солнца: «Солнцу свое едло светити лучами всю тварь, царя же добродетели еже миловати нищия и обидныя; светлейше же того, благоверный царь, солнце заходитъ приятиемъ нощи, сей же не попускаетъ въсхищень быти злым, но светом истиннымъ обличаетъ тайная неправды; елико силою всехъ превышьше еси, толма и дела подобаетъ ти светити»<sup>30</sup>. Забота о чистоте веры и благочестия — главнейшая обязанность православного русского царя: «подобаетъ же ти, благочестивый царю, всяко тщание о благочестии имети, и сущихъ подъ тобою отъ треволнения спасати душевнаго и телеснаго»<sup>31</sup>. Ассоциация русского царя с солнцем, как свидетельство сакрализации царской власти<sup>32</sup>, была общим местом культуры XVI в., восходя к очень древним архетипам<sup>33</sup>. Подобные сравнения встречаются и у учителя Феодосия — Иосифа Волоцкого. Так, например, в Слове 16 «Просветителя» читаем: «Так, у солнца свое дело: освещать живущих на земле, а у царя — свое: заботиться о всех своих подданных»<sup>34</sup>. Как считал М. А. Дьяконов, советы государю не были «деликатной формальностью», а скрывали за собой требование церковных иерархов их исполнять<sup>35</sup>.

<sup>21</sup> ДАИ. СПб., 1846. Т. 1. № 41. С. 55–56.

<sup>22</sup> Лихачев Д. С. С. 41.

<sup>23</sup> РНБ. Q.XVII.50. Л. 21 об. — 23.

<sup>24</sup> Лурье Я. С. С. 475. Об авторстве компиляции: Буланин Д. М. С. 551–552.

<sup>25</sup> Лурье Я. С. С. 477; Послания Иосифа Волоцкого. С. 91.

<sup>26</sup> Лихачев Д. С. С. 40–41; Лурье Я. С. С. 477.

<sup>27</sup> ДАИ. СПб., 1846. Т. 1. № 41. С. 55–56.

<sup>28</sup> Там же. С. 56.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Успенский Б. А., Живов В. М. С. 216.

<sup>33</sup> Пчелов Е. В. С. 183.

<sup>34</sup> Иосиф Волоцкий, преп. С. 408.

<sup>35</sup> Дьяконов М. А. С. 131.

Послание Иоанну IV о прекращении в Новгороде корчемства архиеп. Феодосий написал в бытность свою архиепископом Великого Новгорода и Пскова. Но первое по времени высказывание на эту тему встречается уже в 1533 г. в послании, написанном Феодосием к государеву дворецкому Ивану Юрьевичу Шигоне–Поджоину<sup>36</sup>. И. Ю. Шигона–Поджогин был лицом, особо приближенным к Василию III<sup>37</sup>. Можно полагать, что он был близок с иосифлянским кругом, поскольку по свидетельству источников него «изгибла» одна из книг Волоколамского монастыря<sup>38</sup>. В Волоколамском же монастыре он принял постриг с именем Иона, внося в качестве вклада три деревни в Тверском уезде<sup>39</sup>.

В момент создания послания И. Ю. Шигоне будущий архиепископ еще был игуменом Хутынского монастыря. Послание написано по случаю смерти Василия III, но носит черты публицистики. В нем Феодосий в самых возвышенных чертах описывает в лице государя Московского образ единого православного царя — самодержца, на которого возложено попечение обо всех вверенных его власти людях. Оплакивая смерть Василия Иоанновича, Феодосий возлагает все надежды на данного царю Богом сына — наследника русскому царству. Автор послания пишет: «Постиже насъ ночь глубока и темна, лишихомся твердаго и крепкаго столпа, пастыря и учителя, праведнаго царя <...> наставляющаго и окормляющаго все свое стадо къ спасению духовному, и от лютыхъ врагъ и треволнений изымающа, и до крове за душа наша подвижающася. Ныне же таковый светъ отъ очию нашею зайде. Горе намъ грешнымъ и окааннымъ, яко во тме и сене смертный ходимъ, отъ великия и нечаемый скорби и беды, и заблудихомъ яко овца неимуща пастыря! Но не до конца Христосъ остави насъ сирыхъ: за молитве Угодника Его даль Богъ отъ чресель его Царя и государя Великаго князя Ивана Васильевича пасти люди Божия; отъ того утешение приемлемъ, и темъ ся окормляемъ, и на то ся надеемъ, великое жалованье и милость получитьи отъ него, якоже и отъ отца его»<sup>40</sup>. Следует отметить характеристику Василия III, данную архиеп. Феодосием в послании. Феодосий пишет, что дьяк «възнесея надо всеми человеки и со облаки небесными ста», в то время как «мы, господине, такового слова не слышали у главы всех человек, у великого царя и государя бывшаго великого князя Василия Ивановича всея Руси самодержца. Во всем государь нам образ показуя, смиренна ради, царем себе не имонова»<sup>41</sup>. Эта характеристика ценна тем, что исходит от человека лично знакомого с Василием III<sup>42</sup>.

Наш анализ источников позволяет утверждать, что не только архиеп. Феодосий писал царю, но и Иван IV обращался к нему. Так, третье послание по случаю Казанского похода является ответом Феодосия на послание Ивана Грозного: «Прислалъ еси Государь въ домъ Святыя Софии неизреченныя премудрости Божия грамоту», в которой сообщается о намерении «еже дастъ Богъ на весну итти и съ всею войскою на своего недруга на Казанского»<sup>43</sup>. Об авторитете Феодосия свидетельствует то факт, что царь просил у него «прощения о своемъ согрешении» и архиепископ дает ему «прощение и разрешение во всею согрешении твою вольномъ и невольномъ»<sup>44</sup>.

Таким образом, в посланиях архиеп. Феодосия даны идеологические обоснования власти царя на Руси. В них подчеркивается как большое значение, так и большая ответственность царской власти, необходимость союза царя и церкви. Контакты архиеп.

<sup>36</sup> АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 294. С. 537–538.

<sup>37</sup> Веселовский С. Б. С. 224, 314–315; Зимин А. А.: 1. Формирование боярской аристократии. С. 221–223; 2. Служилые князья. С. 47

<sup>38</sup> Георгиевский В. Т. Прил. С. 16; Зимин А. А. Формирование боярской аристократии. С. 223, 245. Примеч. 47.

<sup>39</sup> Книга вкладов Иосифова монастыря Прил. С. 30.

<sup>40</sup> АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 294. С. 538.

<sup>41</sup> Пономаренко О. Н. С. 36.

<sup>42</sup> ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. 1929. С. 549; Т. 6. С. 289; Т. 13. Ч. 1. С. 62–63.

<sup>43</sup> ДРВ. М., 1790. Т. 14. № 30. С. 260–262.

<sup>44</sup> Там же.



Феодосия с представителями власти и высшими лицами в государстве повышают ценность его эпистолярного наследия как источника, созданного непосредственным свидетелем и участником событий государственной важности. Важен факт личного знакомства архиеп. Феодосия с Василием III и Иваном IV, подтверждаемый его посланиями. В связи с этим представляют интерес воззрения архиепископа на царскую власть, поскольку они являются сведениями непосредственного очевидца.

## Источники и литература

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею (АИ). СПб., 1841. Т. 1. № 294. С. 537–538.
2. Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л.: АН СССР, 1947. 311 с.
3. Буланин Д. М. «Наставление» Агапита: несколько эпизодов из истории славянской рецепции // Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.: Рукописные книги. Приложения. СПб., 2014. Вып. 7. С. 551–552.
4. Веселовский С. Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М.: Наука, 1969. 584 с.
5. Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. 200 с.
6. Дмитриева Р. П. Иосифо–Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры древней Руси. Иосифо–Волоколамский монастырь как центр книжности. Л.: Наука, 1991. С. 3–15.
7. Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею (ДАИ). СПб., 1846. Т. 1. № 41. С. 55–56.
8. Древняя российская Вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российских касающихся (ДРВ) / Изд. Н. И. Новикова. 2–е изд. М., 1790. Т. 14. № 30. С. 263–265.
9. Дьяконов М. А. Власть московских государей: очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889. 224 с.
10. Зимин А. А. Служилые князья в Русском государстве конца XV — первой трети XVI в. // Дворянство и крепостной строй России XVI — XVIII вв. М.: Наука, 1975. С. 28–56.
11. Зимин А. А. Княжеские духовные грамоты начала XVI века // Исторические записки. 1948. Т. 27. С. 20–290.
12. Зимин А. А. Состав боярской думы в XV–XVI вв. // Археографический ежегодник за 1957. М., 1958. С. 40–87.
13. Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV– первой трети XVI в. М.: Наука, 1988. 350 с.
14. История политических и правовых учений / Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. 4–е изд., перераб. и доп. М.: Норма, 2004. 944 с.
15. История политических и правовых учений / Под ред. О. Э. Лейста. М.: Зерцало, 2006. 568 с.
16. История русской литературы. Литература 1220–х — 1580–х гг. М.; Л.: АН СССР, 1945. Т. 2. Ч. 1. 532 с.
17. Книга вкладов Иосифова монастыря // Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие действительному члену Императорского русского археологического общества И. А. Вахромееву. М., 1906. Вып. 5. Приложение. С. 1–79.
18. Кром М. М. «Вдовствующее царство»: Политический кризис в России 30–40–х годов XVI века. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 888 с.
19. Лихачев Д. С. Иван Пересветов и его литературная современность // Сочинения И. Пересветова. М.; Л.: АН СССР, 1956. С. 28–56.
20. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л.: АН СССР, 1960. 533 с.
21. ПСРЛ. Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853. 370 с.

22. Пономаренко О. Н. Послание игумена Хутынского монастыря Феодосия старцу Алексею о дьяке Якове Шишкине // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2001. Вып. 5. С. 36–39.
23. Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.; Л.: АН СССР, 1959. 395 с.
24. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 432 с.
25. ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновского летописью. СПб., 1904. 303 с.
26. ПСРЛ. Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. 309 с.
27. ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Вып. 3. Л.: АН СССР, 1929. 688 с.
28. Пчелов Е. В. Солнце, царь и икона: топография тронного места Московской Руси // Вестник РГГУ. Серия «Исторические науки. Историография, источниковедение, методы исторических исследований». М., 2009. № 4. С. 183.
29. Разрядная книга // Милюков П. Н. Древнейшая разрядная книга официальной редакции. (по 1565 г.) / Издание ИОИДР. М., 1901. С. 1–268.
30. РНБ. Q.XVII.50. Л. 21 об.–23.
31. Смирнова Д. Д. Новгородский архиепископ Феодосий (1491–1563 гг.) — видныйстриженник Иосифо-Волоколамского монастыря // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2016. № 2. С. 66–74.
32. Сокольский В. Д. Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI вв. Киев, 1902. 230 с.
33. Успенский Б. А., Живов В. М. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б. А. Избранные труды. 2–е изд. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 1. С. 205–337.
34. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991. 176 с.

Н. С. Смирнова

## РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ И ГРЕЧЕСКИЕ СТАРОСТИЛЬНИКИ: ПОПЫТКА СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Трагическая череда церковных разделений в значительной мере затронула сегодня православный мир. И первое, и подходящее к концу второе десятилетие XXI века уже отмечены новыми разделениями в православной среде. Многочисленные разделения и расколы означают не что иное, как души, потерянные для спасительной благодати истинной Церкви. Раскольниками часто становятся искренние, но отчаянные и безрассудные борцы, пускающиеся в плавание на «плотах, покинувших корабль Матери-Церкви и дрейфующих в полном одиночестве в океане»<sup>1</sup>.

Примечательно, что появление наиболее масштабных расколов приходится на период, когда происходили политические изменения. В России старообрядчеству предшествовало Смутное время, со сменой правящей династии, а в Греции — разгром турками греческой армии, с потерей территорий в Малой Азии, а также переход от монархической к демократической форме правления (1923-1924 гг).

Непосредственным толчком к расколу в обоих случаях стали предпринятые церковным руководством по соглашению с государственной властью нововведения в церковную практику. У старообрядцев вызвали неприятие нововведения, касавшиеся обрядовой стороны церковной жизни (троеперстное крестное знамение, небольшие изменения в отдельных словах и выражениях Символа Веры и богослужебных текстов, изменение числа просфор на литургии, движение «против солнца» в крестных ходах и прочие новшества, затронувшие все или почти все внешние стороны церковной жизни, включая иконографию, гимнографию и архитектуру). Событием, положившим начало староостильническому движению в Греции, стало принятие для богослужебного использования модифицированной формы Григорианского календаря (так называемого исправленного Юлианского календаря) — сначала на Всеправославном соборе, проведенном Патриархом Константинопольским Мелетием IV в 1923 году, а затем и на Соборе Епископов Элладской Церкви в 1924 году.

Несмотря на то, что нововведения не касались догматической стороны вероучения, следует признать, что и в том и в другом случае реформаторы действовали наперекор сложившейся церковной традиции. Реформы не имели достаточного церковного и канонического обоснования, были проведены достаточно быстро и без какого-либо предварительного анализа и обсуждения, что спровоцировало их острое неприятие многими верующими. Более того, в литературе мы можем найти свидетельства, указывающие на преимущественно *политический* характер данных реформ. Политическую подоплеку анафем собора 1666 года, проклявшего старые обряды, описывает, в частности, С. А. Зеньковский<sup>2</sup>, а политическая интрига, стоявшая за введением в Греческой Церкви нового стиля, раскрыта в работе профессора Китсикиса<sup>3</sup>. Кроме того, в обоих случаях можно также говорить о вестернизации (в России — в форме эллинизации) и секуляризации церковной традиции.

---

Наталья Сергеевна Смирнова — кандидат филологических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии, доцент Русской Христианской Гуманитарной Академии.

<sup>1</sup> *Georgiades M.*

<sup>2</sup> *Зеньковский С. А.*

<sup>3</sup> *Kitsikis D.*

Противники реформ в обоих случаях руководились желанием отстоять целостность церковного Предания, выраженного либо в древних обрядах, иконописной традиции, богослужебных текстах и песнопениях, либо в том календарном стиле, по которому вся Церковь непрерывно жила с момента ее появления. Действительно, перенятая патриархом Никоном греческая традиция XVII века уже разительно отличалась от традиции Византийской Церкви-Матери, откуда христианство некогда пришло на русскую землю. Поэтому, по словам митрополита Каллиста Уэра, для старообрядцев отстаивание двоеперстия, древних текстов и обрядов не являлось самоцелью — они видели в этих формах выражение древней церковной традиции, сохраненной в полной мере именно на Руси, и только на Руси<sup>4</sup>. Что касается так называемого «исправленного Юлианского календаря», введенного в Элладской Церкви в 1923 году, то фактически он представляет собой механическую комбинацию двух календарей — Юлианского и Григорианского<sup>5</sup>. Несовместимость, как нам кажется, этих двух календарей выражается, помимо прочего, в возможности полного исчезновения Апостольского (Петрова) поста, а также в некоторых расхождениях богослужебных празднований, разрушающих целостность богослужебного цикла. При этом использование Григорианского календаря для передвижных праздников (Пасхалии) может приводить к нарушению церковных канонов, поскольку дата христианской Пасхи может совпасть с иудейской.

Тем не менее, соглашаясь с возражениями против реформ, приходится признать, что в обоих случаях произошла догматизация пусть важных, но тем не менее не являющихся обязательными для спасения внешних элементов традиции. И если неприятие старостильниками нового календаря хотя бы частично основано на канонах и постановлениях Церкви, фактически осуждающих Григорианский календарь (Первый Вселенский Собор; всеправославные соборы 1583, 1587 и 1593 годов), то раскол старообрядцев не имел под собой никаких догматических или канонических оснований.

Ни старообрядцам, ни старостильникам не удалось сохранить единство. Процессы дробления внутри отколовшихся групп начались практически сразу после их отделения от Церкви и продолжаются по сей день. Первоначально каждое из рассматриваемых движений раскололось на два, а дальнейшие разделения привели в обоих случаях к образованию множества (более 20) подгрупп, не имеющих общения друг с другом. Первое разделение в среде старостильников (на флоринитов и матфеитов) произошло по вопросу о действительности таинств и священства в Элладской Церкви и находящихся с ней в общении. Старообрядцы же, признав «новообрядную» Церковь безблагодатной, разделились относительно возможности приема приходящего из нее священства (на т. н. «поповцев» и «беспоповцев»).

Обоим движениям пришлось столкнуться с проблемой отсутствия иерархии, при решении которой в каждом случае применялись нетрадиционные, если не сказать неканоничные, способы ее получения/восстановления, включая единоличные архиерейские рукоположения (например, митрополитом Сараевским Амвросием в Белокриницком согласии старообрядцев и митрополитом Матфеем, главой матфеевской ветви старостильников).

Следует отметить, что в отличие от старостильнических групп, предпринимавших все усилия для получения/восстановления иерархии и сохранения церковных таинств, часть старообрядческих согласий и по сей день остаются «беспоповскими», тем самым свидетельствуя об антицерковном по сути мировоззрении их членов, пусть оно и не вытекает напрямую из их церковного учения, являясь как бы «вынужденным». Не имея иерархии и священства, беспоповцы группируются вокруг руководителей из мирян или соборных органов. Что касается современного состояния двух «поповских» согласий старообрядцев, РПСЦ и РДПЦ, то они возглавляются соответственно митрополитом и патриархом и управляются регулярно созываемым

<sup>4</sup> Bishop Kallistos Ware. P. 59.

<sup>5</sup> Cassian, Hieromonk.

собором. Эти два согласия взаимно не признают каноничность иерархии друг друга и не имеют между собой общения.

Современные старостильные общины все имеют свою иерархию и управляются соборами епископов. Лидеры некоторых групп, не имея в настоящее время церковного общения (хотя на краткое время его удавалось восстановить), тем не менее, встречаются для переговоров с целью сближения позиций<sup>6</sup>.

В отношении к каноническим юрисдикциям в среде рассматриваемых протестных общин наблюдается целый спектр мнений — от наиболее «либеральной» позиции, допускающей в том или ином виде общение в таинствах, до недвусмысленных заявлений о безблагодатности всех «официальных» церквей.

Еще в конце XVIII века некоторые из беглопоповских групп вступили в общение с Русской Православной Церковью в форме «единоверия», сохраняя при этом дониконовские обряды. Под омофором РПЦЗ также оказалось несколько старообрядческих общин, как, например, старообрядцы, проживающие в Эри (США, штат Пенсильвания)<sup>7</sup>. Однако большая часть старообрядцев по сей день оторвана от Церкви. Более того, несмотря на то, что «поповские» старообрядческие согласия признают правильно совершенные крещения и апостольское преемство канонической Церкви, это отнюдь не мешает им усваивать себе параллельные титулы (например, патриарха Московского и всея Руси, как у главы РДПЦ).

Лидеры отколовшихся старостильных групп Греции первоначально прекратили сослужить и общаться в таинствах со всеми каноническими юрисдикциями, включая и тех, кто придерживается старого календаря. Какое-то время некоторые из старостильников-флоринитов находились в общении с РПЦЗ, с чьим участием поставлялись их епископы. Сегодня наиболее «либеральную» позицию среди старостильных групп занимает т. н. «Синод Противостоящих», который допускает к причастию верных из канонических юрисдикций после исповеди. Показательно и то, что в именовании своих кафедр представители этой группы избегают дублирования титулов иерархов официальной Церкви.

В отношении вероучения объединяющим старообрядцев и старостильников элементом является подчеркивание эсхатологического аспекта христианского вероучения и преобладания в мире апостасийных тенденций. В целом здесь нет противоречий с учением Церкви, однако крайний эсхатологизм старообрядцев, восприятие происходящих событий как апогея апостасии и подчинения власти антихриста зачастую перерастал в абсурдные предрассудки, в связи с чем в конце XIX — начале XX века старообрядческий епископ Арсений (Швецов) даже написал «Книгу об Антихристе», где на основе многочисленных ссылок на святоотеческие творения попытался опровергнуть многие заблуждения, широко распространенные в старообрядческой среде<sup>8</sup>. Самому же епископу Арсению принадлежит своеобразное в экклезиологическом плане учение о невидимой (непогрешимой, благодатной) и видимой (человеческой, грешной) составляющих Церкви.

Фактическая догматизация элементов церковного предания, о которой уже говорилось выше, в полной мере проявилась в учении одного из лидеров старообрядчества XVII века, старца Спиридона Потемкина, который считал неизменяемыми все внешние формы церковного предания, такие как богослужебные тексты, обряды и даже обычаи, как порожденные непогрешимой Церковью и таким образом гарантированные от любых еретических примесей<sup>9</sup>.

Наиболее яркая черта вероучительной позиции греков-старостильников состоит в том, что приверженность новому стилю фактически приравнивается ими к эккуменизму, вкуче со связанными с ним модернистскими тенденциями. Интересна также экклезиологическая позиция более умеренных «противостоящих» флоринитов,

<sup>6</sup> «Old Calendarists»

<sup>7</sup> Kozloff V.

<sup>8</sup> Арсений Уральский, *еп.*

<sup>9</sup> Зеньковский С. А.

которые признают существование «больных» и «здоровых» церквей. В более радикально настроенных группах старостильников такая позиция воспринимается как неприемлемая и даже еретическая.

В отличие от старостильников, активно распространяющих свои взгляды и полемизирующих с представителями «официальной» Церкви, старообрядцы занимали и продолжают занимать скорее оборонительную позицию, являясь по сути закрытыми сообществами, больше напоминающими секты. Как следствие, несмотря на общее для старостильников и старообрядцев выделение эсхатологического аспекта христианского вероучения, они смотрят на него с различных точек зрения: если лейтмотивом старообрядческого мировосприятия является стремление «отгородиться» от апостасийных явлений современного мира, то усилия старостильников (по крайней мере, некоторых из их групп) сосредоточены преимущественно на увещаниях и предупреждениях, направленных на предотвращение и пресечение апостасийных тенденций.

Представители обоих движений утверждают, что имеют собственных святых, причем не только из числа умученных во время гонений. Сообщается о чудесных знамениях, нетлении мощей, дарах прозорливости и исцелений либо еще при жизни, либо о посмертных чудесах. Так, старообрядцы Белокриницкого согласия почитают почившего в 1897 году епископа Виктора Уральского, который, как говорят, к концу жизни сподобился дара пророчества и исцелений, а также канонизированных в 1996 году братьев Аркадия и Константина Шамариных, перешедших в середине XIX века из беспоповского Часовенного согласия в Белокриницкое и рукоположенных там во священники — почитаются их нетленные останки и целебный источник, который появился рядом с их могилой после их погребения<sup>10</sup>.

Греки-старостильники также указывают на проявления к ним Божией милости. Так, широко известность приобрело чудесное событие, связанное со старым календарем, которое произошло в 1925 году, 14 сентября по старому стилю, в канун двенадцатого праздника Воздвижения Креста Господня: в небе над тайной старостильной церковью, где в это время шло праздничное бдение, изобразился огромный крест. Явление наблюдали примерно две тысячи человек, включая полицейских, прибывших для ареста служивших священников. Многие из полицейских в ту ночь перешли к старостильникам<sup>11</sup>. Есть свидетельства и о признаках личной святости первых лидеров старостильных групп, митрополитов Хризостома и Матфея. Так, сообщается о чудесных явлениях, бывших при кончине и погребении митрополита Хризостома, о благоухании его мощей и посмертных чудесах<sup>12</sup>, а также о мироточении мощей и посмертных чудесах митрополита Матфея, о почитании и других членов старостильного движения — например, великого греческого старца иеросхимонаха Иеронима Эгинского, который вплоть до своей кончины в 1966 году принадлежал к старостильной юрисдикции<sup>13</sup>.

Оба движения поначалу имели многочисленных сторонников среди мирян и священства. Однако никто из иерархов Русской Церкви не ушел в старообрядческий раскол, в то время как в числе старостильников с самого начала было три епископа.

Со временем число сторонников обоих движений неуклонно снижалось вследствие внутренних конфликтов, а также как результат контрмер, предпринятых государственными и церковными властями (репрессий, тюремных заключений, ссылок, анафем, снятия сана, церковного отлучения).

Если приблизительно век спустя после раскола число старообрядцев, по крайней мере в некоторых регионах, достигало половины населения, то уже в XIX и в начале XX века, согласно имеющейся статистике, число сочувственно относившихся

---

<sup>10</sup> Ливия, инокия.

<sup>11</sup> «Old Calendarists».

<sup>12</sup> Мосс В. С. 173-174.

<sup>13</sup> Епифаний (Феодоропулос), архим. С. 177.

к старообрядчеству снизилось до 20-30%<sup>14</sup> и к 1917 году составляло цифру в 2 миллиона человек. В то же время есть основания полагать, что реальная численность старообрядцев могла быть приблизительно в пять раз больше<sup>15</sup>. Данные опроса 2012 года оценивают долю старообрядцев как 0,5% населения РФ<sup>16</sup>, т. е. чуть более 700 тысяч человек. Как результат миграционных процессов в пред- и послереволюционный период, общины русских старообрядцев находятся сегодня не только в России, но и за рубежом — в Турции, Китае, Австралии, Новой Зеландии, Бразилии, Аргентине, Парагвае и Уругвае, в США и Канаде, а также на Украине, в Молдавии, Румынии и Грузии.

Из числа противников календарной реформы большинство со временем вернулось в каноническую Церковь. Один из наиболее ярких примеров — решение св. Иосифа Исихаста и его учеников, в течение длительного времени принадлежавших к матфеитам, возобновить поминовение Вселенского Патриарха в 1952 году<sup>17</sup>. Подобным образом поступила одна из флоринитских групп, присоединившись к юрисдикции Вселенского патриархата в Америке. Тем не менее, спустя 10 лет после возникновения старостильное движение насчитывало около 1 миллиона сторонников<sup>18</sup>, т. е. почти 10% населения (по другим данным — 200 000<sup>19</sup>). Сегодня трудно дать точную оценку численности старостильников в Греции, однако согласно переписи 2001 года общая численность старостильников не превышает 40-50 тысяч человек, большинство из которых — люди преклонного возраста<sup>20</sup>. Эта цифра составляет чуть менее 0,5% населения Греции и, таким образом, сопоставима с оценкой численности старообрядцев в России.

Хотя, в отличие от старообрядцев, греки-старостильники не совершали массовых миграций, подчиненные им общины были образованы и за пределами канонической территории Элладской Церкви — на территориях Константинопольского и Александрийского Патриархатов, а также в России (одна из катакомбных групп и отделившаяся часть РПЦЗ), на Украине, в Италии, Сербии, Болгарии, Румынии, Польше, в Чешской Республике и Словакии, на Кавказе (Южная Осетия) и в США.

Проживая в основном компактно, старообрядцы стараются придерживаться своих обычаев и даже в светской среде сохранять внешние особенности одежды, бытового благочестия и запретов, в определенной степени лексики. Напротив, члены старостильных общин не образуют групп компактного проживания — они рассредоточены среди местного населения, не выделяются какими-либо внешними признаками, особыми правилами благочестия, равно как не имеют каких-либо отличительных особенностей в богослужебной практике.

## Источники и литература

1. *Арсений Уральский, еп. Книга об Антихристе и прочих действиях, при нем быти хотящих.* М., 2005.
2. *Безгодов А. А. Старообрядчество, государство и общество в современном мире.* Доклад на старообрядческой конференции 23 и 24 июня 2016 года в Москве. URL: [http://ruvera.ru/articles/staroobryadchestvo\\_rissii](http://ruvera.ru/articles/staroobryadchestvo_rissii)
3. *Епифаний (Феодоропулос), архим.* Две крайности: экуменизм и зилотство. М., 2006.
4. *Зеньковский С. А. Русское старообрядчество.* М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009.

<sup>14</sup> Зеньковский С. А. С. 369.

<sup>15</sup> Bishop Kallistos Ware. P. 58.

<sup>16</sup> Безгодов А. А.

<sup>17</sup> *Старец Ефрем Филофейский.* С. 152-156.

<sup>18</sup> Слесарев А. В.

<sup>19</sup> *Епифаний (Феодоропулос), архим.* С. 88.

<sup>20</sup> *Georgiades M.*

5. Ливия, инокиня. Преподобные иноки Аркадий и Константин Шамарские. URL: [http://ruvera.ru/articles/inoki\\_arkadiiy\\_konstantin\\_shamarskie](http://ruvera.ru/articles/inoki_arkadiiy_konstantin_shamarskie).
6. Мосс В. *Православная Церковь на перепутье (1917-1999)*. СПб.: Алетейя, 2001.
7. Слесарев А. В. *Греческий старостильный раскол в истории Поместных Православных Церквей XX века*. Дисс. ... канд. богословия, 2007. URL: [archive.li/CUTS3](http://archive.li/CUTS3).
8. *Старец Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом*. М., 2012.
9. Bishop Kallistos Ware. *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books, 1997. Part 1.
10. Cassian, Hieromonk. *A Scientific Examination of the Orthodox Church Calendar*. Ch.9: Liturgical Havoc Wreaked by the "New Julian" Calendar. 1998. URL: [http://orthodoxinfo.com/ecumenism/calsci\\_ch9.aspx](http://orthodoxinfo.com/ecumenism/calsci_ch9.aspx).
11. *Georgiades M. The Origins of the Old Calendar Schism*. URL: <http://www.omhksea.org/2012/05/the-origins-of-the-old-calendar-schism/>
12. *Kitsikis D. The Old Calendarists and the Rise of Religious Conservatism in Greece*. Etna, California: Center for Traditionalist Orthodox Studies. 1995.
13. *Kozloff V. An Old-Rite Parish in Erie, Pennsylvania*. URL: <http://www.roca.org/OA/119/119n.htm>.
14. "Old Calendarists" *OrthodoxWiki*. URL: [https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Old\\_Calendarists&oldid=118653](https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Old_Calendarists&oldid=118653).



А. В. Косых

## БОГОМОЛЕНИЯ ДУХОБОРЦЕВ: ВЗАИМОСВЯЗЬ С ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРОЙ

Религиозное разномыслие, вызванное расколом Русской Православной Церкви в XVII столетии, привело к тому, что в XVIII веке в Российской империи появляются многочисленные группы сектантов, среди которых были так называемые «духовные христиане» — духоборцы и молокане. Духоборческое сообщество сформировалось, прежде всего, из числа южнорусских (харьковских, екатеринославских, тамбовских, воронежских и пр.) крестьян-однодворцев и служивых людей. Представители этого религиозного движения переняли западные (вероятно, квакерские) представления о внутреннем откровении Бога в человеке, переосмыслив их в хлыстовском духе, предполагая возможность боговоплощения в лице духовного лидера секты<sup>1</sup>. Духоборцы усвоили христианские понятия, но трактуют их вольно и иносказательно, кроме того, они предельно упростили религиозные обряды, отказались от духовенства, культовой литературы, религиозной атрибутики, не почитают святых (за исключением своих собственных покойных религиозных лидеров) и т. д. Несмотря на особенности религиозных представлений, обозначенные выше, духоборцы считают себя христианами. Будучи некогда русскими православными людьми, они сохранили многочисленные связи с культурными традициями православного населения (это касается прежде всего народных обычаев празднования дат земледельческого и церковного календаря, семейных обрядов, традиционного фольклора). Связь с Православием обнаруживается также и в духоборческих молитвах.

В нашем исследовании мы подробно рассмотрим последование богомолений духоборцев, проживающих в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. (переселенцы из с. Гореловка Богдановского р-на Грузии), а также выявим некоторые христианские, в том числе православные элементы данных богомолений. Материалами исследования послужили экспедиционные записи автора, выполненные в мае 2011 года и хранящиеся в аудио и видео архивах Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова. Существуют различные описания богомолений духоборцев<sup>2</sup>, но целенаправленного поиска их источников ранее не предпринималось. Религиозные представления духоборцев опираются на комплекс текстов, называемых «псалмами», которые представляют собой отрывки из Священного Писания, православные молитвословия, собственные духоборческие сочинения, а также образцы народной поэзии (духовные стихи, канты и т. д.). В совокупности эти тексты составляют «Животную книгу», хранящуюся в коллективной памяти верующих<sup>3</sup>. «Псалмы» пронизывают различные

*Александра Вячеславовна Косых* — соискатель ученой степени кандидата искусствоведения Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова.

<sup>1</sup> Возникновение секты, а также религиозные представления духоборцев на раннем этапе существования сообщества подробно описаны в XIX в. О. М. Новицким.

<sup>2</sup> Особенности богомолений духоборцев освещаются в литературе: *Новицкий О. М.; Ольховский В.; Родионов А. А.; Зернина А. В.* Развернутые фрагменты богомолений представлены в этнографическом фильме «Духоборы — 87», который был создан на материале экспедиционных съемок, проведенных в Богдановском р-не Грузинской ССР в г. Богдановка и в духоборческих поселениях Гореловка, Спасовка, Орловка, Ефремовка, Калиновка в ноябре 1987 г. Режиссер и оператор И. Фрез, консультант С. Е. Никитина, звукооператор А. Пугачев.

<sup>3</sup> Традиционно духоборческие псалмы не записывались и хранились в памяти — «живой книги», однако в 1909 г. В. Д. Бонч-Бруевич издал «Животную книгу духоборцев»,

сферы жизни представителей духоворческих общин: родители разучивают («твердят») короткие «детские псаломчики» с детьми, «псалмы» заменяют утренние и вечерние молитвы, читаются и поются на свадьбах, проводах в армию, присутствуют в календарной обрядности, структурируют похоронно-поминальный обряд. Главная же сфера функционирования «псалмов» — богомоления, которые называются «поклонениями».

Духоворческие моления совершаются по воскресеньям, а также в дни христианских праздников, соотносящихся с датами православного церковного календаря. Богомоления проходят на Рождество, Крещение, Благовещение, Пасху, Троицу, Новый год (по старому стилю) и т. д. Примечательно, что, не имеющие храмов духоворцы переняли от православных систему престольных праздников (в Грузии в каждом духоворческом селении был свой праздник, в день которого собирались на моление): в Гореловке — Фролов день, в Орловке — «Жены», в Богдановке — Новый год, в Спасовке — Покров, в Ефремовке — Михайлов день, в Калиновке — «Никола». Наличие «престольных праздников» еще в XIX столетии отмечал профессор Киевского университета и Киевской духовной академии О. М. Новицкий, предполагая, что они были переняты духоворцами механически, в связи с необходимостью на определенном историческом этапе устраивать моления параллельно с православными (в дни официальных выходных)<sup>4</sup>.

Кроме ситуаций, указанных выше, в Закавказье богомоления совершались в «Дни поминок святых»: верующие шли к местам захоронений руководителей и первых переселенцев в Грузию, где и совершали «поклонения».

В наше время, как и в прежние времена, моления начинаются ранним утром (в 7 — 8 часов), однако трижды в год — накануне Пасхи, Рождества и Крещения, праздничные собрания традиционно проходят ночью (также параллельно с православными). Как правило, «поклонение» устраивается в специальном помещении. В с. Архангельское роль молитвенного дома выполняет вагончик, где вдоль правой и левой стены стоят лавки. Одна сторона предназначена для мужчин, другая для женщин<sup>5</sup>. К назначенному времени туда приходят духоворцы, одетые в традиционные костюмы. Всякий входящий на моление приветствует собравшихся: «Славен Бог прославится!» На что ему отвечают: «Велико имя Господние, по всей земле слава его, от востока солнца и до запада!»<sup>6</sup>. При этом, верующие отдают друг другу головной поклон. Следует отметить, что вторая приветственная формула сходна с песнопением архиерейской встречи: «От восток солнца до запад», основанном на фрагментах 112 псалма Царя Давида<sup>7</sup>.

В последовании духоворческого богомоления можно выделить три этапа:

- чтение псалмов;
- исполнение религиозных песнопений и поклонения;
- приветствия, поминовение усопших и прощания.

В начале собрания, молящиеся сидят, сложив перед собой руки, и по очереди читают «псалмы» (сначала мужчины, затем женщины). Тексты читаются в особой интонационной манере, которая основана на скольжении между двумя основными тонами (в амбитусе кварты или квинты) или их противопоставлении. Метрическая

---

в которую вошли более 300 сакральных текстов, записанных им и его корреспондентами: *Бонч-Бруевич В. Д.*

<sup>4</sup> Новицкий О. М. С. 54.

<sup>5</sup> Духоворческие моления предполагают участие верующих обоих полов, однако на собрании, которое мы посетили в с. Архангельское в мае 2011 г. присутствовали только женщины. Одна из них была вынуждена выполнять роль мужчины: сидеть на мужской стороне, начинать чтение и пр.

<sup>6</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-01 с. Архангельское Чернского р-на Тульской области. Записала Шатилина (Косых) А. В. На богомолении присутствовали: Батурина П. Ф. 1947 г. р., Белоусова Т. 1947 г. р., Терехова Т. 1944 г. р., Астафурова Л. 1959 г. р.

<sup>7</sup> Островский К., *церод.*

организация «псалмов» связана с особым типом стиха — дольником («паузником»), который основан на соизмеримости ритмических групп неравного слогового состава<sup>8</sup>. При стабильности метра и регулярности акцентов количество слогов (которые находятся в межакцентной зоне) является переменным (см. Пример 1).

**Пример 1. «Псалом Сами мы не знаем»<sup>9</sup>.**

♩=10

Са - ми мы не зна - ем, лю - ди пам не ска - жут,  
 Как пам па зи - мле жить Хри - сту Бо - гу слу - жить. Ска -

Наличие строгих закономерностей в организации чтения духоворческих «псалмов» позволяет поставить вопрос о предположительных источниках его возникновения. Принцип распевного произношения богослужебных текстов, скорее всего, усвоен от православных. Христианская традиция распевного чтения берет свое начало в глубокой древности, различные виды литургического речитатива сохранились до настоящего времени (как в пореформенной, так и в старообрядческой церкви). В общине старообрядцев-беспоповцев г. Вильнюса сохранилась традиция распевного чтения эксапсалмов (шестопсалмия). Стиховую строку псалма охватывают две попевки — восходящая и нисходящая. Подобно интонационным волнам в духоворческом чтении они реализуют принцип вопросо-ответной интонации. В основе организации ритмики также наблюдается регулярность акцентов при подвижности слогового состава<sup>10</sup>.

Каждый текст духоворческого «псалма» заканчивается словами: «Богу нашему слава». Одновременно с их произнесением все собравшиеся кланяются («кивают» головой). Пока один духоворец читает «псалом», другие слушают и мысленно проговаривают этот же текст. Если читающий ошибется, его тут же исправит кто-либо из единоверцев. Таким образом предотвращается забвение и искажение текстов<sup>11</sup>. На молениях могут быть прочитаны любые псалмы, однако тексты их не должны повторяться.

Когда чтение окончено, духоворцы начинают петь «псалмы». Подобно тому, как в Православии религиозные песнопения исполняются профессиональными певцами, духоворческие «псалмы» поют певчие — мужчины и женщины, наиболее одаренные музыкально. Поэтический текст «псалмов» растворяется в сложных многораспевных построениях, возникающих благодаря реализации общего принципа повторности на разных уровнях музыкальной формы. Ладовые конструкции напевов опираются на различные ангемитонные и диатонические построения, сходные с теми, что лежат в основе духовных стихов раннего историко-стилевого пласта той же традиции.

В воскресный день могут быть исполнены любые песнопения (за исключением тех, что приурочены к похоронно-поминальному и календарным обрядам). Так, на воскресном молении в с. Архангельское, которое проходило в мае 2011 года были

<sup>8</sup> Краткая литературная энциклопедия. Т. 2. С. 734, 735.

<sup>9</sup> «Напишите во сердцах, возвестите во устах»: Поют духоворцы Джавахетии / Составитель С. Никитина. Запись 1987 и 1990. Апрелька, 1993. С30-30693-009 (2 пластинки).

<sup>10</sup> «Погласицы литургического чтения» (кассета). Беспоповские общины / Сост. С. Мацнев. № 3 Погласица эксапсалмов. Запись 1987 г.

<sup>11</sup> В некоторых случаях мы наблюдаем разночтения в одних и тех же псалмах, прочитанных разными людьми. Часто они воспринимаются духоворцами как искажение текста и осуждаются, однако в некоторых случаях считаются допустимым вариантами, которые были «переняты» от разных людей.

пропеты псалмы «Сами мы не знаем» и «Великое дело». В рамках календарных богомолений обнаруживается приуроченность религиозных песнопений, основанная на соответствии содержания поэтического текста тематике праздника. «Каждому празднику свой п(а)салом был. Пели. Ходили, кланялись. На Рождство пели «Народился нам Спаситель» — такой п(а)салом есть. На Хрещенье пели «К водам иорданским» — псалом есть. На Новый Ёгод — «Новый Ёгод» пели. На Бла҃говешанью — «Бла҃говестуй земля, радость велия. Хвалите небяса божию пению». На Жены — «Ходили жены»»<sup>12</sup>.

Первый «взвод»<sup>13</sup> псалма поют стоя, а начиная со второго «взвода» начинают «ведаться» — кланяться друг другу. Мужчины и женщины, все вместе отдают друг другу небольшой поклон головой. Сначала «ведаются» мужчины: второй подходит к первому. Взявшись за правые руки, они кланяются друг другу два раза поясными поклонами, целуются и кланяются еще раз. После этого оба поворачиваются к женщинам и отдают им четвертый поклон (каждый отдает его единожды). Второй мужчина встает на свое место, тогда третий «ведается» с первым и вторым, четвертый — с первым, вторым, третьим и так далее. Традиционно, поклонения проходят по направлению от старших к младшим. Когда все мужчины «поведаются», поклонения совершаются среди женщин в таком же порядке. Окончив «ведаться», духоборцы могут допеть «псалом», а затем прочитывают его текст с начала до конца.

Количество религиозных песнопений, исполняемых на собрании, зависит от числа молящихся (как правило, при многочисленных собраниях исполняется три псалма). Количество «взводов» обратно пропорционально степени распетости формы (чем длиннее напев, тем меньше «взводов» поют).

Действия, совершаемые во время духоборческих поклонений, когда верующие «ведаются», на наш взгляд, сходны с разделом Литургии «Лобзание мира». В современной Православной традиции «Лобзание мира» (взаимное целование) происходит среди сослужащих иереев. «Старший говорит: «Христос посреди нас», — на что младший отвечает: «И есть, и будет», и целуют друг друга в плечи (два раза) и рука в руку»<sup>14</sup>. Взаимное целование иереев проходит по направлению от старшего к младшему. Следует отметить, что в древности эти действия совершались не только среди священнослужителей, но и среди мирян — отдельно у мужчин и у женщин. Связь данных разделов богомолений подтверждается, также словесными формулами, которые фиксировал в начале XX в. известный революционер, политический деятель, а также специалист по сектантству Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич. По его замечаниям, с первыми двумя поклонами духоборец шепотом говорит тому, с кем кланяется: «На сем месте покланяемся Отцу и Сыну, и Святому Духу». На что второй кланяющийся отвечает: «По нашему желанию был Бог и будет»<sup>15</sup>. Следует отметить, что в православной традиции взаимное целование символизируют примирение между верующими, тогда как духоборцы таким образом поклоняются образу Божьему друг в друге.

По окончанию поклонений, духоборцы приветствуют друг друга, отдавая поясные поклоны. Кто-либо из мужчин начинает диалог:

- «Здарова!
- Слава Бо҃гу!
- С праздничком!
- Спаси Господи, также и вас с праздничком!
- Поклон наши послали!

<sup>12</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ № 276-003-003-32 с. Архангельское Чернского р-на Тульской области. Записала Шатилина (Косых) А. В. от Колмаковой (Гололобовой) Лукеры Михайловны (около 80 лет).

<sup>13</sup> В духоборческой терминологии «взвод» — это законченное музыкальное построение, которое в некоторых религиозных песнопениях соотносится с музыкальной строфой.

<sup>14</sup> Киприан (Керн), архим. С. 116.

<sup>15</sup> Ольховский В. С. 246.

– Спаси Господи! И наши домашние посылали поклон»<sup>16</sup>!

Далее по желанию кого-либо из молящихся, собравшиеся поминают усопших односельчан. Родственники покойного совершают два земных поклона с просьбой помянуть их близким: «Помянѣти и Колю, и Тóлика, и всех покойников. И простѣти их». Остальные отвечают: «Цáрствичко небесное, покой вечный. Прости их, Господи!» После второго поклона запевают какой-либо псалом (например, «Великое дело»). Затем поминающие кланяются в третий раз со словами: «Спаси Господи, что помянули. Царствие небесное, покой вечный. А вам — дай Бог здоровья»<sup>17</sup>. После этого, мужчина, который вел приветственный диалог, начинает прощаться, при этом духоборцы также кланяются друг другу:

– «Прошáйте!

– Добрый час, поклон вашим!

– И вы поклон скажѣте вашим»<sup>18</sup>.

Отметим, что третя, поминальная часть духоборческого моления находит параллели с православным обычаем совершать панихиду или заупокойную литию после окончания Божественной Литургии.

Форма богомолений, описанная нами характерна для различных современных духоборческих общин (по крайней мере, проживающих на территории России и Грузии), а также в общих чертах совпадает с молениями, описанными в XIX и начале XX века, что свидетельствует о консервативности обряда и формировании его на раннем этапе существования секты.

Наше исследование показало, что духоборческие богомоления включают множество христианских элементов, среди которых — использование библейских текстов и православных молитвословий, усвоение праздников Церковного календаря, применение отдельных религиозных словесных формул, принятых в Православии, применение распевного чтения и традиции исполнения культовых песнопений профессиональными певчими, заимствование раздела Литургии «Лобзание мира», обычаем совершать поминовение усопших. Усвоив и переосмыслив различные элементы христианской культуры, а также включив своеобразные многораспевные музыкально-поэтические формы, духоборцы создали уникальную моленную практику, которая сохраняется в религиозных общинах до наших дней.

## Источники и литература

1. Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-01.
2. Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-13.
3. Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-14.
4. Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-15.
5. Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ № 276-003-003-32.
6. «Напишите во сердцах, возвестите во устах»: Поют духоборцы Джавахетии / Составитель С. Никитина. Запись 1987 и 1990. Апрелька, 1993. С30-30693-009.
7. «Погласицы литургического чтения» (кассета). Беспоповские общины / Сост. С. Мацнев. № 3 Погласица эксапсалмов. Запись 1987 г.
8. *Бонч-Бруевич В. Д.* Животная книга духоборцев. 2-е изд. СПб., 1909. 327 с.

<sup>16</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-14 с. Архангельское Чернского р-на Тульской области. Записала Шатилина (Косых) А. В. На богомолении присутствовали: Батурина П. Ф. 1947 г. р., Белоусова Т. 1947 г. р., Терехова Т. 1944 г. р., Астафурова Л. 1959 г. р.

<sup>17</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-13.

<sup>18</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОВФ № 276-04-15.

9. *Зернина А. В.* Современное состояние традиционной культуры духоборов (по материалам экспедиций в Целинский район Ростовской области) // Южно-Российский музыкальный альманах, 2013. № 1 (12). С. 7–12.
10. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). М.: Храм свв. бесср. Космы и Домиана на Маросейке, 1999. 336 с.
11. Краткая литературная энциклопедия / Гл. ред. А. А. Сурков. М.: Советская энциклопедия, 1972. Т. 2. 1055 с.
12. *Новицкий О. М.* Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд. Киев, 1882. 282 с.
13. *Ольховский В. (Бонч-Бруевич В. Д.)* Обряды духоборцев // Живая старина: Периодическое издание отделения этнографии императорского русского географического общества / под ред. В. И. Ламанского. СПб., 1905. Вып. 3и 4. С. 233–270.
14. *Островский К., иерод.* Последование Архирейских Богослужений: практика Московской Епархии // *Московские епархиальные ведомости.* 2002. № 5-6.
15. *Родионов А. А.* СССР — Канада. Записки последнего советского посла / под ред. Б. А. Кроткова. М.: Алгоритм, 2007. 272 с.

С. А. Исаев

## СОСТОЯЛАСЬ ЛИ ВСТРЕЧА ПЕТРА I С УИЛЬЯМОМ ПЕННОМ, ЛИДЕРОМ КВАКЕРОВ, В ЛОНДОНЕ В АПРЕЛЕ 1698 ГОДА?

В апреле 1698 г. в Лондоне одновременно находились Уильям Пенн Младший<sup>1</sup> (Penn Jr., William 1644–1718), один из наиболее авторитетных руководителей английского и американского квакерства<sup>2</sup>, собственник колонии Пенсильвания в Северной Америке, и молодой русский царь Пётр Алексеевич.

С именами этих людей связано основание двух великих городов — Филадельфии (1682) и Санкт-Петербурга (1703).

Пенн вернулся в Англию из своей американской колонии ещё в 1684 г., чтобы лоббировать интересы колонистов и защищать квакеров Англии и Шотландии от преследований. Политические пертурбации, в том числе Славная революция 1688–1689 гг. и попытки новых властей реорганизовать управление английскими колониями, урезав их самоуправление, задержали его на родине дольше, чем он предполагал. Отправиться в Пенсильванию во второй (и последний) раз Пенн смог только в 1699 г.

Для царя Петра Алексеевича посещение Англии оказалось одним из завершающих эпизодов «великого посольства» 1697–1698 гг. В марте 1698 г. в России произошёл бунт 4 стрелецких полков, посланных из Азова к западным границам. Находясь в Англии, Пётр об этом ещё не знал, однако тревожные вести дошли до царя сразу по прибытии из Англии в Нидерланды, в конце апреля,<sup>3</sup> и заставили его поторопиться с возвращением на родину.

Утверждение, будто Уильям Пенн и Пётр I встречались и были знакомы, можно найти на страницах некоторых исторических трудов. Английский публицист и историк Уильям Хепуорт Диксон (Dixon, William Herworth 1821–1879) утверждал даже, будто Пенна привёл на свидание с Петром не кто иной как Александр Данилович Меншиков (“prince Menzickoff”)<sup>4</sup>. В наше время квакерские авторы бегло упоминают о знакомстве Петра I с У. Пенном, как об общеизвестном и бесспорном факте.<sup>5</sup>

Приверженцы этой легенды, очевидно, не знают, что ещё в 1986 г. издательство Пенсильванского университета выпустило 3-й том 5-томного собрания «Бумаг» У. Пенна, в котором опубликованы документы квакерского лидера, связанные с его попытками вступить в контакт с русским царём, и комментарий к этим документам.<sup>6</sup> Хронологические указания, содержащиеся как в документах, так и в комментарии, полностью согласуются с тем, что сообщают о путешествии Петра I в Англию российские источники.<sup>7</sup>

*Сергей Александрович Исаев* — кандидат исторических наук, Master of Arts in Theology, доцент кафедры церковной истории СПбДА.

<sup>1</sup> Его обычно именуют Младшим, чтобы отличить от его отца — тоже Уильяма Пенна (1621–1670), адмирала, завоевавшего для Англии Ямайку в 1655 г.

<sup>2</sup> У квакеров формально нет руководителей, занимающих постоянные должности.

<sup>3</sup> Павленко Н. Пётр Первый. С. 57–60.

<sup>4</sup> Диксон В. Г. С. 276–277 (Dixon W. P. History of William Penn, Founder of Pennsylvania. London, 1872. P. 268–269). — Впрочем, Меншиков действительно состоял в свите Петра в Англии. Павленко Н. И. Александр Данилович Меншиков. С. 21–22.

<sup>5</sup> Макфадден Д., Горфинкел К. С. 24.

<sup>6</sup> The Papers of William Penn (далее — PWP III).

<sup>7</sup> Все даты даются по старому (юлианскому) стилю. В Англии до сентября 1752 г. первым днём нового года считалось не 1 января, а 25 марта — день Благовещения (т. н. Lenten

Пётр прибыл в Англию из Нидерландов инкогнито 11 января 1698 г. Утром этого дня его яхта бросила якорь напротив доков Св. Екатерины, ниже лондонского Тауэра.<sup>8</sup>

По просьбе Петра английский король Вильгельм III 12 января приставил к нему вице-адмирала Дэвида Митчелла (ум. 1710). Перегрину Кармартену, сыну графа Данби, маркиза Кармартена, своего первого министра в 1689–1695 гг., король поручил построить для царя яхту в подарок. Кармартен поручение выполнил, а богатое приключениями военно-морское прошлое Перегрини и его знания по части кораблестроения и мореходства способствовали сближению Петра с этим семейством.

14 января король Вильгельм посетил царя Петра в отведённом ему в Лондоне, на берегу Темзы, жилище. Если верить знаменитому историку Томасу Бабингтону Маколею, «Вильгельм благоразумно сообразовался с капризами своего высокого гостя и пробрался на его квартиру так тихо, что никто из соседей не узнал его величества в сухощавом джентльмене, вышедшем из небогатой кареты у царского подъезда». Пётр занимал там, по своему обыкновению, маленькую комнату, где кроме него жили ещё несколько человек свиты.

20 января Пётр впервые посетил соседний городок Дептфорд. Теперь это юго-восточная часть Лондона, тогда же Дептфорд находился за городской чертой столицы, ниже по Темзе, на правом её берегу. Корабельные верфи и доки интересовали Петра более всего, а именно они и составляли главную особенность этого места.

9 февраля после полудня Пётр поселился в Дептфорде. Там для него на улице, которая теперь называется *Czar Street*, английским правительством был нанят дом<sup>9</sup>. У дома было собственное название — *Says-Court*. Принадлежал он Джону Эвелину (*Evelyn*), специалисту по вопросам садоводства и лесоводства. Но в то время у Эвелина его дом арендовал адмирал Джон Бенбоу (*Benbow, John 1653–1702*) — как считается, тот самый, в честь которого называлась таверна в «Острове Сокровищ» Р. Л. Стивенсона. На время пребывания царя сам Бенбоу неохотно перебрался в гостиницу.

Царь ужинал в 7 часов вечера и сразу ложился спать (рядом с библиотекой хозяйна), а вставал в 4 часа утра, что было крайне неудобно состоявшим при нём англичанам. Дом был большой, отлично меблированный, его окружал обширный сад. Всё это располагалось совсем рядом с доками на Темзе, и для Петра была пробита специальная дверь для кратчайшего прохода к докам. Там царь наблюдал постройку кораблей, рассматривал чертежи, говорил с рабочими. По-видимому, на верфях в Дептфорде, в отличие от Саардама, Пётр собственноручно уже не работал, зато приглашал судостроителей в дом и изготовлял вместе с ними модели кораблей; во всяком случае, слуга Эвелина жаловался, что, когда Пётр там квартировал, в доме всегда было полно «грязного народу», который вёл себя весьма разнузданно, а Пётр, регулярно и сам употреблявший водку, и не думал его сдерживать.

15 февраля Петра в Дептфорде посетили с получасовым визитом англиканские епископы; беседа была «о греческой вере». В числе высоких гостей был Гилберт Бёрнет (*Burnet, Gilbert 1643–1715*), епископ Солсберийский, весьма влиятельный при Вильгельме III<sup>10</sup>. Бёрнет славился искренней верой и рвением: в своей епархии он не только рукополагал, но и проповедовал, сам был катехизатором, проводил конфирмации, добираясь до самых отдалённых приходов по плохим и опасным дорогам; жертвовал на нужды наиболее бедных приходов собственные средства.

С этого времени Бёрнет нередко бывал спутником и собеседником царя. В письме другу Бёрнет делился впечатлениями о царе: «Он обладает такой степенью знания, какой я не ожидал видеть в нём. Он тщательно изучил Св. Писание. Из всего, что я говорил ему, он всего внимательнее слушал мои объяснения об авторитете

---

Year — «благовещенский год»). Это обстоятельство важно учитывать при работе с историческими источниками, однако в монографиях все даты с 1 января по 24 марта принято пересчитывать на январские годы.

<sup>8</sup> *Богословский М. М. С. 334–335.*

<sup>9</sup> Ни этот дом, ни соседние с ним до наших дней не сохранились.

<sup>10</sup> *Богословский М. М. С. 363.*



христианских императоров в делах религии и о верховной власти наших королей. Я убедил его, что вопрос об исхождении Св. Духа есть тонкость, которая не должна была бы вносить раскола в церковь. Он допускает, что иконам не следует молиться, и стоит лишь за сохранение образа Христа, но этот образ должен служить лишь как воспоминание, а не как предмет поклонения. Я старался указать ему великие цели христианства в деле усовершенствования сердца человеческого и человеческой жизни, и он уверил меня, что намерен применить эти принципы к самому себе. Он начинает так сильно привязываться ко мне, что я едва могу от него оторваться... Царь или погибнет, или станет великим человеком».<sup>11</sup>

В момент поселения царя в Дептфорде Темза ещё не освободилась ото льда, но как только это произошло, царь стал совершать прогулки на парусной яхте или на гребном судне по Темзе, приказывая грести своим приближённым<sup>12</sup>. Он регулярно бывал в кабачке, который с тех пор и до 1808 г. носил название *Czars of Moscow Tavern*<sup>13</sup>.

27 февраля Пётр посетил архиепископа Кентерберийского Томаса Тинисона (Tenison, 1636–1715) в Ламбетском дворце. Бёрнету, который тоже был там, показалось, что царь Пётр наблюдал причастие и рукоположение так благоговейно, как только было возможно. А увидев библиотеку архиепископского дворца, царь признался: никак не думал, что на свете столько печатных книг!<sup>14</sup>

9 марта Пётр побывал в Гринвичской астрономической обсерватории. День был пасмурный, к наблюдениям царь присоединиться не смог, но заодно осмотрел госпиталь для матросов, строившийся тогда королём Вильгельмом на берегу Темзы по проекту К. Рена в память об умершей в 1694 г. королеве Марии. Здание произвело на Петра такое впечатление, что он посоветовал королю переселиться туда, а лондонский дворец отдать под госпиталь.<sup>15</sup>

20–27 марта Пётр по приглашению короля наблюдал морские манёвры в Портсмуте<sup>16</sup>. В субботу 2 апреля Пётр очень своеобразно почтил своим присутствием парламент: в зал заседаний пройти отказался, но забрался на крышу и наблюдал за работой парламента через слуховое окно. В тот день состоялось заседание Палаты лордов в присутствии короля: Вильгельм явился в палату, чтобы обеспечить утверждение билля о поземельном налоге и нескольких других. Палата общин была приглашена в тот же зал, но выслушивала короля, стоя у решётки.

...Примерно в конце марта двое квакеров — Гилберт Моллисон (Mollyson, Gilbert) и Томас Стори (Story, Thomas) — явились в резиденцию Петра в Дептфорде — объяснить, что такое квакерство. Они надеялись, что Пётр окажет покровительство миссионерам-квакерам, когда или если они отправятся в Московию. Они нашли переводчика и смогли встретиться с Петром.

Пётр спросил их, почему они отказались снять свои шляпы. Поинтересовался и мотивами негативного отношения квакеров к ношению оружия. Выслушав их объяснения, Пётр высказал предположение, что квакеры суть иезуиты под иной личиной. Квакеры, естественно, такое предположение отвергли и вручили Петру два экземпляра «Апологии» известного квакерского богослова шотландца Роберта Баркли (Barclay, Robert 1648–1690) на латыни.

В следующее после этого воскресенье — 3 апреля — Пётр и его спутники, одетые как английские джентльмены, посетили квакерское молитвенное собрание на Грейсчёрч стрит. В «Юрнале» сказано: «Были в квакерском костеле»<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Бёрнет — д-ру Фаллю, начальнику певческой капеллы в Йорке, 9.03.1698. Цитирую перевод на русский язык по: Богословский М. М. С. 365 — 366.

<sup>12</sup> Богословский М. М. С. 369.

<sup>13</sup> Богословский М. М. С. 355.

<sup>14</sup> Богословский М. М. С. 365.

<sup>15</sup> Богословский М. М. С. 414.

<sup>16</sup> Богословский М. М. С. 405–406.

<sup>17</sup> Богословский М. М. С. 412. Очевидно, «католические» ассоциации у русских, в связи с квакерами, возникали постоянно.

Однако вскоре квакеры узнали, что Пётр на латыни не читает; сами же эти два квакерских миссионера не знали ни немецкого, ни голландского. Именно в связи с проблемой перевода квакеры вспомнили, что Пенн владеет верхненемецким языком, и решили обратиться к нему за помощью в обращении в квакерство русского царя.

5 апреля 1698 г. Пенн и другие ведущие квакеры — Джордж Уайтхед, Томас Лоуэр (Lower), Джон Вотон (Vaughton) и Фрэнсис Кэмфилд (Camfield) — явились в резиденцию Петра Алексеевича в Дептфорде и оставили для него квакерскую литературу на голландском языке. Но хозяин не дал им аудиенции: квакерам было сказано, что царь Пётр «не расположен» принимать кого бы то ни было. В какой-то ещё день апреля Пенн явился к русскому царю вновь — но и на сей раз не был допущен к нему<sup>18</sup>.

8–9 апреля Пётр посетил Оксфордский университет, а 13 апреля — Монетный двор (отделение Тауэра). Царь весьма интересовался техническими подробностями реформы 1695 г., когда по инициативе Джона Локка, Исаака Ньютона и Чарльза Монтегу была осуществлена перечекалка машинным способом всей английской монеты: 19 станков произвели идеально круглую серебряную монету и было таким образом покончено с практикой обрезывания монеты, которая до этого имела неровные края и могла по весу несколько отклоняться от стандарта. Как отмечал акад. С. И. Вавилов, «письменных документов о встрече Ньютона с Петром не известно, однако мало вероятно, чтобы царя принимал кто-либо другой, кроме самого хранителя Монетного двора»<sup>19</sup>.

18 апреля Пётр в сопровождении Ф. А. Головина нанёс прощальный визит королю<sup>20</sup>.

Вечером 21 апреля яхта царя двинулась вниз по Темзе<sup>21</sup>. Из-за противного ветра Пётр и его спутники достигли берегов Нидерландов только вечером в понедельник 25 апреля. Через Вену и Краков «великое посольство» вернулось в Москву.

А Уильям Пенн 18 апреля 1698 г. написал царю Петру Алексеевичу письмо с изложением принципов квакерства, которое я далее привожу полностью в своём переводе, с некоторыми комментариями.

«Глубокое уважение, а не простое любопытство, о великий царь, побудило меня дважды ждать приёма у тебя. Моё желание состоит в том, чтобы, как Всемогущий Бог отличил и поставил тебя над столь многими миллионами твоих собратьев-тварей (thy fellow creatures)<sup>22</sup>, так и ты смог бы отличиться превыше их необычайным рвением ко благочестию (Piety) и благотворительности (Charity), кои суть две ноги, на которых стоит христианская религия, так что если где их недостаёт или они повреждены, то там непременно нужна поселяется на улицах, ко злорадству язычников. Может быть, данный тебе урок научит тебя быть столь же добрым, как и великим; ты сможешь поддержать такой свой образ, какой позволяет королям править, а правителям провозглашать, в чём состоит справедливость; — а именно, что без великодушия (goodness)

<sup>18</sup> Об этой второй попытке визита Пенна к царю Петру нет никакой иной информации, кроме упоминания в начале приводимого далее письма. PWP III. P. 540–542.

<sup>19</sup> Вавилов С. И. С. 166.

<sup>20</sup> Богословский М. М. С. 426.

<sup>21</sup> Дом в Дептфорде и прилегающий к нему сад были оставлены царём и свитой в безобразном состоянии. Кроме того, адмирал Бенбоу пожаловался правительству на порчу его имущества, находившегося в доме, на сумму 50 фунтов. 6 мая 1698 г. правительство поручило осмотр и оценку разрушений Кристоферу Рену. Рен 11 мая оценил ущерб в 320 ф. 9 шилл. 6 пенсов, плюс цену соседнего домика, принадлежавшего некоему Росселю и разрушенного практически полностью. 21 мая государственное казначейство распорядилось уплатить всем пострадавшим согласно исчислению Рена (Богословский М. М. С. 433–437).

<sup>22</sup> Слово «тварь» здесь не имеет ругательного или уничижительного оттенка, характерного для употребления этого слова в русской обыденной речи (ср. вопрос Раскольникова: «тварь я дрожащая или право имею?»), а, напротив, относится к высокому стилю (ср. слова апостола Павла: «Кто во Христе, тот новая тварь». — 2 Кор. 5:17).

власть сама по себе не может ничего. Если и в старину наилучшего (Optimus) предпочитали величайшему (Maximus) среди языческих правителей, то насколько более верно это применительно к христианским императорам! Если ты хочешь править хорошо, ты должен править для Бога (for God) и делать то, что ты должен быть управляем Им<sup>23</sup> — Тем, Кто дал королям Свою благодать управлять и собою, и своими подданными, а их народам — благодать повиновения Богу и своим королям. Знай же вот что, о великий царь, и возьми это с собою как одну из частей того собрания знаний, которое ты создаёшь в ходе этого беспрецедентного путешествия: что именно это, Английское королевство, Бог посетил и тронул сердца народа — свыше 40 лет тому назад — Священным Светом (Holy Light) и Благодатью Своего Сына, а нашего Спасителя Иисуса Христа. Этим их умы были обращены от ложного богослужения и жизни во зле — к почитанию Бога, Который есть Дух, в собственном духе и своим собственным духом, с тем чтобы Он же вёл их и в их обращении, и с тем чтобы они могли показать плоды его людям, хвала Того, Кто их призвал. Они — обособленный, удалённый от мира народ, который не осмеливается примениться к праздным изобретениям и к модам мира. В религии ли, в гражданском ли обиходе, но живут они и действуют, веря, что Бог видит их, что бы они ни делали, и будет судить их в соответствии с тем, что они делали. Они учат, что люди должны быть святы, иначе они не могут быть счастливы; что им следует быть скупыми на слова, миролюбивыми в жизни, претерпевать несправедливости, любить врагов, отвергать себя (deny themselves), — без всего этого вера есть ложное богослужение, формальность и религия лицемеров. Но они — трудолюбивый род, и хотя они противники излишества (Superfluity), они суть любители искусности, изобретательности (Ingenuity). Это от их имени мы впятером пришли приветствовать тебя. Мы хотим, чтобы ты смог увидеть этот божественный принцип Света и жизни в твоей душе, и чтобы та мера всего, что дано всем людям, возрастающим таким образом в благочестии, мудрости и благотворительности, пребывала также и с тобой, и чтобы ты был подготовлен служить Богу в соответствии с великими возможностями, какие он вложил в твои руки. О том молится малый человек, но великий твой друг и благодетель Уильям Пенн. 18-го числа 2-го месяца [16]98 г.»<sup>24</sup>

Этот текст, по всей вероятности, не дошёл до адресата. Его нет среди сохранившихся документов Петра Великого, — даже среди неопубликованных.<sup>25</sup>

Такие течения классического протестантизма, как лютеранство и кальвинизм, и даже некоторые более поздние — как адвентизм — возникли на основе своеобразных истолкований Библии. Их основатели не утверждали, будто получили от Бога дополнительное откровение. Квакеры же связывали возникновение своего религиозного течения с новым откровением, которое, по их убеждению, английский бродячий проповедник Джордж Фокс (Fox, George 1624–1691) получил в 1649 г. через так называемый «Внутренний Свет» (Inner Light). Пенн, излагая эту общепринятую в среде квакеров версию, подчёркивает в своём письме, что вера квакеров побуждает их к деятельной жизни, связанной с освоением достижений науки и применением их в ремесле. Перед нами весьма искусно составленный документ, несомненно, выражающий подлинные убеждения Пенна, но обращающий внимание царя Петра Алексеевича прежде всего на те стороны квакерства, какие, действительно, способны были привлечь к нему симпатии царя-реформатора и вызвать интерес. То обстоятельство,

<sup>23</sup> Фраза невнятная по построению: to do what thou must be ruled by him. Возможный смысл: «ты должен действовать так, как если бы Бог действовал через тебя».

<sup>24</sup> RWP III. P. 540–541. Приведённый текст — это сохранившаяся У. Пенном копия с незначительными исправлениями, то есть, по-видимому, черновик, но последний, в который внесена была лишь минимальная правка. Бумажный экземпляр хранится в Историческом обществе Пенсильвании (Thomas Cadwalader Collection).

<sup>25</sup> Об этом заявил мне ведущий биограф Петра Великого, доктор исторических наук Евгений Викторович Анисимов, в сентябре 2017 г.

что в ходе путешествия в Англию Пётр общался, из всех многочисленных религиозных меньшинств страны, только с квакерами, было не случайным. Однако первые контакты продолжения не имели. Полное отрицание квакерами церковных таинств, пацифизм и странности поведения, по-видимому, отбили у русского царя желание познакомиться с ними и их вероучением более детально.

### **Источники и литература**

1. *Богословский М. М.* Пётр I. Материалы для биографии. Т. 2. Первое заграничное путешествие. М., 2007.
2. *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. Научная биография и статьи. М., 1961.
3. *Диксон В. Г.* Благодетели человечества. Вильям Пенн, основатель Пенсильвании. СПб., 1873.
4. *Макфадден Д., Горфинкел К.* Советская Россия 20-х гг. глазами Друзей. Самара, 2010.
5. *Павленко Н. И.* Александр Данилович Меншиков. М., 1983.
6. *Павленко Н.* Пётр Первый. М., 1975.
7. *Dixon W. H.* History of William Penn, Founder of Pennsylvania. London, 1872.
8. The Papers of William Penn (PWP). Gen. ed.: Richard S. Dunn, Mary Maples Dunn. Univ. of Pennsylvania press. Vol. 3: 1685–1700. Ed. Marianne S. Wokeck et al. 1986.

Н. В. Крапошина

## ПРОТОИЕРЕЙ ДМИТРИЙ СТЕПАНОВИЧ ВЕРШИНСКИЙ (1798-1858): ОБЗОР ДОКУМЕНТАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ

Протоиерей, философ и переводчик Дмитрий Степанович Вершинский<sup>1</sup> родился 14 ноября 1798 г. в семье Стефана (Степана) Георгиева, священника, выходца из с. Знаменское (Раёк) Новоторжского уезда Тверской губернии<sup>2</sup>. Д. С. Вершинский получил традиционное для сына священнослужителя образование — учился в духовной школе, затем в приходском училище (возможно, в г. Старицы), а в 1821 г. окончил Тверскую семинарию. В этом же году он поступил на VI курс Санкт-Петербургской духовной академии, и с первого курса заявил о себе, как о талантливом исследователе и переводчике. С 1821 по 1832 г. на страницах журнала «Христианское чтение» им было опубликовано 25 переводов трудов отцов Церкви и 17 авторских статей.<sup>3</sup> В 1825 г., в 4-х томное издание лучших «упражнений» выпускников Академии были включены работы Д. С. Вершинского: «Слово в четверток светлыя недели», «Слово в день святителя и чудотворца Николая»<sup>4</sup> — слова, произнесенные в Александро-Невской лавре и в Академической церкви и «Рассуждение о постах, установленных церковью».<sup>5</sup> В личном фонде академика Н. К. Никольского (1863–1936)<sup>6</sup> хранятся 17 единиц хранения, которые содержат материалы, связанные с научными интересами Д. С. Вершинского: психологией, философией, патристикой<sup>7</sup> и среди них сохранилось несколько набросков к научным темам, подготовленных для семинарских занятий в Академии.<sup>8</sup> 17 декабря 1825 г., по окончании академического курса первым студентом по первому разряду, он был утвержден в степени кандидата с правом получения через два года степени магистра без нового устного испытания. Сохранившийся среди семейных документов аттестат об окончании Духовной академии свидетельствует, что при «отличных» способностях, «постоянном прилежании» и «весьма честном» поведении Д. С. Вершинский показал «отличные» успехи в «богословии, философии, церковном красноречии, церковной истории, словесности, математике, в языках — греческом, еврейском, немецком, французском, английском»<sup>9</sup>. По завершении академического курса Д. С. Вершинский был определен бакалавром по классу греческой словесности, но уже с 1826 г. стал преподавать другой учебный предмет — философию. С 1830 г., после преждевременной кончины брата, А. С. Красносельского, магистра и первого по разрядному списку выпускника 1823 г., преподавателя Академии, Д. С. Вершинский был определен ординарным профессором по кафедре истории философии, которую и занимал до 1835 г.

*Наталья Валентиновна Крапошина* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Архива РАН.

<sup>1</sup> В личных документах и делопроизводственной переписке, опубликованных источниках принято написание имени протоиерея и по православной традиции — Димитрий Стефанович Вершинский.

<sup>2</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 65.

<sup>3</sup> Биографический словарь. С. 73.

<sup>4</sup> Некоторые упражнения студентов. Ч. I. С. 250–259; С. 278–287.

<sup>5</sup> Некоторые упражнения студентов. Ч. III. С. 1–49.

<sup>6</sup> Н. К. Никольский — внук Д. С. Вершинского со стороны матери, Е. Д. Вершинской.

<sup>7</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 7. Д. 1–17.

<sup>8</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 7. Д. 7.

<sup>9</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 7. Д. 1 Л. 46. Аттестат об окончании курса СПб Духовной Академии, выданный Д. С. Вершинскому 10 января 1826 года за подписью Григория еп. Ревельского (Постникова) и иером. Иннокентия (Борисова). Подлинник.

Летом 1835 г. произошла важная перемена в жизни Д. С. Вершинского: он был рукоположен в священники и возведен в сан протоиерея к церкви при русском посольстве в Париже. Вместе с супругой, Елизаветой Ивановной Степановой, он предпринял длительное путешествие через европейские страны «в угождение своей новой половине, а более для удовлетворения любопытства»<sup>10</sup> и прибыл в столицу Франции во второй половине августа. 21 августа 1835 г. он принял дела церкви от своего предшественника, протоиерея Иоанна Лаврова по описи, выданной из русского посольства — ризницу и все церковные принадлежности «без всякого недостатка, равно как обыски и метрические книги с 1817 года».<sup>11</sup> В Париже Д. С. Вершинский получил возможность пользоваться рукописными собраниями, хранящимися в собраниях французской столицы, полезных для завершения начатых в С.-Петербурге исследований. В Духовной академии в С.-Петербурге Д. С. Вершинского считали знатоком греческого языка (так, еще в семинарии он свободно произносил приветствия на этом языке). Для усовершенствования знания этого языка, Д. С. Вершинский прослушал в Париже курс лекций известного в городе преподавателя греческого языка Карла Бенедикта Газе, что было необходимо ученому для отбора и приобретения изданных греческих текстов, а также для работы с собранием греческих и славянских рукописей, хранящегося в Парижской королевской библиотеке. Постепенно пополнялась ценными изданиями и личная библиотека ученого. Издания, необходимые для научной работы, Д. С. Вершинский приобретал не только в Париже<sup>12</sup>. С просьбой о приобретении книг в Италии, Германии, России он обращался к своим доверенным лицам, разбиравшимся в новинках книжной торговли. В одном из писем к неустановленному лицу от 7 декабря 1835 года Д. С. Вершинский так прокомментировал свои занятия во Франции: «Эллинизм мой», писал он, «не остается здесь праздным. <...> Надеюсь <...> вскоре окончить историю древней греческой философии. Теперь произошла небольшая остановка от недостатка в пособиях, которые ожидаю из Германии. Я не думал, чтоб в Париже менее занимались германской литературой, чем у нас в Петербурге, и чтоб здешние книжные лавки скуднее были Грефовой<sup>13</sup>, но на деле точно так. Занятия историей философии есть дань прошедшему, настоящее заставляет заняться подробным испытанием католического учения»<sup>14</sup>. Через год после переезда в Париж в письме от 2 июля 1836 г., предположительно, к своему однокурснику и духовно близкому человеку, архиепископу Афанасию, Д. С. Вершинский писал: «Давно ли я и не думал о Париже? И однако же я теперь в этом пресловутом городе, говорю по-французски, осемьянился, ибо имею дочь<sup>15</sup>, священственную, не отлагая фрака и не приобретши бороды и проч[ее]. Немаловажная перемена произошла со мною»<sup>16</sup>. Со временем Д. С. Вершинский стал отдавать предпочтение определенному кругу изданий, о чем упомянул в письме к протоиерею С. К. Сабину, директору канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода: «...У меня есть уже порядочная библиотека, но я давно положил правилом принимать в нее только древние творения греческие и латинские. <...> Они здесь прежде были довольно дешево после того, как монастырские библиотеки были разграблены (в июльскую революцию 30-х годов), теперь начинают вздорожать, много вывезли американцы. Я стараюсь пользоваться оплошностью

<sup>10</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 134.

<sup>11</sup> СПбФ АРАН, Ф. 247. Оп. 7. Д. 1. Л. 19, 21, 24

<sup>12</sup> СПбФ АРАН, Ф. 247. Оп. 7, Л. 10, 22–24. В подборке сведений о редких книгах, хранившихся в библиотеке семьи Никольских, имеется и несколько библиографические описания изданий с пометой «Из библиотеки протоиерея Д. Вершинского».

<sup>13</sup> Д. С. Вершинский имел ввиду известную петербургскую книготорговую фирму В. Греффа — Э. В. Гетца, основанную в северной столице в 1807 г. и предлагавшую своим просвещенным читателям разнообразные издания на иностранных языках.

<sup>14</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 144.

<sup>15</sup> Александра, дочь Д. В. Вершинского, родилась в марте 1836 г.

<sup>16</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141.

букинистов. С новыми изданиями я мало знаком, да их, кажется, немного...»<sup>17</sup>. Через несколько лет, сохраняя теплые воспоминания о годах, проведенных в Старице, Д. С. Вершинский преподнес в библиотеку Старицких духовных училищ ценный дар. В декабре 1839 г. Тверская семинария представила академическому правлению Санкт-Петербургской духовной академии донесение о его пожертвовании «из признательности к месту первоначального своего образования 135 книг в руководство учащим» и 45 «латинских и греческих книг частным образом для пользы ученикам уездного училища»<sup>18</sup>. По представлению российского посла, графа П. П. Палена, засвидетельствовавшего «истинно христианское благочестие»<sup>19</sup> Д. С. Вершинского и его «примерное усердие в исполнении своих обязанностей», в 1840 г. он был удостоен почетной награды — Ордена Святой Анны третьей степени.<sup>20</sup> 31 марта 1840 г. Святейший Синод, в ответ на предложение обер-прокурора графа Н. А. Протасова преподать благословение Д. И. Вершинскому за пожертвование книг и постановил статью об этом событии «припечатать в Санкт-Петербургских академических ведомостях»<sup>21</sup>. В знак признательности к благословию Святейшего Синода в октябре 1840 г. Д. С. Вершинский вновь пожертвовал в библиотеку 40 книг и «сверх того прислал для безмездной раздачи на публичных испытаниях ученикам отличным по благонравию, прилежанию и успехам 18ть книг...». 31 декабря 1840 г. Святейший Синод постановил объявить признательность Д. С. Вершинскому, разместив сообщение об этом пожертвовании в академических ведомостях.<sup>22</sup>

К 1846 году в библиотеке Д. С. Вершинского были собраны редкие издания, давшие возможность ученому философу закончить в этом году составление одного из главных своих трудов — «Месяцослова православно-кафолической восточной церкви»<sup>23</sup>. Издание этого труда было осуществлено спустя много лет, после многолетнего рассмотрения в канцелярии обер-прокурора Св. Синода<sup>24</sup>. В духовной и светской среде Парижа, составлявших русскую колонию при посольской церкви, библиотека Д. С. Вершинского была хорошо известна. Книжным собранием пользовались проживающие во Франции русские подданные, путешественники, посещавшие службы в Посольской церкви и бывавшие в доме семьи Вершинских: А. И. Тургенев, С. М. Беляев, С. М. Соловьев и другие не менее известные в науке, литературе и дипломатической среде лица. К библиотеке Д. С. Вершинского обращался и Н. В. Гоголь, работавший в это время над текстом своего последнего произведения — «Размышлений о божественной литургии»<sup>25</sup>. Он познакомился с Д. С. Вершинским в феврале 1845 г., в дни, когда гостил в Париже у графа А. П. Толстого. В письме к Н. М. Языкову от 12 февраля 1845 г. Н. В. Гоголь писал: «О Париже скажу тебе только, что вовсе не видел Парижа. Я и в старь был до него не охотник, а тем паче теперь <...> Противу всякого чаяния, я прожил, однако ж, эти три недели хорошо, в отношении моральном. Жил внутренно, как в монастыре, и в прибавку к тому же, не пропустил почти не одной обедни в нашей церкви. Священник наш хороший и умный человек, и, благодаря ему, я не оставался без русских книг, которые были мне потребны и пришлось по состоянию души». Столица Франции открыла для Д. С. Вершинского новые возможности для научных исследований, но он уделял время и другим своим любимым занятиям, например, садоводству, ухаживая за небольшим виноградником. Работая в саду,

<sup>17</sup> СПбФ АРАН, ф. 247. Оп. 7. Д. 4. Л. 2, 3. Письмо Д. С. Вершинского С. К. Сабину, протоиерею, от 29 (17) января 1839 г. С пометой рукой Н. К. Никольского: «Послано по почте 29(17) января 1839 г. за 46 су». Копия.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 748. Л. 1

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25610. Л. 1.

<sup>20</sup> СПбФ АРАН, ф. 247. Оп. 7. Д. 1. Л. 47.

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1295. Л. 5 об.

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 748. Л. 3, 3 об.

<sup>23</sup> *Вершинский Д. С.*

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 15. Д. 35549. Л. 412

<sup>25</sup> Гоголь Н. В.

он не забывал и о книгах, с которыми беседовал, как сам признавался в письмах, и во время других своих занятий<sup>26</sup>.

К 1849 г., перед возвращением Д. С. Вершинского в С.-Петербург, библиотека состояла из нескольких тысяч томов. Среди книжного собрания были редкие издания, например, сочинение французского филолога и историка Бернара де Монфокона<sup>27</sup>, труды французского ученого-эллиниста Жака Гоара, итальянского ученого-эпиграфиста S. A. Morcelli, собрание византийских историков (Парижское издание), издания голландских печатников — ельзевивы. Готовясь к отъезду на родину, Д. С. Вершинский уничтожил часть своего архива и продал часть книг, которые могли послужить поводом к обвинению его в неблагонадежности (тревожные опасения были связаны с действующим в России законом о цензуре). Осторожность проявилась и в решении Д. С. Вершинского удалить с присланных ему из Праги книг П. Й. Шафарика автограф их дарителя. В библиотеке имелись дозволенные для ввоза в Россию книги, отмеченные эклибрисами, но и имелись издания, ввоз которых в Россию был затруднен, отмеченные владельцем особым знаком и с которыми Д. С. Вершинскому, как библиофилу, знавшему об их ценности, было сложно расстаться. По мнению Н. К. Никольского, среди книг, «избежавших строгого таможенного досмотра, была провезена в С.-Петербург наиболее бесцветная часть обширной Парижской корреспонденции Д. С. Вершинского»<sup>28</sup>. Ученый был вынужден продать значительную часть своего имущества, стоимость многих вещей была обесценена, «от того, что продажа производилась спустя только шесть недель после июльского мятежа», а часть вещей — «книги и платья, уложенные в сарае — испортились»<sup>29</sup>. Таким образом, основная часть личного архива Д. С. Вершинского осталась при Русской посольской церкви в Париже, в Россию документы протоиерея попали в ограниченном количестве. Они хранятся в составе коллекционного собрания его потомков, в материалах духовных организаций — Учебного комитета при Синоде, канцелярии обер-прокурора Синода, а также в личном собрании директора канцелярии — К. С. Сербиновича.<sup>30</sup> В 1849 г., по возвращении на родину Д. С. Вершинский, выйдя в отставку, жил вместе с семьей в небольшом деревянном доме на Петроградской стороне.<sup>31</sup>

После смерти Д. С. Вершинского 9 ноября 1858 г., его архив и библиотеку у наследовали три дочери (из числа четырех). Одна треть досталась семье покойного профессора И. В. Чельцова, первым браком женатого на дочери Вершинского — Наталье Дмитриевне, но, по замечанию Н. К. Никольского, это собрание «постигла незавидная обычная участь»<sup>32</sup>. Вторая часть архива Д. С. Вершинского была завещана Елизавете Дмитриевне, матери Н. К. Никольского. Последнюю часть документов унаследовала София Дмитриевна, супруга протоиерея Н. Г. Георгиевского. Таким образом, библиотека Д. С. Вершинского составила основу книжного собрания семьи Никольских. В 1936 г. это собрание поступило на хранение в Библиотеку АН (БАН), а наиболее ценные издания хранятся в составе подсобной библиотеки Научно-исследовательского отдела рукописей<sup>33</sup>.

В одном из фондов отдела имеются рукописи, принадлежавшие Д. С. Вершинскому и, по-видимому, полученных Е. Д. Никольской в составе унаследованной ею части книжного собрания отца. Среди них — выполненный Д. С. Вершинским перевод трактата Антония Сосновского «О средствах умножения в греко-униатском

<sup>26</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 154.

<sup>27</sup> Montfaucon, В.

<sup>28</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 146.

<sup>29</sup> Росс Н. С. 80.

<sup>30</sup> РГИА Ф. 802, 797, 1661

<sup>31</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141. Л. 159.

<sup>32</sup> СПбФ АРАН. Оп. 1. Д. 141. Л. 147.

\* т. е. принадлежащем мне и моим сестрам — сноска в конце листа, выполнена акад. Н. К. Никольским.

<sup>33</sup> Исторический очерк ... С. 64.



духовенстве XIX в.», рукописи «О философии» и «О таинстве Евхаристии»<sup>34</sup>. В состав этого собрания входят и другие рукописные материалы, служившие Д. С. Вершинскому источником при написании его исследований, а также памятные документы, связанные с чествованием архимандрита Троицкого Калязина монастыря Афанасия (за 1833–1840 гг.).<sup>35</sup> Эти документы дали возможность уточнить историю книжного собрания, а поводом обратиться к биографии Д. С. Вершинского послужила обнаруженная в личном архиве академика Н. К. Никольского неопубликованная рукопись под авторским названием: «К истории русской науки в первой половине XIX века. Шафарик и Вершинский (по неизданным материалам)», подготовительные материалы к этой работе и личная переписка ученого. В марте 1913 г. с просьбой о предоставлении фотокопий писем и разрешении их опубликовать к Н. К. Никольскому обратился русский ученый-славист В. А. Францев, с 1904 г. состоявший иностранным членом Чешской академии наук и искусств<sup>36</sup>. В ответ на его просьбу Н. К. Никольский писал: «К протоиерею Д. С. Вершинскому, кроме писем И. Шафарика в нашем\* архиве оказались еще письма М. П. Погодина<sup>37</sup>, С. М. Соловьева и друг[их] лиц. Ввиду того интереса, какой может представлять вся эта переписка в ее цельном объеме и ввиду желания, выраженного неоднократно моим покойным отцом<sup>38</sup>, чтобы она была издана как биографический материал для жизнеописания нашего деда, на семейном совете по поводу письма Вашего решено ускорить составление биографического очерка и издание писем его. Надеюсь, что в летние месяцы мне удастся приготовить для типографии и то и другое. Все необходимые для этого материалы у меня под руками. Поэтому я полагаю, что изготовление фотографических и других копий было бы в настоящее время излишним и малопродуктивным...»<sup>39</sup> В 1916 г. В. А. Францев вновь обратился к Н. К. Никольскому с той же просьбой, но к этому времени Н. К. Никольский уже начал подготовку своей книги, основанной на документах семейного архива, более решительно ответил своему корреспонденту: «Просьба Ваша о скорейшей фотографировании писем Шафарика для Чешской Академии Наук поставила меня в затруднение. Во избежание участия Варшавских библиотек рукописи мои, давно упакованные, ждут своей отправки в более безопасное место. Ввиду обострения событий на северном фронте и ввиду того, что переписка моего дела потребуется для пражского издания не скоро после Вашей поездки в Чехию, разрешите надеяться, что и Вы в настоящем случае станете на сторону интересов науки и мои заботы о сохранности своих коллекций признаете и своевременными, и наиболее неотложными, тем более, что едва ли в настоящее время можно с уверенностью предвидеть, как сложатся после войны отношения Чешской Академии к начатым ею предприятиям и в частности к поручениям, возложенным на русских профессоров. Как до начала военных действий, так и после их, никакой просьбы от Чешской Академии о фотографировании переписки Шафарика я не получал. <...> Для биографии Д. С. Вершинского мною собраны значительные материалы. К опубликованию их, как я имел случай не раз сообщать Вам, я намерен безотлагательно приступить, как только пройдут, конечно, дни тяжелых испытаний»<sup>40</sup>. Н. К. Никольский предполагал включить в очерк несколько

<sup>34</sup> НИОР БАН. Собрание 32. Д. 203, 330 и 340 (Беловой писарский список с правкой и более поздними вставками XIX в. В составе рукописи находится список с замечаний просвещенного архиепископа Олонцкого на эту рукопись и извещение канцелярии С.-Петербургского комитета Духовной цензуры от 20 октября 1852 г. об отклонении Святейшего Синода прошения Д. С. Вершинского об издании этой рукописи)

<sup>35</sup> НИОР БАН. Собрание 32. Д. 343.

<sup>36</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 715. Л. 1, 1 об. На 1 листе в верхнем поле: помета карандашом рукой Н. К. Никольского: 7 марта 1913 г.

<sup>37</sup> ОР РГБ. Ф. 231/2. К. 7. Ед. хр. 3. Письма Д. С. Вершинского к Погодину Михаилу Петровичу, 3 п. 1829, 1840. Из Парижа.

<sup>38</sup> Никольский Константин Тимофеевич (1824–1910), протоиерей, историк церкви, отец Н. К. Никольского.

<sup>39</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 188. Л. 1, 1 об.

<sup>40</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 188. Л. 2, 3. Отпуск. 8 марта 1916. Царское Село.

глав: сведения о Д. С. Вершинском, историю его взаимоотношений с П. Й. Шафариком, письма других лиц к Вершинскому — А. И. Тургенева, графа А. П. Толстого, Н. В. Гоголя (около 30 писем). Основной для этого издания должны были послужить материалы семейного архива Никольских. Если рассмотреть состав незавершенной работы Н. К. Никольского, она сформирована по следующим разделам: первая глава посвящена состоянию науки в России в эпоху царствования Николая I, во второй приводятся сведения, имеющие отношения к родословной, переписку Д. С. Вершинского с известным чешским славистом П. И. Шафариком, а также списки опубликованных и неизданных трудов ученого. В подготовительных материалах к отчетным документам о своей научной деятельности Н. К. Никольский упомянул об этом биографическом очерке как о завершенной и готовой к публикации рукописи<sup>41</sup>.

Однако архивные материалы свидетельствуют об обратном. В 1923 г., в письме к неперемемному секретарю АН С. Ф. Ольденбургу Н. К. Никольский пояснил задержку в публикации этой работы отсутствием средств на ее издание.<sup>42</sup> В 1936 г., в письме к А. М. Деборину Н. К. Никольский писал: «...Из имеющихся в моем распоряжении неизданных материалов, — более или менее подготовленных к печати, ожидают своего издания 34 письма знаменитого слависта П. Шафарика (от 1839-1848 гг.) к Д. С. Вершинскому, протоиерею Посольской церкви в Париже. Они не вошли в состав изданной В. Францевым корреспонденции Шафарика с русскими учеными<sup>43</sup> <...> В свое время В. Францев и III отделение Пражской Академии Наук предлагали мне для размещения их в сборнике материалов о Шафарике, напечатанном под ред. В. Францева уступить ей право издания, но я отклонил это предложение, предназначая их опубликование в изданиях Всесоюзной Академии. <...> В настоящее же время я нахожу возможным ограничиться изданием одних писем П. И. Шафарика с небольшим к ним комментариями и кратким предисловием, и биографический очерк, уже составленный, но требующий переработки, и другие приложения отложить *ad calendos graecas*<sup>44</sup>, когда закончу свое исследование о «Повести временных лет»<sup>45</sup>. Содержание писем Шафарика исключительно научное. Все они писаны на немецком языке. Мною они уже копированы с автографов, но на машинке не перепечатаны и не снабжены переводом, который едва ли необходим для читателей академических трудов. В печати они займут, вероятно, около 1 ½ листа. Если Вы признаете письма заслуживающими напечатания, то, я мог бы сдать их для перепечатки на машинке не позже, как через 1 или 1/2 месяца, если, конечно, за это время не буду отвлечен необходимостью составлением каких либо срочных канцелярских бумаг, отрывающих меня от научных занятий»<sup>46</sup>.

Действительно, материалы к незавершенному очерку: копии документов, выполненные рукой Н. К. Никольского, биографические сведения о корреспондентах Д. С. Вершинского с подробными выписками из печатных источников свидетельствует о тщательной работе, выполненной его автором. Таким образом, сохранившиеся в петербургских и московских архивах биографические материалы, фрагменты книжного собрания семьи Никольских, рукопись неопубликованного очерка Н. К. Никольского о жизни и научном творчестве Д. С. Вершинского дают возможность дополнить биографию одного из талантливых выпускников Санкт-Петербургской духовной академии.

<sup>41</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 2. Д. 97. Л. 35. Отчет Н. К. Никольского о деятельности за 1923 г.

<sup>42</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 119. Л. 5.

<sup>43</sup> Возможно, в этом письме Н. К. Никольский упомянул об издании: Францев В. А. *Uvod // Korespondence Pavía Josefa Safaríka. Vydal V. A. Francev. C. I. Praha, 1928. S. IX-LXXXVII.*

<sup>44</sup> *ad calendos graecas* (лат.) крылатое выражение, соотв. русскому выражению «после дождика в четверг».

<sup>45</sup> *Никольский Н. К.*

<sup>46</sup> СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 42 Л. 2, 2 об. Письмо к Деборину Абраму Моисеевичу 10 янв. 1936 г.

## Источники и литература

1. НИОР БАН. Собрание 32. Д. 203, 330, 340, 343
2. ОР РГБ. Ф. 231/2. К. 7. Ед. хр. 3.
3. РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 748, 1295.
4. РГИА. Ф. 797. Оп. 15. Д. 35549.
5. РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25610.
6. СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 1. Д. 141.
7. СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 2. Д. 97.
8. СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 3. Д. 42, 119, 188, 715.
9. СПбФ АРАН. Ф. 247. Оп. 7. Д. 1–17.
10. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 г. / сост. А. Родосский. СПб., 1907.
11. Некоторые упражнения студентов Санктпетербургской духовной академии шестаго учебного курса. СПб., 1825.
12. *Вершинский Д. С.* Месяцеслов православно-кафолической восточной церкви /Сост. прот. Димитрием Вершинским. СПб., 1856.
13. *Гоголь Н. В.* Размышления о божественной литургии / Сочинения Н. В. Гоголя. СПб., 1902.
14. Montfaucon, V. *Palaeographia graeca sive De ortu et progressu literarum graecarum, et de variis omnium saeculorum scriptionis graecae generibus: itemque de abbreviationibus & de motis variorum atrium ac disciplinarum: Additis figuris & schematibus ad fidem manuscriptorum codicum / Opera & studio D. Bernardi de Montfaucon Parisiis: Guerin etc., 1708.*
15. *Росс Н.* Русская церковь на берегах Сены. От зарождения храма до 1917 года. СПб.: Дмитрий Буланин. 2001.
16. Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела Библиотеки Академии наук. Вып. I. XVIII век. Изд. АН СССР, М.-Л. 1956.
17. *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании // Сборник по Отделению русского языка и словесности АН. Л.: Изд. АН., 1930. Т. 2. Вып. 1.

Е. Н. Ропаква

## К ВОПРОСУ ОБ ОРГАНИЗАЦИИ И ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ЕПАРХИАЛЬНЫХ СВЕЧНЫХ ЗАВОДОВ В РОССИИ (2-я пол. XIX — нач. XX вв.)

Доходы приходских соборов и церквей складывались из нескольких статей. Основным был свечной. В начале XVIII века для увеличения церковных средств вводились *свечная монополия* церкви и институт выборных церковных старост<sup>1</sup>. При этом часть свечного дохода и кошелевого сбора следовало направить на организацию богаделен и госпиталей<sup>2</sup>.

В начале XIX века в связи с реформой духовного образования требовались значительные капиталы, одним из источников которых должны были служить средства приходских храмов. Поэтому вновь подтверждалось исключительное право продажи церковных свечей в храмах, а церковным старостам была *Высочайше* утверждена Инструкция. Свечной доход (чистая прибыль), который собирали по епархиям, впоследствии поступал в распоряжение Комиссии духовных училищ.

В дальнейшем по указу 1871 г. «для удовлетворения потребностей по учебной части духовного ведомства» свечной сбор с церкви был заменен процентным уже с трех основных статей дохода — свечного, кружечного и кошелевого<sup>3</sup>, который для большинства епархий взимался в размере 21 %. Одновременно по указу Св. Синода духовенству, для увеличения церковных доходов, по усмотрению епархиального съезда, было предоставлено право просить епархиального преосвященного об устройстве свечных заводов или свечных лавок на общие церковные средства. Со стороны Правительства и духовной власти в последующие десятилетия были приняты необходимые распоряжения:

*Во-первых*, подтверждалось правило, что церковные свечи должны были изготавливаться из чистого пчелиного воска. Поддельные свечи чаще встречались с примесью церезина и парафина, затем смолы и проч. Такие фальсификации частных изготовителей церковных свечей подтверждались лабораторными исследованиями. В отчете епархиального съезда духовенства (С.-Петербург, 1878 г.) приведен результат химического количественного и качественного анализа церковных свечей по цене 32 руб. за пуд. Было обнаружено «громадное количество примесей японской смолы (ценой от 3 руб. 50 коп. до 5 руб. за пуд), причем в мелких сортах свечей подмесь смолы начинается с 20 %, а в крупных — 35 — 80 %»<sup>4</sup>. По отзывам прихожан, такие свечи не тихо мерцали, а горели как факелы, издавали «треск, копоть и, пожалуй, смрад...», а в теплое время «все поставленные свечи буквально растаивали на подсвечниках»<sup>5</sup>.

*Во-вторых*, уточнялось описание внешних признаков церковной свечи. Ее длина превышала «не менее шести раз ее толщину по окружности», имела «белую светильню с красною ниткой»<sup>6</sup>. Это должно было помочь противостоять злоупотреблениям

---

Елена Николаевна Ропаква — кандидат исторических наук, главный библиотекарь Российской национальной библиотеки.

<sup>1</sup> ПСЗ. Т. VI. № 3746. С. 362.

<sup>2</sup> ПСЗ. Т. VII. № 4277. С. 96.

<sup>3</sup> ПСЗ. 2-е собр. Т. XLV. № 49045. С. 614

<sup>4</sup> Отчет о действиях епархиального съезда... С. 11.

<sup>5</sup> Церковный вестник. 1892. № 8. С. 120-121.

<sup>6</sup> Сборник высочайших и правительственных распоряжений... С. 4, 5.

со стороны частных свечеторговцев, которые открыто и в «обширных размерах» производили, хранили и продавали свечи не из чистого пчелиного воска, но которые были одинаковыми по внешнему виду с церковными<sup>7</sup>.

В-третьих, по § 23 новой Инструкции (1890 г.) церковным старостам при учреждении свечного склада в епархии следовало приобретать восковые свечи, ладан и деревянное масло только из этих складов. Нарушение этого правила приводило к увольнению от должности. Именно этой инструкцией была установлена в России церковная свечная монополия. По мнению современников, до введения этих жестких правил, даже при наличии епархиального свечного завода, у частных заводов все же была бы возможность продавать церковные свечи из чистого пчелиного воска «по ценам много дешевле, чем у епархиальных заводов». А это бы увеличивало доходы храмов от свечного сбора. И духовное ведомство было бы «бессильным в борьбе на почве свободной конкуренции»<sup>8</sup>. Однако новые правила, разработанные по инициативе обер-прокурора Св. Синода, были приняты Государственным советом.

В-четвертых, последовали изменения 48 ст. Судебного Устава о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. Недобросовестные частные производители и торговцы всячески ухитрялись безнаказанно сбывать свои дешевые поддельные церковные свечи. По новой редакции «карательного закона против злоупотреблений по церковно-свечной торговле» виновные подвергались денежному штрафу до 300 руб. в пользу духовного ведомства с конфискацией свечей. За розничную торговлю церковными свечами лица, которые не имели на то право, подвергались денежному штрафу до 100 руб., конфискации свечей и передачи их в распоряжение епархиального начальства. В случае крайнего упорства в злоупотреблениях дело передавалось прокурору окружного суда с просьбой о закрытии завода или лавки обвиняемого и о лишении его права навсегда заниматься торговлей<sup>9</sup>.

По ст. 100 Устава о предупреждении и пресечении преступлений «лицам нехристианских вероучений» воспрещалось писание икон, изготовление крестов и «других подобных сему предметов чествования христиан, равно как всякая вообще торговля всеми означенными предметами». По определению Св. Синода 1886 г. церковные свечи были причислены к таким предметам. Министерство внутренних дел в том же году циркулярно предписало губернаторам принять меры «к недопущению евреев и вообще лиц нехристианского исповедания до выделки и продажи церковных свеч»<sup>10</sup>.

Организация епархиальных свечных заводов напрямую ухудшила финансовое положение частных свечезаводчиков, которые несли огромные убытки. Поэтому в печати можно встретить статьи о том, что духовенству «нравственно неприлично» устраивать епархиальные свечные заводы, забирать церковные капиталы на их устройство. Прихожане же получали повод «дурно смотреть на духовенство и упрекать его в корыстолюбии и своекорыстии»<sup>11</sup>. По мнению Л. Ф. Воронина, группы уязвленных «в лучших своих чувствах» московских толстосумов-воскоторговцев не переставали возмущаться по поводу «коммерсантов в рясе», которые якобы «обдирали православный народ» и продавали некачественные свечи<sup>12</sup>.

Необходимо было также преодолеть безразличие к организации свечных заводов собственно православного духовенства. Требовалось разъяснить выгоду от полученных заводом средств, которые направлялись на дело воспитания и образования их же детей.

Действительно, насколько трудно или легко было организовать епархиальный свечной завод. Например, С.-Петербургская епархия. В 1878 г. епархиальный съезд духовенства обсуждал вопросы об устройстве свечного завода. Необходим был

<sup>7</sup> Парадиев Т. В. С. 16.

<sup>8</sup> Докладная записка.. С. 7.

<sup>9</sup> Сборник высочайших ... С. 8, 10, 12.

<sup>10</sup> Парадиев Т. В. С. 18, 19.

<sup>11</sup> Свечное дело ...С. 6

<sup>12</sup> Воронин Л. Ф. Купечество... С. 3, 4.

первоначальный капитал. Комиссия обратила свое внимание на запасные церковные капиталы — т. е. средства, вложенные в ценные и процентные бумаги Государственного банка или других кредитных учреждений. По ее мнению без стеснения церковей можно было отделить до 70.000 руб. таких капиталов. Также необходимо было внести единовременный взнос с церковей епархии наличными деньгами, с возвратом ссуженной суммы свечами. Еще рассчитывали на запанные капиталы Александро-Невского училища (18.000 руб.) и епархиального попечительства (более 90.000 руб.)<sup>13</sup>.

Однако дело сдвинулось только через 15 лет после епархиального съезда в июне 1893 г. По сведениям, собранным Комитетом по устройству свечного завода, общая цифра покупаемых в епархии свечей достигала 13.000 пудов. Цена в 1893 г. на белый воск была от 29 до 35 руб., а на желтый — от 26 до 29 руб. за пуд. Съезд решил, что на свечную операцию надо сделать беспроцентный и бессрочный вспомогательный взнос от каждой церкви епархии. Взнос был равен четвертой части суммы, израсходованной на покупку свечей церквами в предыдущем 1892 году<sup>14</sup>. Также было разрешено Комитету сделать заем до 100.000 руб. из сумм Александро-Невского дома призрения бедных духовного звания «с уплатой процентов по пяти на сто и погашением всего долга в течение десяти лет». Съезд также определил цену: свечей из белого воска в 32 руб., а желтого в 30 руб. за пуд, за огарки — 22 руб.<sup>15</sup>

Примеры выполнения постановления съезда содержатся в приходо-расходных книгах. Причт Тихвинской церкви в с. Романшине (Лужский уезд) в октябре перечислил «в С.-Петербургский епархиальный свечной завод за пуд восковых свечей» 30 руб., т. е. четвертую часть из проданных в прошлом году четырех пудов<sup>16</sup>. В Новоладожском уезде по расходным книгам церкви Собора Пресвятой Богородицы (с. Рогожи) также в октябре 1893 г. «передано в контору Епархиального свечного завода  $\frac{1}{4}$  свечного дохода за 1892 г. 63 руб. 13 коп.»<sup>17</sup>. В ноябре был сделан новый заказ. На бланке Епархиального завода, который был передан церкви, значится 3 п. 15 ф. свечей различного сорта и 15 ф. люстровых свечей на общую сумму 108 руб. Цена пуда свечей от завода — 32 руб., а цена свечей, купленных в том же году в апреле и сентябре, но в магазине купца В. Максимова в Петербурге, составляла 24 руб. за пуд<sup>18</sup>.

По мере развития завод смог с апреля 1895 г. за два года погасить долг в 102.700 руб. На балансе оставался лишь беспроцентная ссуда в 87.095 руб. 95 коп. от епархиальных церковей в качестве вспомогательного взноса. Ее не вернули церквам, как обещали. По решению епархиального съезда 1899 г. беспроцентная ссуда была передана в строительную комиссию Александро-Мариинского дома, «для составления фонда на содержание вновь устроенного дома»<sup>19</sup>.

От каких факторов зависела заводская цена на церковные свечи. И здесь мы подошли к наиболее важному вопросу — *сырьевому*. По Журналу заседания Комитета С.-Петербургского епархиального свечного завода (февраль 1897 г.) следовало, что главным поставщиком завода был владелец Люнебургской воскобелительной г-н Берстлинг. Ему причиталось: за воск желтый — 387.898 р. 32 к., за масло деревянное 24.668 р. 31 к., за ладан — 626 р. 40 к., всего 413.183 р. 03 к., еще числился долг на 1 января 1896 г. в сумме 58.719 р. 87 к., итого 471.719 р. 87 к. На погашение этой суммы заводом через С.-Петербургский Учетных банк было выплачено 306.082 р. 11 к. И к 1 января 1897 г. долга оставалось 163.536 р. 96 к.<sup>20</sup>

Желтый воск на заводе отбеливали. Воск приобретали трех сортов — «Куба», «Турецкий», «Бенгуэлла». Часто епархиальные заводы обвиняли в том, что они брали

<sup>13</sup> Отчет о действиях епархиального съезда... С. 12.

<sup>14</sup> Съезд духовенства Санкт-Петербургской епархии.. С. 35.

<sup>15</sup> Съезд духовенства... С. 39, 41.

<sup>16</sup> ЦГИА СПб. Ф. 869... Л. 22 об.-23.

<sup>17</sup> Там же. Ф. 691... Л. 16 об. — 17.

<sup>18</sup> Там же. Л. 21 об.-22., 28-б.

<sup>19</sup> Постановления съезда депутатов... С. 67, 68.

<sup>20</sup> ЦГИА СПб. Ф. 1317. Л. 17, 17 об.

некачественное сырье. Однако по документам С.-Петербургского епархиального завода видно, что проводились опытные работы на пробных партиях. По результатам таких опытов оказалось, что «при удовлетворительной белизне воск «Бенгуэлла» в отбеленном виде обходится дешевле с пуда воска «Куба» на 60 коп. и «Турецкого» на 30 коп.». В дальнейшем Комитет решил, что «при предстоящей закупке у Берстлинга» следовало «заторговать главшейше сорт «Бенгуэлла»», поскольку это сэкономило средства завода от 3 до 6 тыс. руб.<sup>21</sup> В свою очередь, чтобы продолжить работы по улучшению отбеливания этого сорта воска, Комитет предписал купить у петербургских фирм небольшие партии такого воска, «дабы произвести в широких размерах опыты отбелики воска Бенгуэлла, полученного из разнообразных источников». Всего за 1896 год было отбелено 11.700 п. (вспомним, что требовалось для епархии 13.000 п. свечей).

Еще один важный аспект. В сентябре 1897 г. на заседании Комитета присутствовал владелец Люнебургской воскобелильни (близ Гамбурга) г-н В. Берстлинг. Он выступил с предложением о покупке у него епархиальным заводом на будущий «операционный год, с сентября 1897 г. по август 1898 г. включительно чистого пчелиного желтого воска по ... значительно пониженным, сравнительно с закупками прежних лет, ценам, считая в том числе 60 к. с пуда за очистку грязи воска». В среднем предлагаемые цены были на 2 руб. ниже прежних. Также г-н Берстлинг предложил поставить воск сорта «Чили». Этот сорт епархиальный завод приобретал от местных Петербургских поставщиков, «причем воск этой марки оказался особенно легко отбеливаемым химическим способом»<sup>22</sup>. Цену Комитет признал умеренной. Были согласованы условия, по которым воск должен был быть пчелиный, совершенно чистый, без малейших посторонних примесей. «Для удостоверения сего каждая партия пребывающего от поставщика воска должна быть сопровождена аттестатом присяжного химика, засвидетельствованным Российским императорским консульством в Гамбурге...». Окончательное принятие воска должно происходить лишь после исследования его в заводской лабораторией «и признании его соответствующим условиям»<sup>23</sup>.

С.-Петербургскому епархиальному заводу, после двух лет успешной работы, ежемесячно необходимо было на выработку свечей 800 — 1000 п. белого воска или в год до 9 тыс. пудов. Работа по отбеливанию импортного сырья, по мнению Комитета, происходила легче и с меньшими потерями и затратами, чем с отечественным, т. к. «воск русского происхождения» доставлялся в больших партиях «по качеству разнородным, много содержащим грязи или подмеса» и поэтому, как показал опыт, «к отбелике труден и невыгоден». Следовательно завод принимал условия г-на Берстлинга.

Вопрос *импортзамещения* в сфере производства церковных свечей не ослабевал на протяжении десятилетий. По общим статистическим данным, которые приводит Л. Ф. Воронин, епархиальные свечные заводы ежегодно покупали 350.000 п. воска и 150.000 п. огарков. Огарки и 100.000 п. воска русского происхождения покупались в России. Но 250.000 п. недостающего воска ежегодно вводились из-за границы<sup>24</sup>. «Статистика показывает, что весь мир весь свой воск ввозит в Россию, где епархиальные свечные заводы являются единственными покупателями всего воска всего мира, потребляя по меньшей мере 9/10 всей мировой добычи». По мнению автора, епархиальные заводы, являясь единственным крупным покупателем воска, не принимали никакого участия в деле упорядочения восковой торговли. Несколько иностранных фирм произвольно увеличивали цены. Но вместо того, чтобы вступить в борьбу «с иностранным ростовщичеством» путем единения и сознания взаимных интересов, каждый завод преследовал свои мелкие местные интересы. Л. Ф. Воронин, выражая общее мнение, приходит к неутешительному выводу, что почти все заводы сознавали свое беспомощное положение, «при котором одна из крупных отраслей

<sup>21</sup> ЦГИА СПб. Ф. 1317. Л. 40, 40 об.

<sup>22</sup> ЦГИА СПб. Ф. 1317... Л. 87 об., 88.

<sup>23</sup> Там же. Л. 89.

<sup>24</sup> Воронин Л. Ф. Будущее... С. 10.

отечественного фабричного производства» находилась в самом первобытно состоянии в отношении покупки сырья<sup>25</sup>. Автор ставил вопрос — кто устанавливает цены на воск? И отвечал — Люнебургская воскобелильня в лице г-на Брасса (посредник) из Москвы. И получалось «почти небывалое в торговом мире явление: 54 епархиальных свечных завода с общим ежегодным оборотом приблизительно в 25 миллионов» являлись покорными данниками г-на Брасса. По мнению автора, созыв Всероссийского съезда епархиальных свечных заводов мог бы выработать меры борьбы с иностранной эксплуатацией и установить цены на воск «во всех тех пунктах земного шара», откуда главным образом вывозился воск.

Прошло несколько лет. В годы 1-й Мировой войны, естественно, прервались связи не только с немецкими поставщиками. Открываем решения IV всероссийского съезда представителей епархиальных свечных заводов (15 — 26 января) 1917 г. Съезд признал «полезными и важными» результаты деятельности особой комиссии по делу закупки заграничного воска, а в целях лучшего изучения дела закупки в Лондоне заграничного воска необходимо было командировать одного из членов Центрального комитета в Лондон. Также не встретило препятствий предложение съезда о заключении соглашения с фирмой «Сасун» «относительно условий доставки... воска из Индии». В трудное военное время съезд отменил определения Св. Синода 1914 и 1915 гг., которые устанавливали цены на воск, приобретаемый епархиальными свечными заводами на внутреннем рынке, и «предоставил Правлениям заводов... действовать при покупке русского воска самостоятельно»<sup>26</sup>.

Таким образом, в конце XIX — начале XX вв. Правительством были приняты указы и правила, необходимые для устройства и функционирования епархиальных свечных заводов. Для создания таких заводов во многих епархиях потребовался не один десяток лет из-за отсутствия необходимых средств. Однако в большинстве своем духовенство справилось с новой деятельностью. Заводы постоянно наращивали свое производство. Не обошлось, конечно же, без *упущений и промахов*. Необходимо было также решить вопрос улучшения качества отечественного сырья и увеличения его объемов. К сожалению, октябрьская революция 1917 года и последовавшие за ней события стали причиной угасания свечной отрасли.

---

<sup>25</sup> Там же. С. 11.

<sup>26</sup> IV всероссийский съезд... С. 84, 85.



## Источники и литература

1. ЦГИА СПб. Ф. 1317. Оп. 1. Д. 68.
2. ЦГИА СПб. Ф. 691. Оп. 1. Д. 21.
3. ЦГИА СПб. Ф. 869. Оп. 1 Д. 92.
4. IV всероссийский съезд представителей епархиальных свечных заводов с 15 по 26 января 1917 г. Пг., 1917
5. *Воронин Л. Ф.* Будущее епархиальных свечных заводов. Одесса, 1907. С. 10.
6. *Воронин Л. Ф.* Купечество и епархиальные свечные заводы. (Сборник статей, помещенных в «Колоколе» в марте месяце 1915 г.). Пг., 1915.
7. Докладная записка о необходимости пересмотра действующих узаконений касательно восковых церковных свеч. СПб., 1910.
8. Отчет о действиях епархиального съезда духовенства, бывшего в Санкт-Петербурге, в 1878 году. СПб., 1878.
9. *Парадиев Т. В.* Узаконения о производстве и продаже церковно-восковых свеч. Ставрополь, 1909.
10. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ).
11. Постановления съезда депутатов духовенства Санкт-Петербургской епархии, бывшего 17-19 февраля 1899 г. СПб., 1899.
12. Сборник высочайших и правительственных распоряжений об изготовлении, продаже и хранении церковных свеч. Астрахань, 1898.
13. Свечное дело (материалы по вопросу об устройстве епархиальных свечных заводов и складов). Владимир, 1876.
14. Съезд духовенства Санкт-Петербургской епархии, 1893 г. СПб., 1893.

В. В. Калиновский

## АРХИЕПИСКОП НИКОЛАЙ (ЗИОРОВ): КРЫМСКИЕ СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ ИЕРАРХА

Упоминания об архиепископе Николае (Зиорове) (1851–1915) в современных исследованиях по истории Церкви не соответствуют масштабу этой личности и месту, которое иерарх занимал в общественной и духовной жизни России на рубеже XIX–XX вв. Преосвященный Николай последовательно руководил Аляскинской, Таврической и Варшавской епархиями. На каждом из мест служения он последовательно отстаивал интересы православия и государства — такими, какими он их представлял. Современники отзывались об архиепископе Николае (Зиорове) как об очень эмоциональном человеке. Наиболее характерным является отзыв митрополита Евлогия (Георгиевского): «Высокопреосвященный Николай был добрый человек, но очень самолюбивый, шумливый, неврастеник и крикун»<sup>1</sup>. Однако подобные слова не отменяют усердия и рвения, которые демонстрировались владыкой и в Соединенных Штатах Америки, и в Крыму, и в Польше. Он проявлял себя и как миссионер, и как неутомимый церковный оратор, и как организатор епархиальной жизни. Кроме того, с 1906 г. и до своей смерти он был членом Государственного Совета Российской империи, где также проявил себя как яркий оратор, непреклонный к мнению оппонентов.

Наименее изученным является крымские период жизни иерарха. Цель предлагаемого исследования — восстановить основные вехи служения Николая (Зиорова) на Таврической кафедре. В силу фрагментарности сохранившихся архивных материалов основным источником для реализации поставленной задачи становится корпус светской и духовной периодики, в первую очередь — журнал «Таврические епархиальные ведомости».

Епископ Николай (Зиоров) был назначен главой Таврической епархии 14 сентября 1898 г., однако должен был лично встретить в Америке своего преемника по Аляскинской кафедре — епископа Тихона (Беллавина), будущего патриарха. По этой причине владыка Николай прибыл в Симферополь только в феврале 1899 г.

Сразу после известия о назначении епископа Николая (Зиорова) на симферопольскую кафедру на страницах местного епархиального журнала появилась биографическая статья о нем, написанная духовным писателем и педагогом, преподавателем Таврической духовной семинарии Александром Васильевичем Ивановым. Автор лично знал героя своего материала (был его учителем в семинарии в Одессе). А. В. Иванов выражал надежду, что «вновь назначенный святитель, снискавший себе славу своими трудами и ревностью на других поприщах и много послуживший делу православия в другом краю, послужит ко благу и славе православной Церкви и в нашей Таврической епархии, страдающей, как известно, от молоканства, штундизма и других сект, нашедших себе здесь приют»<sup>2</sup>. И действительно, при епископе Николае (Зиорове) миссионерская работа в Таврической епархии активизировалась.

Сразу после своего прибытия в Симферополь владыка с головой погрузился в жизнь таврического духовенства, взялся за решение насущных проблем епархии. В первые же дни здесь он проинспектировал епархиальные духовно-учебные заведения: семинарию и женское и мужское духовные училища. Иерарх посетил в них

*Владимир Витальевич Калиновский* — кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии Санкт-Петербургского государственного университета

<sup>1</sup> Евлогий (Георгиевский), митр. С. 210.

<sup>2</sup> А. И. Преосвященный Николай. С. 1413.

не только учебные занятия, но и оценил работу столовых и библиотек. Характерно, что епископ сделал щедрые пожертвования на покупку книг для духовно-учебных заведений<sup>3</sup>. Впоследствии подобные визиты неоднократно повторялись, вследствие чего состояние духовно-учебных заведений улучшалось. Следствие такого внимания к ним постоянными были меры по улучшению быта воспитанников, по укреплению материальной базы. Так, в короткие сроки вместо небольшой по вместительности семинарской церкви был построен новый храм, освященный в честь трех святителей. Инспекции, проверки и поездки по епархии стали регулярной практикой для епископа. Объектами наиболее пристального внимания со стороны владыки стали монастыри, а результатами такого внимания зачастую становились перемены в руководстве обителей.

Такое рвение не нравилось многим подопечным епископа. Как отмечал в своем дневнике митр. Арсений (Стадницкий), который в ту пору был ректором Московской духовной академии и регулярно бывал в Крыму, «При нем [епископе Николае — В. К.] спать трудно. За это его в епархии в общем не любят»<sup>4</sup>. Однако значительная часть таврического духовенства все же была воодушевлена активностью иерарха и поддерживала его начинания.

Одним из ключевых направлений деятельности епископа Николая (Зиорова) в Тавриде стало облегчение финансового положения епархии. Помимо организации деятельности местного свечного завода, он добился изменения содержания Таврической духовной семинарии. До его прихода духовно-учебное заведение финансировалось за счет епархиальных средств, что стало тяжелым бременем для местного духовенства. Преосвященному Николаю (Зиорову) удалось перевести содержание семинарии на синодальные средства. Узнав об этом решении, иерарх отреагировал на него следующим образом: «Слава Богу и благодарение Св. Синоду! Теперь Таврическая епархия легче вздохнет. Молитвенно призываю Божие благословение на семинарию с пожеланием, чтобы сии щедроты Высшего Священноначалия Церкви Русской были во благо учащимся!»<sup>5</sup>.

Уже первые объезды епископа Николая (Зиорова) по Таврической епархии выявили серьезную проблему — большое количество сектантов. Как отметил епархиальный журнал «Таврические епархиальные ведомости», преосвященный «обратил внимание на язву расколосектантства, разъедающую организм вверенной его архипастырскому попечению церкви и, как самое верное и действенное средство для диагностики болезни и для определения средств к ее лечению, решил созвать епархиальный миссионерский съезд»<sup>6</sup>. Съезд был открыт 24 мая 1899 г. в Симферополе в зале Таврической духовной семинарии. Он собрал не только преподавателей и воспитанников духовно-учебного заведения и священнослужителей, но и сектантов. Была разработана программа действий, которые должны были способствовать распространению православия во вверенной епископу Николаю епархии.

На решение той же задачи была направлена работа Таврического комитета Православного миссионерского общества. Наиболее значимым результатом его деятельности стало создание противомусульманской миссии, что было актуально для губернии с большим количеством населения, исповедовавшего ислам<sup>7</sup>. Поразительно, что с момента со времени учреждения самостоятельной Таврической епархии в 1859 г. подобная миссия не была организована ранее. Результатом деятельности комитета стало открытие курсов крымскотатарского языка и истории и обличения мусульманства в духовно-учебных заведениях епархии.

Одним из самых серьезных испытаний для Российской империи в начале XX в. стала Русско-японская война. Вскоре после начала вооруженного конфликта

<sup>3</sup> А. И. Посещение Таврической семинарии. С. 379–387.

<sup>4</sup> Арсений (Стадницкий), митр. С. 127.

<sup>5</sup> Выписка из утвержденного Св. Синодом. С. 599–601.

<sup>6</sup> Тихвинский П. С. 798–809.

<sup>7</sup> Отчет Таврического комитета. С. 248–249.

епископом Николаем (Зиоровым) было сделано распоряжение об отчислении ежемесячно 10% с получаемого им казенного жалования на нужды Российского Общества Красного Креста на Дальнем Востоке впредь до окончания военных действий. Кроме того, на нужды Красного Креста было отчислено владыкой и братией Корсунского Богородичного монастыря, настоятелем которого был епископ, из сумм монастыря 1000 рублей и, по распоряжению его преосвященства, из сумм архиерейского дома — 200 рублей<sup>8</sup>.

Одной из инициатив руководителя Таврической губернии Владимира Федоровича Трепова в дни Русско-японской войны стала организация отдельного лазарета, который планировалось отправить на места боевых действий. Для реализации этой идеи губернатор обратился к епископу Николаю (Зиорову) и просил, чтобы иерарх способствовал проповедям священников, направленным на поддержку сбора средств на это благое дело. Выражая сочувствие заявленной цели, преосвященный в своей резолюции на губернаторское отношение отметил, что «духовенство и само откликнется на этот патриотический призыв и привлечет к этому сердца своих духовных чад. Надеюсь, что и жены священников, диаконов и причетников, а равно учителя и учительницы церковно-приходских школ, примут участие в общем деле — кто ручным трудом в приготовлении белья и др. принадлежностей, а кто печением куличей и других пасхальных снедей для христоролюбивого воинства. Все это — и деньги, и вещи, и куличи (засушенные) можно направлять прямо и непосредственно на имя г. Начальника губернии, а он уже отправит по назначению — куда следует. Очень желательно, чтобы наши монастыри, — мужские и женские, — показали в сем случае пример, достойный для подражания, и отчислением известной суммы на это дело и личным трудом в изготовлении всякого рода вещей»<sup>9</sup>.

Русско-японская война помешала в полной мере реализовать другой амбициозный замысел епископа Николая (Зиорова), связанный с увековечиванием памяти о событиях Крымской (Восточной) войны. В рамках подготовки к пятидесятилетию со дня начала боевых действий на полуострове был основан Комитет о восстановлении памятников Севастопольской обороны, покровителем которого был великий князь Александр Михайлович. Для Николая (Зиорова) Крымская война не была абстрактным историческим фактом — его отец был полковым священником, выполнявшим свой долг в Крыму во время военного противостояния 1854–1855 гг., утешая раненных воинов после сражений. В своих речах, обращенных в том числе к флотским чинам, епископ Николай (Зиоров) не раз подчеркивал, что рассказы отца о Севастопольской обороне он хорошо помнит с детства. Таврический епископ несколько раз обращался в Комитет с предложениями о возведении храмов на местах ожесточенных боев, но эти проекты нашли лишь частичную поддержку. Более того, из-за событий Русско-японской войны юбилейные торжества были перенесены с осени 1904 г. на осень 1905 г., а в это время епископ Николай (Зиоров) уже не был епархиальным руководителем.

Владыку Николая (Зиорова) интересовали многие события культурной и научной жизни Крыма. Вскоре после своего приезда на полуостров он стал почетным членом Таврической ученой архивной комиссии — наиболее авторитетной краеведческой организации в регионе<sup>10</sup>. Огромное внимание уделялось епископом отмечанию значимых юбилеев, например, связанных с именами классиков русской литературы — А. С. Пушкина, В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. Иерарх посещал торжественные мероприятия, где выступал с речами, оценивающими творчество и жизненный путь литераторов с христианской точки зрения. Особо внимательно епископ Николай отнесся к столетию со дня рождения выдающегося подвижника веры архиепископа Таврического Иннокентия (Борисова), которое отмечалось в декабре 1900 г. По этому случаю не только были проведены соответствующие богослужения и торжественные

<sup>8</sup> Пожертвования. С. 277.

<sup>9</sup> Письмо. С. 366–367.

<sup>10</sup> Личный состав. С. 110.

мероприятия в семинарии, но и по инициативе владыки была учреждена специальная премия для семинаристов. Вероятно, епископ Николай (Зиоров) считал себя продолжателем дел, начатых в Тавриде его великим предшественником. Во многом символично, что одно из изданий своих речей и проповедей он посвятил памяти архиепископа Иннокентия (Борисова).

Представляют интерес архипастырские резолюции, которые писались иерархом на делах Таврической духовной консистории. Благодаря им, перед нами предстает образ архиерея, не понаслышке знающего жизнь простых пастырей, строгого и внимательного к малейшим деталям, но не лишённого своеобразного чувства юмора. Так, в одной из резолюций на основе личных впечатлений он регламентировал внешний вид и поведение священников епархии во время причастия: «Кроме сего, рекомендовать духовенству постригать усы, дабы приобщаясь не мочать в Св. Дары косматыми усами. В прошлое воскресенье приобщались со мною некоторые священники, приехавшие на съезд, своими усами, обмачивая Св. Кровь, они сделали плат совершенно мокрым. Равным образом рекомендовать не слизывать языком частицы с антиминса и не брать их послушными пальцами: от этого антиминс в короткое время приходит в самый невозможный вид, не говоря уж, что таким образом собирания частиц оскорбляется святыня»<sup>11</sup>.

Другая резолюция появилась в результате потери важных бумаг священником Ратмировым. Владыка Николай (Зиоров) охарактеризовал ситуацию следующим образом, не без иронии вспомнив случай из собственной практики: «По-моему, виноват свящ. Ратмиров, он как видно из показаний, юлит и так и сяк, а проще говоря — лжет. Думается мне, что дело было так, как это бывало иногда в благочинии мне известном: батюшка бросил книги где-нибудь на столе или на стуле, дети маленькие подобрались к книгам и давай их теребить, и вырвали листы, или еще и так: матушка или кухарка, нуждаясь для пирогов или чего подобного в бумаге для подкладки, взяла да и обратилась к архиву батюшки, в уповании, что так все пройдет незаметно, — а тут вышло совсем иначе. Священнику стыдно, конечно, сознаться, а посему и врет, сваливая с больной головы на здоровую. Повторяю: могло быть и так! Но все же виню священника, что недосматривал бумагу! У меня раз на столе письменном в Америке кошка похозяйничала: играя перьями, опрокинула чернильницу и много бумаг позаливала, да еще и лапками порастирала»<sup>12</sup>.

26 марта 1905 года иерарх был возведен в сан архиепископа и назначен архиепископом Тверским и Кашинским, но Николай (Зиоров) отказался от этого назначения. Осведомленный публицист и издатель Василий Михайлович Скворцов считал, что причиной отказа стало придание иерархом «преувеличенного значения слухам о начинавшейся смуте умов в Тверской епархии» на фоне бурных политических событий начала 1905 года<sup>13</sup>. Однако официальной причиной ухода на покой стало состояние здоровья.

Интересны оценки современников, дававшиеся по поводу руководства преосвященным Николаем (Зиоровым) Таврической епархией, уже спустя годы после его переезда из Крыма. В 1909 году к пятидесятилетию со дня основания самостоятельной епархии в Крыму была подготовлена «Историческая памятка о Таврической епархии». В ней были кратко приведены основные итоги деятельности владыки Николая (Зиорова) на земле Тавриды: «воздвигнут семинарский храм, расширен храм и здание женского училища, устроены в Саках два корпуса для больных духовного ведомства, устроено Ялтинское подворье»<sup>14</sup>.

В некрологе по иерарху, опубликованном на страницах «Херсонских епархиальных ведомостей» его деятельность в Крыму справедливо названа «кипучей и разносторонней»: «Духовно-учебные заведения, консистория, свечной завод, церковные

<sup>11</sup> Государственный архив Республики Крым, ф. 118, оп. 1, д. 2722, л. 54–54 об.

<sup>12</sup> Государственный архив Республики Крым, ф. 118, оп. 1, д. 2871, л. 466а–466а об.

<sup>13</sup> Скворцов В. Памяти архиепископа Николая Варшавского

<sup>14</sup> А.Е.Т. С. 1442.

хозяйства, монастыри, церкви, причты, вообще вся церковно-религиозная жизнь епархии почувствовали необычно энергичного и опытного кормчего управителя и руководителя и направлены были по новому руслу. Не оставлена была без архипастырских забот и попечений и паства Таврической епархии»<sup>15</sup>.

Крайне мало информации имеется о пребывании владыки Николая на покое в Ялте. В основном она содержится в кратких сообщениях тех газет, которые не прервали связи с архиереем. Он жил на архиерейском подворье, поправлял пошатнувшееся здоровье и принимал целебные ванны. Известно, что в это время он надеялся совершить паломничество к святым местам, однако этой идее не суждено было реализоваться. По всей вероятности, у преосвященного Николая (Зиорова) имелся конфликт с его преемником на Таврической кафедре — епископом Алексием (Молчановым), что не позволяло ему активно участвовать в епархиальной жизни, хотя он оставил за собой должность руководителя местного отдела Императорского православного палестинского общества. Однако особенности характера не позволяли пребывающему на покое владыке Николаю (Зиорову) находиться в стороне от бурно развивавшихся событий общественной жизни. На события революции 1905–1907 гг. он откликнулся целой серией бесед и речей, которые в 1907 г. были опубликованы отдельным изданием.<sup>16</sup>

Впрочем, пребывание архиепископа в Ялте было непродолжительным. Летом 1906 г. он становится членом Государственного Совета Российской империи, фактически сменив на этом посту митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского). Такое карьерное повышение иерарха, пребывавшего на покое, свидетельствует о колоссальном авторитете и поддержке, которыми преосвященный Николай (Зиоров) обладал в среде высшего духовенства. В апреле 1908 г. владыка был назначен архиепископом Варшавским, однако продолжал уделять внимание проблемам таврической паствы, интересоваться событиями церковной жизни Крыма.

Таким образом, крымский период биографии Николая (Зиорова) отмечен активизировавшейся миссионерской и благотворительной работой местного духовенства, значительными преобразованиями епархиальной жизнью и стремлением иерарха лично влиять и откликаться на все происходившие в Таврической епархии события.

## Источники и литература

1. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М.: Московский рабочий, 1994. С. 210.
2. *А. И.* Преосвященный Николай, епископ Таврический и Симферопольский // Таврические епархиальные ведомости. 1898. № 21. Отд. неоф. С. 1413.
3. *А. И.* Посещение Таврической семинарии // Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 6. Отд. неоф. С. 379–387.
4. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1902–1903. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. (Материалы по новейшей истории Русской православной Церкви). С. 127.
5. Выписка из утвержденного Св. Синодом от 18–30 марта 1904 г. заключения хозяйственного управления по делу о принятии содержания Таврической духовной семинарии на счет средств Синода // Таврические епархиальные ведомости. 1904. № 9. Отд. оф. С. 599–601.
6. *Тихвинский П.* Открытие Таврического епархиального миссионерского съезда // Таврические епархиальные ведомости. 1899. № 11. Отд. неоф. С. 798–809.
7. Отчет Таврического комитета Православного миссионерского общества за 1903-й год // Таврические епархиальные ведомости. 1904. № 4. Отд. неоф. С. 248–249.

<sup>15</sup> Высокопреосвященный Николай. С. 12.

<sup>16</sup> Николай (Зиоров), еп. 164 с.

8. Пожертвования // Таврические епархиальные ведомости. 1904. № 4. Отд. неоф. С. 277.
9. Письмо г. таврического губернатора преосвященному Николаю, епископу Таврическому и Симферопольскому, от 2 марта 1904 года // Таврические епархиальные ведомости. 1904. № 6. Отд. оф. С. 366–367.
10. Личный состав Таврической ученой архивной комиссии // Известия Таврической ученой архивной комиссии. 1902. № 34. С. 110.
11. Государственный архив Республики Крым, ф. 118, оп. 1, д. 2722, л. 54–54 об.
12. Государственный архив Республики Крым, ф. 118, оп. 1, д. 2871, л. 466а–466а об.
13. *Скворцов В.* Памяти архиепископа Николая Варшавского // Колокол. 1915. № 2885. 22 декабря.
14. А.Е.Т. Историческая памятка о Таврической епархии // Таврические епархиальные ведомости. 1909. № 33. С. 1442.
15. Высокопреосвященный Николай, Архиепископ Варшавский и Привислинский + 20 декабря 1915 г. (некролог) // Херсонские епархиальные ведомости. Отд. неоф. 1916. № 1. С. 12.
16. *Николай (Зиоров), еп.* Ялтинские беседы и речи архиепископа Николая: (1905–1906 гг.). СПб., 1907. 164 с.

*Священник Владислав Малышев*

## СВЯЩ. И. С. БЕЛЮСТИН: ЭВОЛЮЦИЯ КРИТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ И ПРАВОСЛАВИЕ

Священник Иоанн Степанович Белюстин, служивший в городе Калязин, был хорошо известен далеко за пределами своей епархии. Причиной такой известности, а в некоторых кругах даже популярности, стала публицистическая деятельность незаурядного священника. Несмотря на то, что отец Иоанн публиковал в периодических изданиях статьи на общецерковную, историко-богословскую, церковно-практическую и даже геополитическую тематику, известность ему принесли публикации о трудности быта духовенства. За смелость и остроту пера Белюстина одни любили, а другие ненавидели. Его хвалили в либеральных кругах, но не любило священноначалие, одни препятствовали ему появляться в столицах<sup>1</sup>, а другие размещали написанные им статьи в столичных журналах; Святейший Синод запрещал его в священнослужении, а прихожане ходатайствовали о снятии запрета<sup>2</sup> и о необходимости наградить его за труды<sup>3</sup>.

Личность Белюстина неоднозначна, и спустя полтора века все еще загадочна, ведь кто-то считает его борцом за интересы духовенства беспристрастно критикующим церковную действительность, а кто-то обвиняет в хуле на Церковь и Православие. В рамках данного доклада мы предпримем попытку проследить эволюцию критического воззрения отца Иоанна сперва на церковную действительность а позднее и на Православие в целом.

Учеба в духовной семинарии давалась отцу Иоанну легко за счет начального образования, которое он получил в семье, где тяга к чтению и рассуждению о прочитанном была привита ему с самого детства. Белюстин, уже в молодом возрасте убеждаясь в своем интеллектуальном превосходстве над сверстниками, чему способствовали в том числе похвалы со стороны преподавателей и ректора, взрастил в себе чувство исключительности и осознание способности объективно критиковать окружающую его действительность. Не сомневаясь в своих талантах и правоте, будучи еще студентом семинарии, он был недоволен не только ролью монашества и церковной иерархии в духовном образовании, но также несостоятельностью богословской науки<sup>4</sup>. Таким образом отметим, уже со школьной скамьи Белюстин начинает критиковать происходящее в Церкви.

По окончании семинарского курса в 1839 г. Белюстин сталкивается лицом к лицу с действительностью, которая спровоцировала в нем еще более интенсивное развитие критического воззрения на институциональную церковь, а именно — он завершает свое обучение не поступив в Духовную Академию.

---

*Священник Владислав Сергеевич Малышев* — кандидат богословия, помощник проректора по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 89. Л. 6-6 об.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. Л. 38-40.

<sup>3</sup> Несколько прошений и ходатайств по разным случаям в адрес правящего архиерея были написаны 30 января 1861 г. и 19 ноября 1879 г. В адрес императора Александра II о даровании настоятельства права ношения наперсного креста с украшениями прошение было отправлено 9 мая 1875 г., а в адрес Св. Синода с просьбой вернуть Белюстину право священнодействовать датируется 25 ноября 1879 г (РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. Л. 23-40).

<sup>4</sup> *Леонтьева Т. Г.* Из истории провинциального духовенства. С. 89.



Раздражение и чувство несправедливости не могло не возникнуть у столь самолюбивого человека, как Белюстин, ведь он понимал, что без академического диплома продвижение по карьерной лестнице становится невозможным. Сам священник объясняет отсутствие академического образования следствием своего благородства и желанием на практике изучить быт сельского пастыря<sup>5</sup>, однако, учитывая наличие других данных относительно этого вопроса, а также тенденцию Белюстина писать о себе чрезмерно возвышенно и хвалебно<sup>6</sup>, позволим себе усомниться в истинности его слов.

Современный историк Г. Фриз утверждает, что Белюстин, несмотря на то, что последний уверяет своих потомков в успешности сданных экзаменов<sup>7</sup>, провалил поступление в академию<sup>8</sup>. Присутствовавший при ответе Белюстина архиепископ Григорий (Постников) удостоил его оценки «неудовлетворительно». Отметим, Г. Фриз в данном случае ссылается на мнение ректора тверской семинарии прот. А. В. Соколова<sup>9</sup>. Принимая данную точку зрения, которая, учитывая особенности личности Белюстина, выглядит предпочтительнее, чем та, которую предоставил сам священник, заметим: подобная встреча отца Иоанна с архиепископом Григорием еще более усугубляет отмеченную ранее его недоброжелательность к священноначалию и монашеству, деятельность которого, по его мнению, негативно отражается на духовном образовании.

Очевидно, судьба простого сельского священника и даже пастыря в соборе уездного города, которое он получил позднее, не устраивала Белюстина, о чем он не раз писал в личных письмах<sup>10</sup>. Отец Иоанн грезил о переводе в Москву, однако появившаяся надежда на желаемый перевод стала не просто житейским разочарованием, но еще одним поводом разочароваться в Церкви, еще одним твердым шагом в сторону усугубления его антицерковной позиции. 20 мая 1848 г. свящ. И. С. Белюстин встречается с митрополитом Филаретом (Дроздовым), но вместо желаемого перевода отец Иоанн получает отказ и нелестный отзыв о своих научных изысканиях<sup>11</sup>. Эти события спровоцировали священника в дальнейшем не раз обвинять московского святителя в гордыне, зависти, жестокости и других пороках<sup>12</sup>.

Встреча с митрополитом Филаретом (Дроздовым) — далеко не последний негативный опыт общения свящ. И. С. Белюстина со священноначалием. Помимо

<sup>5</sup> Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Белюстин. С. 356.

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 49. Отд. II. Ст. 3. Д. 142. Л. 1-2.

<sup>7</sup> Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Белюстин. С. 281.

<sup>8</sup> Freeze G. L. P. 94.

<sup>9</sup> «Товарищ председатель В. И. Колосов доложил, что покойный ректор Тверской семинарии прот. А. В. Соколов говорил ему: Белюстин учился в семинарии очень хорошо и имел полное основание поступить в духовную академию. Но этому помешал не совсем удачный ответ Белюстина на экзамене по священному писанию в присутствии архиепископа Тверского Григория. Архиепископ не раз останавливал Белюстина во время ответа, и сказав ему: «нелепый», поставил двойку (Журнал 112-го заседания Тверской ученой архивной комиссии 25 января 1912 года / под ред. И. А. Виноградова. 1912. С. 15-16).

<sup>10</sup> В письме к А. В. Половцову от 8 февраля 1858 г. И. С. Белюстин выражал желание покинуть место своего служения: «Конечно, и теперь еще сильно желание мое оставить Калязин...», а 6 ноября 1858 г. прибавляет к этому желанию характеристику окружающей его среде: «Одичал совсем в поганом калязинском болоте!» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16, 30). Спустя почти два года, в письме к М. И. Семевскому от 9 октября 1960 г.: «Не в калязинском болоте вонючем и миазмическом дышать свободно» (ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 1). В письме к М. П. Погодину от 26 ноября 1868 г.: «Хоть бы наконец то жизни вырваться из этого омута, в котором даже ангел с неба совсем бы одубел» (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79).

В письме к А. В. Половцову от 6 октября 1859 г.: «Оставить Калязин и переселиться в другой город, более удобный для воспитания и устройства детей...» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 40-40 об.).

<sup>11</sup> Барсуков Н. П. С. 245-248. Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Белюстин. С. 253-259; Freeze G. L. P. 95. В данном случае автор ссылается на письмо И. С. Белюстина М. П. Погодину от 25 февраля 1854 г. (РГБ ОР. Ф. 231/III. Оп. 3. Д. 49/3. II. 1-1 об.); Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс. С. 151.

<sup>12</sup> Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Белюстин. С. 268, 393-394.

регулярных конфликтов с правящим архиереем, в 1858 г., в год выхода в свет самой известной публикации священника «Описание сельского духовенства», отец Иоанн в письме к В. А. Половцову сетует, что в столице, как и в Москве, митрополит предпочитает пустых и бездарных людей с академическим дипломом вместо того, чтобы принимать в клир достойных и способных пастырей, к числу которых он причисляет и себя<sup>13</sup>. Нет необходимости перечислять все встречи, диалоги и конфликты, чтобы убедиться, что не признавшее интеллектуальной и иной исключительности отца Иоанна священноначалие стало главным его врагом.

Архиереев Русской Православной Церкви, уже даже без указания на конкретные личности, он именует кровожадными зверьми и предлагает, не рукополагая новых, старых посылать ко всем чертям<sup>14</sup>. Очевидно, свящ. И. С. Белюстин, публично критикуя церковную действительность и несправедливость, с которой ему пришлось столкнуться, постоянно встречал противодействие со стороны священноначалия<sup>15</sup>, что заставляло его чувствовать страх за свое будущее<sup>16</sup>, а постоянный страх и чувство преследования еще более усугубляли неприязнь к институциональной церкви.

Ближайшее окружение отцу Иоанну также казалось мрачным. Духовенство как соседних, так и своего причта он считал невежественным и безнравственным<sup>17</sup>, частью системы, в которой нет места настоящему пастырю<sup>18</sup> и которую давно необходимо реорганизовать. Русский народ также, по его мнению, мало чем отличается от своих пастырей — он «безрелигиозен и безнравственен в высшей степени»<sup>19</sup>. В этом мраке церковного бытия отец Иоанн не видел примеров, достойных подражания, он унывал, размышлял о добровольном сложении с себя священного сана<sup>20</sup>, однако избрал иной путь — предать гласности церковную жизнь со всеми ее недостатками. Разумеется, человек, обиженный на Церковь и священноначалие, представители которого с семинарской скамьи по своему произволу загубили карьеру талантливого ученого и проповедника, не замечал положительных сторон в церковной жизни<sup>21</sup>, о чем еще раз свидетельствует его брошюра «Описание сельского духовенства» и другие публикации<sup>22</sup>.

Однако ошибочно представление, высказанное Н. А. Добролюбовым<sup>23</sup>, что свящ. И. С. Белюстин не более чем критик недостатков институциональной церкви, но никак не хулиатель православия. Из публикации «К вопросу о раскольниках»<sup>24</sup> и целого ряда

<sup>13</sup> «Что сделали вы у митрополита петербургского, то же сделал и Морошкин у митрополита Московского (в 1852 г.); ответ один: «Знаем, — хорош, да у нас магистры и т. п....» Не в том дело, способен или нет человек к чему либо дельному, а в том, принадлежит ли он к нашему началу. Принадлежит — будь он пустейший из пустых, — ему почет и лучшее место...» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16).

<sup>14</sup> ОВ письме к А. А. Краевскому: «Что значит создание новых 20 архиереев вместо того, чтобы и старых то послать ко всем чертям?» (РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188. Л. 11). К В. А. Половцову от 30 января 1859 г.: «...считал архиереев людьми. Оказалось, мой брат, зверьми более кровожадными, чем звери африканских пустынь...» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 31).

<sup>15</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 616. Д. 6. Л. 1-2 об., РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188. Л. 4-5.

<sup>16</sup> Свящ. И. С. Белюстин был уверен, что находится под постоянным наблюдением (РНБ ОР. Ф. 377. Д. 474. Л. 2-4; Ф. 391. Д. 188. Л. 6-7 об., Ф. 601. Д. 1413. Л. 70-71, РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 23-24 об.).

<sup>17</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 17.

<sup>18</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35. Л. 5 об.

<sup>19</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 7-10 об.

<sup>20</sup> РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 23-24 об.

<sup>21</sup> Об этом достаточно опасном и неверном подходе к церковной действительности подробно писал А. Н. Муравьев в письме к М. П. Погодину в 1859 г. см.: *Малышев В. С., свящ.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении...». С. 150-172.

<sup>22</sup> *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика. С. 121-145.

<sup>23</sup> *Добролюбов Н. А.* С. 80.

<sup>24</sup> *Белюстин И. С.* К вопросу о раскольниках // ЦОВ. 1879. № 43-44.

писем отца Иоанна становится очевидным, что в процессе эволюции его критических воззрений он перешел от критики институциональной церкви к ее истории и догмам.

Неприязнь Белюстина к монашествующим и к священноначалию распространялась на всю их деятельность во все времена существования христианской Церкви. Епископы и монахи с момента провозглашения Миланского эдикта взаимодействовали с государством, писали труды по истории и богословию, и уже с этого времени, по мнению отца Иоанна, они и предали истинную веру, превратив православие в антихристианскую или псевдохристианскую религию. Чем более усердно Белюстин самостоятельно, не имея академического образования, изучал историю Церкви, тем более убеждался в том, что ее официальная версия лжива<sup>25</sup>. С IV в. христианство, как он считает, становится не просто служанкой государства<sup>26</sup>, но более того, растлевающей силой<sup>27</sup>, религией, в основу которой, благодаря I Вселенскому собору, собору хриstopродавцев<sup>28</sup>, лег псевдохристианский принцип фанатичного догматизма<sup>29</sup>. Разумеется, логика отца Иоанна приводит его к убеждению, что Русь воспринимает от Византии псевдохристианскую религию<sup>30</sup>, целью которой не является проповедь христианских идеалов<sup>31</sup>. Такая религия, как православие, отвращающая от себя людей<sup>32</sup>, должна, по его мнению, быть заменена совершенно новой, не похожей на православие, католицизм и протестантство, формой нового Евангельского христианства<sup>33</sup>. Не удивительно, что с таким отношением к православию свящ. И. С. Белюстин оправдывает старообрядческий раскол и русское сектантство, считая эти явления реакцией на ложь официальной религии. О расколе он говорит как о лучшем явлении в истории русского народа<sup>34</sup>, а молоканство признает более евангельской религией, чем русское православие<sup>35</sup>.

Как только, хоть и аккуратно, Белюстин позволил себе высказать свои догматические воззрения публично, Св. Синод завел против священника дело и запретил его в священнослужении<sup>36</sup>. Белюстин в течение года вел спор со Св. Синодом, старался придать этот процесс огласке через западные органы печати<sup>37</sup>, но в итоге вынужден был раскаться, чтобы иметь возможность служить и обеспечивать свою семью<sup>38</sup>. Не вызывает сомнений, что покаяние Белюстина притворно, в действительности он не меняет своих воззрений, о чем свидетельствует его письмо к А. С. Суворину от 28 декабря 1880 г.<sup>39</sup>.

<sup>25</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 3-4., Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 25-29 об., РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 32-33, Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 12-13 об.

<sup>26</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 21-22.

<sup>27</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. 5-6 об.

<sup>28</sup> Именно так характеризует И. С. Белюстин I Вселенский собор в письме А. С. Суворину от 18 марта 1879 г. (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7-8 об.).

<sup>29</sup> «Первый Вселенский Собор — величайшее зло — укоренен и узаконен фанатический догматизм и то нравственное растление, замаскированное фарисейством, из которых выработались византийское православие и римский католицизм, — лютая гангрена человечества» (ИРЛИ ОР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 27-29 об.).

<sup>30</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 12-15 об, 20-21 об.

<sup>31</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 36-37 об.

<sup>32</sup> ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35. Л. 3-3 об.

<sup>33</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7-8 об.

<sup>34</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 14-15 об.

<sup>35</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7-8 об., 14-15 об.

<sup>36</sup> Статьи были опубликованы 11 и 13 апреля 1879 г., первое определение Св. Синода относительно их содержания последовало уже 18 апреля 1879 г., но окончательное решение по делу было вынесено только лишь 21 мая 1880 г. Все это время свящ. И. С. Белюстин находился под запретом (РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831).

<sup>37</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 34-35 об.

<sup>38</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. Л. 111.

<sup>39</sup> «Раскол вообще как протест против всерастлевающего православия — лучшее что только есть в истории русского народа... между христианством и православием столь общего сколько между светом и тьмою, между жизнью и смертью...» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 14-15 об.).

Помимо церковной власти, Белюстин критиковал и светскую. Особенную неприязнь у него вызывали события, связанные с политикой имп. Петра I<sup>40</sup> и имп. Екатерины II, которые, по его мнению, не более чем хулители Церкви и лицемеры<sup>41</sup>. Современная ему царская власть также не вызвала удовлетворения<sup>42</sup>.

Подводя итог, необходимо обратить внимание на ряд причин, послуживших развитием критических воззрений Белюстина. При высокой самооценке отец Иоанн не реализует свои амбиции, в том числе по причине неблагоприятного отношения к нему со стороны священноначалия. Считая себя более деятельным, нежели те представители духовенства, которые имели академическое образование, Белюстин надеялся, что реальные заслуги превзойдут формальные, но на практике этого не произошло. Отсутствие всеобщего признания, тяжелое материальное положение и зависть к тем, чьи заслуги признаны и поощрены, приводят отца Иоанна к тому, что он начинает критиковать священноначалие и церковную действительность своего времени. Осознав бездействие духовенства в делах христианской проповеди, он разочаровывается в своих собратьях, а также уверяется в невежестве и бездуховности как пастырей, так и пасомых. Считая причиной всех бед псевдохристианский образ жизни высшего духовенства и монашества, Белюстин обращается к истории Церкви и в своей критике переходит грань между институциональной церковью и православием как таковым. Белюстин развивает свои критические воззрения на догмы веры и отрицает православие как таковое, считая его псевдохристианской религией.

Важно отметить, что в настоящее время исследователи в область научных интересов которых входит история РПЦ в XIX в. нередко ссылаются на мнение отца Иоанна без подробного изучения особенностей его личности, что может приводить к ошибкам и заблуждениям. В связи с этим исследователю наследия свящ. И. С. Белюстина крайне важно понимать процесс развития его критики в адрес Церкви и, возможно, явную односторонность суждений, которая обусловлена трагедией нереализовавшейся талантливой и незаурядной личности.

## Источники и литература

1. ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35. И. С. Белюстин, письма к И. С. Аксакову.
2. ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. И. С. Белюстин, письма к М. И. Семевскому.
3. ИРЛИ ОР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. И. С. Белюстин, письма к М. М. Стасюлевичу.
4. ИРЛИ ОР. Ф. 616. Д. 6. И. С. Белюстин, письма к А. Д. Желтухину.
5. РГАЛИ. Ф. 275 Оп. 4. Д. 12. И. С. Белюстин, письма к Н. С. Лескову.
6. РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. И. С. Белюстин, письма к М. П. Погодину.
7. РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1 Д. 307. И. С. Белюстин, письма к А. С. Суворину.
8. РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. О статьях свящ. И. С. Белюстина «К вопросу о раскольниках», напечатанных в «Церковно-общественном Вестнике».
9. РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 89. О свящ. И. С. Белюстине, позволившем себе неуместные суждения по некоторым предметам.
10. РГИА. Ф. 797. Оп. 49. Отд. II. Ст. 3. Д. 142. По записке относительно помещенных свящ. И. С. Белюстиным в №№ 43-44 «Церковно-общественного вестника» статей под заглавием «К вопросу о раскольниках».
11. РНБ ОР. Ф. 377. Д. 1430. Письмо свящ. И. С. Белюстина к А. Д. Желтухину.
12. РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188. Письмо свящ. И. С. Белюстина к А. А. Краевскому.
13. РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Письма свящ. И. С. Белюстина к В. А. Половцову.

<sup>40</sup> РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 14-15 об.

<sup>41</sup> Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Белюстин. С. 159-160, 229-230.

<sup>42</sup> ОР РНБ. Ф. 377. Д. 1430. Л. 1, ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 11-12 об.

1. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 12. СПб., 1898. С. 245-248.
2. Беллюстин И. С. К вопросу о раскольниках // ЦОВ. 1879. № 43-44.
3. Добролюбов Н. А. Заграничные прения о положении русского духовенства. Собрание сочинений в девяти томах. Т. 6. М. 1963. — 572 с.
4. Завьялов И. И. Журнал 112-го заседания Тверской ученой архивной комиссии 25 января 1912 года / под ред. И. А. Виноградова. 1912. — 109 с.
5. Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX вв. Российское общество. М., 2002. — 272 с.
6. Леонтьева Т. Г. Из истории провинциального духовенства. И. С. Беллюстин. Заметки. 1847-1850. М., Тверь, 2001. — 131 с.
7. Леонтьева Т. Г. Священник Иоанн Беллюстин: биография в документах. — М., Тверь, 2012. — 410 с.
8. Малышев В. С., священник. «Слова ваши только повредят в общественном мнении...» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 150-172.
9. Малышев В. С., священник. Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121-145.
10. Freeze G. L. Revolt from below: a priest's manifesto on the crisis in Russian Orthodoxy (1858-1859). Minesota. 1978. p. 90-124.

*Диакон Александр Стебнев*

## ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ КАФЕДРЫ ПСИХОЛОГИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

В последние годы активно обсуждается вопрос реформы духовного образования и формирования общих стандартов преподавания. В программах духовных учебных заведений появляются предметы, традиция преподавания которых в последние десятилетия отсутствует. Одной из таких дисциплин является психология. Это вызывает бурную полемику в церковной и светской научной среде, когда совершенно не учитывается опыт развития психологии в духовных академиях в дореволюционной России. Это можно объяснить тем, что после закрытия духовных учебных заведений в начале 20-х годов XX века традиция преподавания данного предмета была прервана и стала восстанавливаться в некоторых учебных заведениях лишь спустя многие десятилетия. С другой стороны, в истории отечественной психологии длительное время также отсутствовал интерес к исследованию истории развития психологии в духовных академиях. Целью настоящей статьи является описание становления и развития кафедры психологии в Санкт-Петербургской Духовной Академии (СПбДА) в дореволюционный период.

Историю развития и становления психологического знания в СПбДА можно разделить на два периода: период опытной («умозрительной») психологии (от начала XIX века до 80-х годов XIX века) и период экспериментальной психологии (80-е года XIX века — 1922 год).

Первый период характеризовался тем, что психология являлась разделом философии, преподавалась философами, а основным методом исследования считалось наблюдение и самонаблюдение. Начало первого периода в настоящее время сложно определить из-за отсутствия точных исторических сведений. Можно лишь предположить, что психология преподавалась в составе философских дисциплин, начиная с момента основания СПбДА в 1809 году. Такой вывод можно сделать, исходя из того, что столичная академия явилась кузницей кадров для открывшейся в 1814 году Московской Духовной Академии, где первым преподавателем философии, прочитавшим курс опытной психологии, был Иван Константинович Носов, выпускник СПбДА<sup>1</sup>.

По доступным историческим изданиям, посвященным истории СПбДА, упоминание курса психологии существует с 1853 года. Тем не менее, это не означает, что ранее студентам Академии не преподавали психологическую науку. Так в книге И. А. Чистовича, посвященной истории СПбДА, в разделе, описывающем преподавание философии, говорится, что с 1843 по 1853 года кафедре занимал профессор Санкт-Петербургского Университета А. А. Фишер. Он же вел и преподавание «опытной психологии», для чего использовал трехтомное издание профессора Трирской епископской семинарии Биунде «*Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie*» 1831 года<sup>2</sup>. Из этого следует, что психология в то время оставалась именно разделом философии. Упомянутый профессор оставил Академию в 1853 году, после чего кафедру философии занял ординарный профессор Иларион Алексеевич Чистович,

---

*Диакон Александр Станиславович Стебнев* — штатный клирик храма св. прав. воина Феодора Ушакова Санкт-Петербурга, врач-психиатр СПб ГБУЗ ГПБ N 7 «Клиника невротозов им. акад. И. П. Павлова».

<sup>1</sup> Цвык И. В. С. 68.

<sup>2</sup> Чистович И. А. История С. Петербургской Духовной Академии. С. 293.

который и стал преподавать психологию и философию с указанного года. В 1868 году им издается «Курс опытной психологии», «введенный, на основании отзыва Ученого комитета министерства народного просвещения, учебником в духовные семинарии и удостоенный полной премии митрополита Макария»<sup>3</sup>. В последующие годы этот учебник неоднократно переиздавался.

В 1865 году преподавание логики и психологии было поручено профессору Василию Николаевичу Карпову (1798-1867)<sup>4</sup>, работавшему в СПбДА на кафедре философии с 1833 года. Психологию Карпов преподавал вплоть до своей смерти в 1867 году. Как выпускник КДА Карпов в своем творчестве развивал тенденции «психологического идеализма», свойственной киевской школе<sup>5</sup>. Профессор оставил после себя несколько статей на тему своих психологических воззрений. Первая из опубликованных — трактат «О самопознании» (1860). За год до смерти была опубликована психологическая статья «Душа и действующие силы природы». «Вступительная лекция в психологию» была опубликована уже после смерти автора. К числу изданных трудов профессора необходимо причислить «собственноручные его записки для студентов академии по истории философии, логике и психологии...»<sup>6</sup>. Что касается последней, сам автор «особенно жалел перед смертью, что... не издал своей психологии, о чем многие его просили»<sup>7</sup>. Это должен был быть «оригинальный и по своим началам вполне самостоятельный труд»<sup>8</sup>. О том, что эти, видимо, утраченные к настоящему времени лекции существовали в академии, говорит ссылка на «литографические Записки по психологии» в опубликованном сборнике памяти профессора Карпова<sup>9</sup>.

После смерти Карпова преподавателем логики и психологии 20 июня 1868 года назначается его ученик выпускник СПб Духовной Семинарии, магистр академии Александр Емельянович Светилин (1841-1887)<sup>10</sup>. Им был подготовлен курс психологии в 1883 году<sup>11</sup>. Лишь тяжелая болезнь в 1884 году прервала его преподавательскую деятельность. Несмотря на свою продуктивную педагогическую работу, он мало печатался. Из его трудов известны «Учебник логики» и литографированные лекции по психологии. Причем последние использовались в качестве учебника не только в СПбДА, но и в МДА. У Александра Емельяновича были знаменитые ученики: будущий митрополит Антоний (Храповицкий) и будущий епископ Михаил (Грибановский), послуживший прототипом главного героя в рассказе А. П. Чехова «Архиерей». Именно в этот период появляются магистерские диссертации, так или иначе затрагивающие психологические вопросы. В 1887 году исполняющий должность доцента иеромонах Антоний (Храповицкий) защищает диссертацию на тему «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Тема данного научного исследования была дана Антонию его учителем А. Е. Светилиным<sup>12</sup>. В 1888 году успешно защитил свое исследование «Опыт уяснения основных христианских мыслей естественной человеческой мыслью. Истин бытия Божия» исполняющий должность доцента иеромонах Михаил (Грибановский). История не оставила нам сведений о том, кто был научным руководителем у Грибановского, но влияние на него его Светилина было несомненно, о чем можно косвенно судить по его письму, написанному на первом курсе ректору Тамбовской семинарии, где он упоминает Светилина среди понравившихся ему преподавателей<sup>13</sup>.

<sup>3</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия. С. 53.

<sup>4</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия. С. 52.

<sup>5</sup> Цвык И. В. С. 64.

<sup>6</sup> Памяти В. Н. Карпова. С. 64.

<sup>7</sup> Памяти В. Н. Карпова. С. 59.

<sup>8</sup> Памяти В. Н. Карпова. С. 76.

<sup>9</sup> Памяти В. Н. Карпова. С. 68.

<sup>10</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия. С. 54.

<sup>11</sup> Шкаровский М. В. С. 78.

<sup>12</sup> Гаверюшин Н. К. С. 83.

<sup>13</sup> Михаил (Грибановский), еп. С. 521.

В связи с болезнью А. Е. Светилина преподавание прерванного курса с 1 сентября 1884 года было временно поручено приват-доценту метафизики Николаю Григорьевичу Дебольскому (1842-1918), преподававшему в СПбДА с 1882 года. Это был короткий эпизод в истории Академии, когда психология была доверена приглашенному преподавателю. Все дело в том, что на должности преподавателя готовились собственные выпускники, которые проходили соответствующую подготовку и после прочтения пробных лекций допускались к учебному процессу. Это позволяло сохранять преемственность и создавать свою собственную школу. Сохранился литографированный вариант лекций, прочитанных Н. Г. Дебольским в 1885/86 учебном году.

С 1 октября 1886 года «на кафедру логики и психологии» определен в качестве доцента Александр Павлович Высокоостровский (1860-1912). Видимо, сам Александр Павлович не был склонен к преподаванию психологии. Об этом косвенно говорит и то, что его лекции по этому предмету не сохранились. Воспользовавшись уходом из академии Н. Г. Дебольского, 15 августа 1887 года Высокоостровский подает прошение в Совет Академии о позволении ему занять кафедру метафизики и логики. На освободившуюся должность преподавателя психологии Александр Павлович ходатайствует о кандидатуре одного из выпускников СПбДА.

26 сентября на должность доцента кафедры психологии был избран Виталий Степанович Серебrenиков (1862-1942), окончивший академический курс в 1886 году<sup>14</sup>. Начало преподавания было положено прочтением двух пробных лекций 21 и 24 сентября: «Психология как самостоятельная наука» и «Об узости сознания»<sup>15</sup>. Именно этот эпизод в истории СПбДА можно считать датой появления самостоятельной кафедры психологии и началом отсчета второго периода истории психологии в Академии.

Необходимо отметить, что с именем В. С. Серебrenикова связан переход от традиционной опытной психологии к психологии экспериментальной. Этому способствовали достижения европейской экспериментальной психологии, начало которой было положено В. Вундтом в 1878 году с открытием им первой в мире психологической лаборатории. Отныне основным научным методом психологии становится эксперимент, дающий точные данные, которые можно воспроизвести. Психологию начинают преподавать специалисты, получившие не только теоретическое образование, но и практическую подготовку в европейских центрах.

Сама личность В. С. Серебrenикова заслуживает особого внимания. Во время обучения в академии у него проявилась склонность к философии и психологии. В эти годы кроме богословских предметов Виталий Степанович изучает анатомию в Медико-хирургической академии в пору преподавания там профессоров В. Л. Грубера и П. Ф. Лесгафта<sup>16</sup>. Через некоторое время молодой преподаватель отправляется в Европу для обучения в основных центрах экспериментальной психологии. За год он посещает институты экспериментальной психологии в Лейпциге, Геттингене, Париже, Бонне, Гейдельберге и Берлине. Большую часть обучения — целый учебный семестр молодой преподаватель проводит в Лейпцигском институте, возглавляемом профессором Вильгельмом Вундтом, где посещает также лекции доцента О. Кюльпе, а также в Геттингене в институте профессора Е. Мюллера<sup>17</sup>.

После заграничной командировки Серебrenиков изменил характер преподавания психологии. Он был одним из немногих преподавателей Академии, кто не ограничивал свой курс только теорией, а ввел также практические занятия в основанном им психологическом кабинете<sup>18</sup>, так называемой «психологической семинарии». Здесь также проводились научные исследования, где применялись психофизические и экспериментальные методы. Изменения в курсе психологии можно проследить и по сохранившимся конспектам лекций: в 1884 году новый конспект сопровождается богатым

<sup>14</sup> Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия. С. 210.

<sup>15</sup> Двадцатипятилетие ученой и учебной деятельности. С. 1223.

<sup>16</sup> Шиндаров С. Б. С. 171.

<sup>17</sup> Отчет доцента академии В. С. Серебrenикова. С. 113.

<sup>18</sup> Шкаровский М. В. С. 138.



иллюстративный материал в виде наглядных таблиц по анатомии нервной системы. В 1900 году Серебренников становится организатором и председателем студенческого психологического общества<sup>19</sup>, которое пользовалось особой популярностью среди студентов Академии<sup>20</sup>. Доклады по актуальным психологическим и философским вопросам отличались высоким научным уровнем, о чем говорит тот факт, что в 1904 году авторитетный русский психологический журнал «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма» регулярно размещал отчеты о заседаниях Общества на своих страницах<sup>21</sup>.

Профессор Серебренников был в числе делегатов III-го Международного психологического конгресса, состоявшегося в Мюнхене в 1896 году<sup>22</sup>, а также IV-го международного психологического конгресса, который состоялся в Париже 1900 году<sup>23</sup>. На этих конгрессах русскую психологическую науку также представляли такие известные ученые, как А. И. Введенский, С. С. Корсаков, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатин, В. Ф. Чиж, А. А. Токарский.

Все новые научные достижения профессор внедрял в преподавание психологии студентам академии. По отчету 1913 года, в «психологической семинарии» насчитывалось около 40 единиц приборов для проведения экспериментальных исследований: прибор для экспериментального исследования объема и узости ясного сознания, произвольных движений, деятельности душевных процессов, силы и качества ощущений, явлений восприятия, памяти и утомляемости; электрический прибор для изучения явлений одновременного контраста и смешения цветов; хроноскоп Гиппа; модели и препараты центральной нервной системы; различные таблицы и чертежи<sup>24</sup>.

Можно констатировать, что на этом этапе своего развития психология из умозрительной превращалась в экспериментальную не только в стенах светских научных и учебных заведений, но и в духовных академиях. По словам самого Серебренникова: «...сила человека в науке и никакое новое чисто научное движение не опасно для христианской религии»<sup>25</sup>.

К сожалению, трагические события в России в начале XX века надолго прервали традицию духовной академической психологии. Возрождение последней в стенах ведущих российских духовных академий в настоящее время способно не только восстановить эту традицию, но и сделать психологию прикладной наукой для будущих пастырей. Хочется надеяться, что современные реформы духовного образования и интерес к психологии в духовных школах заставят обратить внимание на опыт предшественников и позволят взять из него самое ценное.

---

<sup>19</sup> Студенческое Психологическое общество. С. 366.

<sup>20</sup> Шкаровский М. В. С. 142.

<sup>21</sup> Феофилов. С. 508.

<sup>22</sup> Ананьев Б. Г. С. 160.

<sup>23</sup> Серебренников В. С. 1172.

<sup>24</sup> Отчет о состоянии Императорской СПбДА. С. 49.

<sup>25</sup> Серебренников В. С. 1174.

## Источники и литература

1. *Ананьев Б. Г.* Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М.: Госполитиздат, 1947.
2. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005.
3. Двадцатипятилетие ученой и учебной деятельности проф. В. С. Серебrenикова // Церковный вестник. 1912. № 39. С. 1223.
4. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 521.
5. Отчет доцента академии В. С. Серебrenикова об ученых занятиях его за границею в течение 1892/93 учебного года // Журналы заседания Совета СПбДА за 1893/94 уч. год. СПб., 1894. С. 113-128.
6. Отчет о состоянии Императорской СПбДА за 1913 год. СПб., 1914. С. 49.
7. Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1868.
8. *Серебrenиков В.* IV-й международный психологический конгресс // Церковный вестник. СПб., 1900. С. 1172-1174
9. Студенческое Психологическое общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903. Т. ССХV. Ч. II. С. 812.
10. Отчет о состоянии СПбДА за 1900 г. // Христианское чтение. 1901. Ч. I. С. 366-367.
11. *Феофилов.* Студенческое Психологическое Общество // Церковный вестник. 1904. № 16. С. 508.
12. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002.
13. *Чистович И. А.* История С. Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.
14. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858-1888). СПб., 1889.
15. *Шиндаров С. Б.* Ученая и учебная деятельность профессора СПбДА В. С. Серебrenикова // Христианское чтение. 2011. № 3 (38). С. 169-196.
16. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX-XXI вв.: т. 1. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015.

*И. В. Петров*

## **АРХИМАНДРИТ ПАВЕЛ (МЕЛЕТЬЕВ) И ВОЗРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НА БРЯНЩИНЕ В ПЕРИОД НАЦИСТСКОЙ ОККУПАЦИИ**

За последние пятнадцать лет резко увеличивается число исследований, посвященных истории деятельности православных приходов на временно оккупированной нацистами и их союзниками территории Советского Союза. Излюбленными темами, чаще всего попадающими в поле зрения историков, являются проблемы изучения автокефалистского движения в Украине, организации и плодов служения Псковской Духовной Миссии на Северо-Западе России, а также национальных противоречий в государствах Балтии и Беларуси. Однако некоторые проблемы остались при этом рассмотрении в тени. И, прежде всего, это вопросы религиозной жизни в южных районах РСФСР, временно занятых врагом СССР, на Смоленщине, Брянщине и Орловщине. Лишь постепенно у отечественных и, отчасти, зарубежных исследователей появляется определенный интерес к данным событиям. Если же касаться территории оккупированной Брянщины, то здесь вопросы церковной жизни оказались в тени исследования деятельности Локотского окружного самоуправления и биографий Константина Воскобойника и Бронислава Каминского. Тем не менее, деятельность православных приходов здесь была более чем обширной и изучить и понять ее является важной задачей историков современности. Во многом поможет этому процессу обращение к личности главного действующего лица в религиозном возрождении — епископа Рославльского Павла (Мелетьева).

Личность данного церковного деятеля до сих пор вызывает споры и разногласия среди исследователей и представителей Православной Церкви. Доподлинно известно, что Трофим Мелетьев родился в семье диакона в Архангельске, в возрасте 11 лет остался круглым сиротой. С 8 лет Мелетьев совершал паломничества и еще в детстве ему в Соловецком монастыре было предсказано священническое и иноческое служение. После окончания духовных училища и семинарии в 1903 г. он поступает в Соловецкий монастырь, в 1908 г. становится иеродиаконем, а через два года иеромонахом. После пребывания в монастыре в период с 1908 по 1918 гг., о. Павел занялся миссионерской деятельностью на Севере России. В 1920 г. последовал арест и будущий епископ был отправлен в пинежские и архангельские лагеря. После освобождения в 1925 г. последовала миссионерская работа в Москве, Калуге и Серпухове, а затем новый арест и заключение в Казахской ССР. После нового освобождения в 1937 г. о. Павел перешел на нелегальное положение и продолжал тайные богослужения и миссионерскую деятельность на территории СССР.

К числу неизвестных относятся подробности его служения в первый период нацистской оккупации, можно лишь отметить, что в этот начальный период войны о. Павел был уже архимандритом и служил в православных приходах нынешних Смоленской, Могилевской и Брянской областей (наиболее подробно биографии архимандрита Павла (Мелетьева) освящена в работе В. Е. Колупаева)<sup>1</sup>.

Что же представляли собой в плане многообразия религиозной жизни православные приходы Брянщины на момент начала нацистской оккупации? М. В. Шкаровский, который специально занимался изучением иосифлянского движения, отмечал,

*Иван Васильевич Петров* — кандидат исторических наук, ассистент кафедры Новейшей истории России Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

<sup>1</sup> Колупаев В. Е.

что «именно Центральное Черноземье являлось регионом наибольшего распространения отколовшегося от Московской Патриархии движения «истинно-православных христиан», особенно враждебно относящихся к советской власти и поэтому лояльно встретивших приход вермахта.»<sup>2</sup> Исходя из этого, историк пришел к выводу, что именно подобные предпочтения местного населения привели к образованию Локотского окружного управления.

На поверку же дело представляется совсем иным. На территории Брянщины действительно существовали тайные общины, определяющую роль в которых в довоенный период играл о. Павел (Мелетьев), ставший архимандритом, а потом епископом, игравший ведущую роль в жизни местных православных приходов. Но его можно отнести в большей степени к категории священнослужителей-авантюристов, часто менявших свою церковную юрисдикцию, нежели «идейных» иосифлян.

Исходя из архивных документов, хранящихся в Государственном архиве Брянской области, еще в самом конце декабря 1941 г. брянское окружное самоуправление запросило гражданские власти на местах: «Предложите священникам, совершающих Богослужения в церквях вверенного Вам района, обратиться в г. Брянск, ул. Бежицкая /быв... № 86 к Архимандриту Павлу для регистрации и получения соответствующих инструкций».<sup>3</sup> Вполне возможно, что он был возведен в сан архимандрита либо незадолго до начала Великой Отечественной войны, либо сразу после ее начала и мог явочным порядком, оказавшись в городе Брянске, объявить себя каноничным главой местных православных приходов, пребывавших без епископского окормления (кем и когда он был возведен в сан архимандрита, пока установить не удастся). Выше процитированный документ датирован 31 декабря 1941 г., в связи с чем можно сделать вывод о его поддержке со стороны местных гражданских властей и лояльности со стороны германской оккупационной администрации.

Сам же архим. Павел (Мелетьев) в своих воспоминаниях крайне уклончиво говорит о первом периоде оккупации, приводя лишь краткие «зарисовки» этого периода: «Когда в 1941-м году немецкие войска заняли Западную Россию, для меня настал час освобождения. Военное командование позволило открыть те немногие церкви, которые еще существовали и разрешило совершение в них богослужений. Люди достали спрятанные иконы, которые вновь появились в домах; началась деятельная и горячая религиозная жизнь. Множество русских, до сих пор неверующих или безразлично относящихся к вере, крестились или стали прибегать к таинствам. Мои начальствующие иерархи назначили районом моей деятельности территорию Брянск-Смоленск-Могилев-Лида».<sup>4</sup> Необходимо, в связи с приведенной цитатой, оставить следующий комментарий. С одной стороны, описывая в послевоенное время путь своего служения в Советском Союзе, епископ Павел (Мелетьев), перешедший уже тогда, кстати, в католичество, должен был показать все сложности своего служения и положения при большевиках. Но, с другой стороны, он не хотел вдаваться в подробности каноничности/неканоничности своего служения, так как хотел своего рода «легализовать» себя и не подвергнуть критики свою позицию в столь сложный период. Более того, он, конечно, осторожничал, понимая, как мало времени прошло после окончания Второй Мировой войны. Именно поэтому он и «вставил» в воспоминания кусок о своем назначении правящими архиереями.

Нацистская оккупация западных районов Орловской области открыла особую страницу в жизни верующей части населения. Первое время захватчики были заняты решением первоочередных проблем военного и административного характера. Они практически не обращали внимания на события, происходившие в церковной сфере. Отсутствие препятствий со стороны германского руководства позволило возобновить богослужения в открывавшихся по инициативе местного населения храмах.

<sup>2</sup> Шкаровский М. В. С. 395.

<sup>3</sup> ГАБО (Государственный архив Брянской области). Ф. 2593. Оп. 1. Д. 256. Л. 10.

<sup>4</sup> Павел (Мелетьев), *еп.* С. 25.

Были открыты храмы в Брянске, Карачеве, Новозыбкове, Сураже, в других городах и районных центрах.<sup>5</sup>

Существенным фактором, который повлиял на дальнейшую деятельность архимандрита Павла (Мелетьева), были его достаточно тесные связи с белорусским национальным активом, ставившим своей целью белорусизацию Брянщины и дальнейшее ее включение в состав Беларуси. Одни из главных представителей белорусского национального движения, в частности, президент Белорусской Центральной Рады Радослав Островский, Дмитрий Космович и легендарный Михась Витушко (все были членами или же тяготели к Белорусской Незалежницкой партии) в начале нацистской оккупации прибыли на территорию Брянска для внедрения собственных сторонников в органы местного самоуправления и поддержки пробелорусских тенденций в среде брянского населения. Одним из аспектов их деятельности было влияние на местных жителей, в том числе и с помощью Православной Церкви. Андрей Кукатов и Себастиан Штоппер особо отмечают, что организация церковной жизни была отдельным направлением в деятельности белорусских националистов.<sup>6</sup>

По всей видимости, интересы архимандрита Павла (Мелетьева) и белорусских активистов сошлись. Дело в том, что о. Павлу еще с 1937 г. необходимо было получить подтверждение собственного канонического статуса, а наиболее близкий и доступный для него вариант находился в соседних белорусских областях. Националисты же увидели в нем достаточно компромиссную и идущую на контакт фигуру, которая может пойти на белорусизацию местного Православия. Более того, у национального актива были существенные проблемы среди местного православного духовенства в Минске, епископат которого не шел на неканоничное отделение от Московской Патриархии.

Ключевым событием, определившим судьбу Белорусского Православия, стал известный собор епископов, состоявшийся 8-10 марта 1942 г. в Минске. Именно на этом соборе митрополитом вся Белоруссии был избран митрополит Пантелеимон (Рожановский), одновременно выделены 6 епархий данной церковной юрисдикции: Минская, Белостокско-Гродненская, Могилевская, Витевская, Новогрудско-Барановичская и Смоленско-Брянская. Важно обратить внимание на две имеющиеся тенденции внутри религиозной жизни православных белорусов, имевшиеся на тот момент. Одна позиция, которой придерживался в том числе и митрополит Пантелеимон, заключалась в том, что следует поддерживать юрисдикцию Московской Патриархии и не поднимать вопрос о возможности проведения автокефалии вплоть до того момента, пока не появится возможности сношения с Москвой. Вторая позиция, позиция, в том числе поддерживавшаяся национальным активом, заключалась в поддержке скорейшей независимости от Русского Православия без какого-то либо канонического выхода. М. В. Шкаровский отмечает, что из православного духовенства Беларуси 90% было этническими белорусами, что, однако, не означало автоматической поддержки идеи отложения от Москвы.<sup>7</sup> Кроме того, митрополит Пантелеимон высказывал свое резкое неприятие вмешательства немецкой администрации в церковные дела и навязывание православным автокефалии, за что был в мае 1942 г. отправлен в Жировицкий монастырь и заменен архиепископом Могилевским Филофеем (Нарко).

Однако и этот церковный иерарх не стал послушным орудием в руках немцев и белорусских националистов. В результате чего на очередном Соборе Белорусской Православной Церкви, проходившем 30 августа — 2 сентября 1942 г. и архиепископ Филофей, и епископ Витебский Афанасий (Мартос), а также владыка Стефан (Севбо) хоть и объявили о будущем объявлении автокефалии, однако только после того, как данное решение будет одобрено всеми Поместными Православными Церквями. В итоге фактически решение об автокефалии было белорусскими епископами дезавуировано.

---

<sup>5</sup> Черняков Д. И. С. 85.

<sup>6</sup> Штоппер С., Кукатов А. С. 259.

<sup>7</sup> Шкаровский М. В. С. 413-414.

В среде православного епископата не нашлось архиерея, который бы пошел бы на безоговорочную поддержку затеи автокефалистского духовенства. Тот же Радослав Островский рассчитывал сменить и архиепископа Филофея (Нарко), понадеясь на епископа Стефана, однако и тут получил отповедь.<sup>8</sup>

Епископ Стефан (Севбо) однако активно проявил себя на Смоленской кафедре: «после приезда в Смоленск епископа Степана стали функционировать Смоленская кафедральная церковь, Гузьевская, Тихвинская и Всесвятская церкви»<sup>9</sup>.

Что касается организации служения на местах, то в этом вопросе епископ Стефан стоял на позициях организации церковного управления на местах с обязательным условием функционирования приходского собрания из выборных уполномоченных и священнослужителей с распорядительными и законодательными функциями. Несмотря на то, что владыка находился в Смоленске и лишь редко мог наезжать в Брянск, управление там было идентичным.

Саму же структуру религиозного управления на временно оккупированной территории современной Брянской области епископ Стефан восстановить смог. Иеромонах Серафим (Амельченков) отмечал, что к концу 1942 г. на территории Смоленщины была сформирована полноценная епархиальная структура, включавшая в себя епископа, клир, а также несколько десятков приходов, охвативших практически все районы региона.<sup>10</sup> Данную характеристику вполне можно перенести и на территорию современной Брянской области, которая относилась к той же церковной кафедре.

Всего за период оккупации, по данным епископа Рославльского (хиротония архимандрита во епископа состоялась летом 1943 г.) Павла (Мелетьева) в Брянске и округе было открыто 67 церквей. Кроме того, было возобновлено преподавание Закона Божию.<sup>11</sup> Осенью 1943 г. была произведена эвакуация епископов Стефана (Севбо) и Павла (Мелетьева) на территорию Белоруссии и они фактически утратили возможность управления брянскими православными приходами.

Дальнейшая судьба епископа Павла сложилась трагично. Вместе с немцами он отступил в Баварию, там у него сложились весьма напряженные отношения с правителем дел Синодальной канцелярией РПЦЗ, Юрием Павловичем Граббе. Позже, находясь в Вене, епископу Павлу пришлось ночевать в городском парке Вены под открытым небом, боясь расправы со стороны советских специальных органов. Существенную помощь ему оказал протоиерей, а впоследствии митрополит и один из виднейших деятелей Русской Зарубежной Церкви, Митрофан Зноско-Боровский. Однако все же помощи и поддержки у РПЦЗ епископ Павел (Мелетьев) так и не нашел. Тот же еп. Митрофан (Зноско-Боровский) впоследствии вспоминал: «И вдруг получаю от неизвестного лица вырезку газеты: “Ректор Русской Миссии в Бельгии извещает о кончине в Брюсселе русского католического епископа Павла Мелетьева”. Что это? Епископ Павел изменил Православию?»<sup>12</sup>

И действительно, погрязший в ссорах с представителями РПЦЗ еп. Павел, перешел в 1946 г. в католичество. В 1948 г. он был снова хиротонисан, теперь в епископа Гераклеопольского и жил в католическом монастыре Шевтонь. Также он принимал самую активную роль в работе Русского католического центра в бельгийской столице. 19 мая 1962 г. он был насмерть сбит рядом с домом, где проживал.

Каковы же главные итоги служения епископа Павла (Мелетьева) в период служения на Брянской земле? Именно он возглавлял и направлял возрождение религиозной жизни Брянщины в годы войны. Он же впоследствии способствовал ее включению в состав Брянско-Смоленской епархии Белорусской Автокефальной Православной Церкви. Плоды его служения еще до конца не оценены, также как и его противоречивая личность. Однако именно ему суждено было начать процесс религиозного

<sup>8</sup> Шкаровский М. В. С. 418.

<sup>9</sup> Силова С. В. С. 31.

<sup>10</sup> Серафим (Амельченков), иером. С. 101-102.

<sup>11</sup> Архипастыри Брянской земли. С. 104.

<sup>12</sup> Митрофан (Зноско-Боровский), еп. С. 179.

возрождения на данной территории, что во многом ставит его на одну планку со многими церковными деятелями периода нацистской оккупации, к примеру с белорусским архимандритом Жировичским Серафимом (Шахмудем).<sup>13</sup>

## Источники и литература

1. Государственный архив Брянской области: Ф. 2593. (Навлинская районная управа Брянского округа).
2. Архипастыри Брянской земли. Брянск: Издание Брянского епархиального управления, 2010.
3. *Амельченков В. Л.* Русская Православная Церковь и общество в период Великой Отечественной войны 1941-1945 годов (на материалах Смоленской области). Смоленск: Свиток, 2012.
4. *Митрофан (Зноско-Боровский), еп.* Хроника одной жизни: Воспоминания, проповеди. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2006.
5. *Колупаев В. Е.* Жизнь епископа Павла (Мелетьева): Служение Церкви и Родине в России, СССР и в зарубежье. Смоленск: Библиотека историко-литературного журнала «Странникъ», 2015.
6. *Павел (Мелетьев), еп.* Путь моего служения: Воспоминания о пережитом в Советском Союзе // Русский католический вестник. 1951. № 4 (57). С. 18-24.
7. *Силова С. В.* Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941—1945 гг.). Гродно: ГрГУ, 2003.
8. *Слесарев А. В.* Новооткрытые сведения о миссионерском служении преподобномученика Серафима (Шахмудя), архимандрита Жировичского // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2017. № 4. С. 113-122
9. *Черняков Д. И.* Православная церковь на Брянщине в период нацистской оккупации (август 1941 г. — сентябрь 1943 г.) // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2011. № 2. С. 85-95.
10. *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Вече, 2007.
11. *Штоппер С., Кукатов А.* Нелегальный Брянск. 1941-1943. Нелегальная деятельность различных сил в оккупированных Брянске и Орджоникидзеграде с 6 октября 1942 по 17 сентября 1943 года. Брянск: Буквица, 2014.

---

<sup>13</sup> Слесарев А. В. С. 113-122.

Священник Илья Косых

## ОСОБЕННОСТИ САМОСОЗНАНИЯ РПЦЗ: ПО МАТЕРИАЛАМ ДОКЛАДА АРХИЕПИСКОПА АНТОНИЯ (БАРТОШЕВИЧА) НА ТРЕТЬЕМ ВСЕЗАРУБЕЖНОМ СОБОРЕ 1974 ГОДА

8 сентября 1974 года в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле начал свою работу Третий Всезарубежный Собор Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Перед Собором стояли различные вопросы, касающиеся как внутренней жизни Зарубежной Церкви, так и ее взаимоотношений с остальным православным миром. Внутрицерковные вопросы заключались в рассмотрении проблем соблюдения «русского церковного быта», внутренней жизни отдельных приходов и епархий, миссионерско-издательской деятельности РПЦЗ и работы приходских школ<sup>1</sup>.

Эти вопросы были весьма важными для русского церковного зарубежья, поскольку Русская Православная Церковь за границей образовалась в уникальных условиях вынужденной эмиграции. Революционные события и гражданская война в России вынудили более двух миллионов ее жителей эмигрировать за рубеж. Среди переселенцев было большое число священнослужителей, которые взяли на себя обязанность духовного окормления эмигрантов. На Зарубежную Церковь легла миссия сохранения связей с русской культурой и языком, воспитания молодежи в любви и уважении к «исторической России»<sup>2</sup>.

Вместе с тем, особое внимание Собор уделил вопросам внешнецерковным. На протяжении долгого времени Зарубежную Церковь предпринимались усилия по соединению ветвей русской диаспоры в единую церковную организацию<sup>3</sup>. Еще по мысли митрополита Антония (Храповицкого) все зарубежные русские приходы и епархии должны были бы объединиться под омофором одного Патриаршего наместника. В свою очередь Святейший Патриарх Тихон, Священный Синод и Высший Церковный Совет Российской Православной Церкви признали этот проект нецелесообразным.

В 1970-е гг. об объединении русских церковных юрисдикций, конечно, уже никакой речи быть не могло. К этому времени русские приходы в Западной Европе были разделены между Западноевропейским экзархатом Московского Патриархата, Западноевропейским экзархатом русских православных приходов Константинопольского Патриархата, а также Женевской и Западно-Европейской епархией РПЦЗ. В Северной Америке с 1970 г. существовала автокефальная Православная Церковь в Америке. Кроме того, согласно Томосу об автокефалии ПЦА образовывались Патриаршие приходы в США и Патриаршие приходы в Канаде, которые были подчинены Московскому Патриархату.

Осложнились и взаимоотношения с Поместными Православными Церквями, иерархи которых со временем прекращали сослужение с архиереями РПЦЗ. Для Зарубежной Церкви было крайне важно обозначить свое место в мировом Православии, определить характер взаимоотношений с Поместными Православными Церквями, в том числе с Московским Патриархатом, а также русскими церковными юрисдикциями в Европе и Америке.

*Священник Илья Николаевич Косых* — заведующий Службой коммуникации Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

<sup>1</sup> *Васса (Ларина), инокиня.* С. 203–204.

<sup>2</sup> *Кашиеваров А. Н.* С. 105.

<sup>3</sup> *Цыпин В., прот.* С. 575.



В то же время большая часть участников Третьего Всезарубежного Собора тяготела к сознательной самоизоляции РПЦЗ, обосновывая это необходимостью оградить Церковь от экуменических процессов. Основными сторонниками такого способа межцерковных отношений стали Председатель Архиерейского Синода РПЦЗ митрополит Филарет (Вознесенский), архиепископ Монреальский и Канадский Виталий (Устинов), который с 1976 г. стал одним из заместителей Первоиерарха, а также протопресвитер Григорий Граббе.

В ходе работы Собора 1974 г. прозвучали доклады архиепископа Вашингтонского и Флоридского Никона (Рклицкого) «О духовной сущности Московской Патриархии», архиепископа Женевского и Западно-Европейского Антония, Г. А. Рара, В. И. Алексева «О положении Церкви и русских людей в СССР», архиепископа Монреальского и Канадского Виталия (Устинова) «Догмат Церкви в историческом аспекте», протопресвитера Георгия Граббе «О каноническом основании Русской Православной Церкви за границей» и «Догмат Церкви в современном мире», протоиерея Ростислава Гана «Об экуменизме», свящ. Александра Лебедева «О религиозной жизни в Иославном мире»<sup>4</sup> и др.

В этом ряду особое место занимает доклад архиепископа Женевского Антония (Бартошевича) «Наша Церковь в современном мире». При схожем с большинством членов Собора видении особой миссии РПЦЗ в мировом православии, а также в деле сохранения русского церковного общества от влияния «модернизма» и опасностей, исходящих от контактов с коммунистическими властями, иерарх говорит и об опасности самоизоляции.

Доклад владыки Антония можно условно разделить на три части: 1) особенности РПЦЗ (в сравнении с Поместными Православными Церквами); 2) Взаимоотношения РПЦЗ с православным миром; 3) Отношение к современной России.

В первой части он дает пять характеристик Зарубежной Церкви, которые обосновывают по выражению автора «особое ее положение в православном мире»<sup>5</sup>. Архиепископ Антоний выделяет следующие особенности РПЦЗ: «1) дарованная ей Богом свобода, неуязвимость ее для врагов; 2) вытекающее из свободы ее бесстрашие и свидетельство Истины; 3) ее вселенско-миссионерский характер; 4) ее долг быть моральной поддержкой и авторитетом для православных чад Церкви и 5) ее твердый и бескомпромиссный путь истины и милосердия»<sup>6</sup>.

Первый пункт — о свободе и неуязвимости — имеет ввиду преимущества осуществления юрисдикции на территории различных государств. «Каждая поместная православная Церковь, — пишет владыка Антоний, — связана с правительством своей страны, с территорией своего народа. Вот почему гонители и враги Церкви через правителей могут давить на чад Церкви»<sup>7</sup>. Он приводит пример перемещения Первоиерархов РПЦЗ из Югославии в Мюнхен, а затем и в Нью-Йорк, называя, впрочем, это перемещение свободным. Однако известно, что в действительности во время германской оккупации Югославии Синод испытывал существенные трудности с передвижениями, власти отказывали ему в переезде. Лишь в сентябре 1944 года митрополит Анастасий получил возможность покинуть Сремские Карловцы<sup>8</sup>.

Именно отсутствием давления со стороны властей архиепископ Антоний объясняет свободу от участия РПЦЗ в экуменическом движении: «Только наша Церковь среди автокефальных православных Церквей не стала членом Экуменического Совета, что легко могла бы сделать»<sup>9</sup>. Эта мера свободы делает РПЦЗ «свидетелем истины и правды».

<sup>4</sup> СА. Д. 2/74. Собор 1974 года.

<sup>5</sup> Там же. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире». С. 1.

<sup>6</sup> Там же. С. 5-6.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Шкаровский М. В.

<sup>9</sup> СА. Д. 2/74. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире». С. 3.

Миссионерское значение Зарубежной Церкви выводится из ее экстерриториальности: «Чада каждой поместной Церкви являются обычно детьми одного народа, живущими на территории одного государства. Часть Русской Церкви, разбросанной во всем мире, сразу стала привлекать к вере православной представителей разных народов, разных верований»<sup>10</sup>.

Долг быть моральной поддержкой и авторитетом для православных чад Церкви базируется на исключительном опыте изгнанничества. «Наша Церковь вынесла из России опыт того, что плохо понимали представители Церквей, жившие еще благополучно в свободном от коммунизма мире и державшиеся за блага его. Дух мученичества, образ изгнанников, чудом сохранивших свою жизнь, потерявших все на родине, понявших тщету земного, вот что пронесла Русская Церковь православному миру»<sup>11</sup> — пишет владыка Антоний.

Пятая особенность Зарубежной Церкви — ее твердый и бескомпромиссный путь истины и милосердия. Здесь автор вспоминает митрополита Антония (Храповицкого), который остается несогласным с веяниями «модернизма», не прерывал общения с другими Церквями.

Все эти особенности, казалось бы, носят абстрактный характер, однако они формируют основную мысль докладчика — РПЦЗ обладает потенциалом отстаивать свою точку зрения, при этом не закрываясь от внешнего мира, и с другой стороны, не возлагая на себя право быть судьей для Поместных Церквей.

Вторая часть доклада посвящена отношениям с православным миром. Она основана на тезисе о том, что источником межправославных нестроений является, с одной стороны, антицерковная деятельность коммунистических властей, в первую очередь в советской России, с другой стороны, увлечение православных т. н. модернизмом, под которым подразумеваются последствия решений Всеправославного совещания 1923 г. Эти решения рецепцию не прошли, — из всех определений дальнейшие последствия имело лишь решение об исправлении юлианского календаря, — однако в результате в некоторых Церквях произошел раскол, повлекший образование Старостильных Церквей<sup>12</sup>. Конечным результатом уклонения в «модернизм» стало вступление Православных Церквей во Всемирный совет церквей.

Вмешательством советской власти архиепископ Антоний объясняет признание Поместными Церквями легитимности Московского Патриархата, который требовал от них прекратить молитвенное общение с Зарубежной Церковью. «Они признали [Патриарха] Алексия настоящим, право правящим патриархом всея Руси. Он же, в свою очередь, просил их всех прервать молитвенное общение с нашей Церковью, как раскольнической, не признающей своего законного патриарха»<sup>13</sup> — пишет автор доклада.

Свободное сослужение с представителями Поместных Церквей, по словам архиепископа Антония, прекратилось по указу Константинопольского Патриарха Афинагора (Спиру): «Указом патриарха Афинагора было запрещено грекам служить с нами. С этого приблизительно времени фактически и прекращается наше сослужение с официальными представителями поместных Церквей. Ведь все эти Церкви без исключения со времени Родосской конференции стали сотрудничать с патриархом московским и его синодом, признав его официально...»<sup>14</sup>.

Тому же вмешательству коммунистических властей приписывается и дарование автокефалии Православной Церкви в Америке: «Владыка митрополит Филарет мудро предвидел и другой обман той же власти. Дарование якобы Русской Церковью автокефалии американской митрополии, отделившейся от нашей Церкви после последней

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 4.

<sup>12</sup> Якимчук И. З. С. 680—683.

<sup>13</sup> СА. Д. 2/74. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире». С. 12.

<sup>14</sup> Там же. С. 12-13.

войны. Не дремал меч служителя Божия и в послании к иерархам и пастве митрополии митрополит Филарет разоблачает новый обман, говоря, что автокефалия будет получена не от Церкви, а от безбожной власти и в интересах последней... Но автокефалия все же была принята, после чего епископы нашей Церкви на Соборе 1971 года прерывают молитвенное общение с представителями этой, так называемой, автокефалии»<sup>15</sup>.

Также Женевский архиепископ описывает и ситуацию, сложившуюся в Западной Европе. В 1926 г. глава Западно-Европейского автономного митрополичьего округа (в подчинении Синода РПЦЗ) митрополит Евлогий (Георгиевский) порывает с Архиерейским Синодом Зарубежной Церкви. В январе 1927 г. Синод постановил предать митрополита Евлогия суду священного Собора, отстранить его от управления епархией и запретить в священнослужении<sup>16</sup>.

В 1931 г. был учрежден Западноевропейский экзархат русских приходов в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В 1934 г. митрополит Евлогий примирился с Первоиерархом РПЦЗ митрополитом Антонием (Храповицким). Однако в ноябре 1944 г. митрополит Евлогий обратился с письмом к Патриарху Алексию, в котором изъявил желание возвратиться в Московский Патриархат, что и произошло в 1945 г. Тем не менее, паства и клир на территории Франции в большинстве своем не сочувствовали такому шагу митрополита Евлогия и пожелали остаться в ведении Константинопольского Патриархата.

РПЦЗ выступила против перехода русских приходов к греческому экзарху: «Приходит время, парижане возвращаются не к нам, а к грекам, не как русский Экзархат Константинопольского патриарха, а на этот раз просто как часть греческого экзархата в Западной Европе, подчиняясь греческому экзарху в Париже — архиепископу Мелетию. Архиерейский собор нашей Церкви 1971 года выносит решение о незаконном присоединении русских приходов, паствы, храмов и имущества к греческому экзархату, но мер прещения не принимает и о разрыве молитвенного общения не говорит»<sup>17</sup>. В ответ управляющий русскими приходами греческого экзархата в Западной Европе архиепископ Георгий (Тарасов) запрещает своему духовенству сослужить с клириками Зарубежной Церкви<sup>18</sup>.

Архиепископ Антоний призывает участников Собора не поддаваться декадентским настроениям, а напротив, поддерживать контакты с Православными Церквями: «Ведь единство Церкви — это не пустой звук, не праздные слова, это природа и основа ее. По примеру наших первоиерархов, и мы должны бережно хранить тонкие нити, которыми связаны мы с православным миром»<sup>19</sup>.

«Ни в коем случае не должны мы самоизолироваться, видя вокруг себя, часто воображаемых, еретиков и раскольников. Постепенной самоизоляцией мы впадаем в ту крайность, которую так мудро избегали наши митрополиты, — продолжает архиепископ. — Самоизолируясь, мы станем на путь сектантский, боясь всех и всего, окажемся одержимыми манией преследования, будем терять последних друзей в православном мире!»<sup>20</sup>.

Говоря о другой опасности для Православной Церкви — «модернизме», — архиепископ Антоний вспоминает Первоиерархов РПЦЗ митрополитов Антония (Храповицкого) и Анастасия (Грибановского), которые также были далеки от идей самоизоляции. «Не принявший решительно новый стиль для православной Церкви, митрополит Антоний не уклонился в другую крайность, — пишет иерарх. — Он не порывает молитвенного общения с Церквями, принявшими новый календарь, он никого не анафематствует»<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Там же. С. 6.

<sup>16</sup> Андреев П. М. С. 144.

<sup>17</sup> СА. Д. 2/74. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире». С. 11.

<sup>18</sup> Там же. С. 11-12.

<sup>19</sup> Там же. С. 13.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 7.

На время первоиераршества митрополита Анастасия пришлось «важное и грустное событие в православном мире: все поместные Церкви окончательно вошли в Мировой Совет Церквей»<sup>22</sup>. Тем не менее, митрополит Анастасий направляет наблюдателей РПЦЗ на екуменические съезды и на Ватиканский Собор. «Он принимал таким образом с достоинством участие в жизни католиков и протестантов, не боясь, но и не смешивая, однако никогда истины с ложью, не ставя себя в равное положение с инославными» — свидетельствует архиепископ Антоний.

В третьей части своего доклада женеvский архиепископ говорит об отношении к современной ему России. Он подчеркивает, что Зарубежная Церковь сознает себя частью единой Русской Церкви, а потому не считает возможным подчинение юрисдикции какой-либо Поместной Церкви.

Владыка Антоний предвидел изменения в судьбе России: «Теперь мы стоим перед лицом возрождающейся России. Совершается постепенно то, чего мы столько лет ждали, во имя чего мы трудились и жили. Россия пробуждается. Заговорили лучшие люди на родине»<sup>23</sup>. «В свободном мире оказались большие русские писатели. Чем поражают они нас? Не только своим талантом, не только мужеством, проявленным ими в СССР, но главным образом тем, что заявили они себя прежде всего православными христианами, — пишет архипастырь. — Ведь воспитывались они при советской власти, кончали советские школы, а вышли из советского союза не только верующими христианами, но убежденными христианами православными»<sup>24</sup>. Он рассказывает о своей встрече с А. И. Солженицыным, который в беседе с архиепископом выражал недоумение по поводу церковных разделений за границей: «Не осуждая никого, он с трудом старался понять, почему мы, живя в свободном мире, перед лицом русской трагедии, церковно разделились?»<sup>25</sup>.

Далее владыка говорит о необходимости использовать все возможности для контакта с верующими людьми в России. «Мы должны удвоить, утроить, удесятерить свои силы для помощи нашему многострадальному народу и верующим на родине. — говорит он. — Ведь хотя бы передача туда литературы — стала реальным фактом... Существует живая связь с родиной, рухнул железный занавес!»<sup>26</sup>.

Архиепископ Антоний призывает искать пути взаимодействия с русскими людьми и говорит о важности привлечения к этой работе молодежи. К этому времени уже выросли поколения русских людей, никогда не бывших в России. Они жили во времена Карибского кризиса, жестокого противостояния Запада и т. н. Восточного блока. Риторика тогдашнего времени могла привить молодым людям лишь ненависть по отношению к противной стороне, а это означало бы окончательный разрыв будущих поколений русской эмиграции с Россией. «Наша самая свободная Церковь должна говорить правду, должна звать к единению, к служению России. Этим мы оправдываем свое русское имя, свое пребывание за границей. Не отталкивать должны мы, а привлекать, не бояться, а смело идти вперед, не порывать, а соединять!»<sup>27</sup> — резюмирует в своем докладе архиепископ.

Архиепископ Женевский и Западно-Европейский Антоний был выдающимся иерархом Зарубежной Церкви. Оставаясь непримиримым по отношению к советской власти, он самоотверженно любил Россию не на словах, а призывал к деятельной помощи русским людям. Бывая резок в своих формулировках в адрес Московского Патриархата, в своих письмах он говорил о благодатности «официальной Церкви в России»<sup>28</sup>. Разделяя с большей частью духовенства Зарубежной Церкви точку зрения об особом месте РПЦЗ в мировом православии, он встает на сторону меньшинства,

<sup>22</sup> Там же. С. 8.

<sup>23</sup> Там же. С. 16.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> «Вы сняли позор молчания с официальной Церкви». С. 47.

призывая отказаться от мысли самоизоляции Церкви и указывая на опасность маргинализации всей церковной структуры.

Возможно, благодаря именно этому меньшинству Зарубежная Церковь сохранила потенциал для будущего воссоединения с полнотой Русской Православной Церкви. В своем докладе Третьему Всезарубежному Собору архиепископ Антоний сказал: «Если кончится режим богоборцев, если прекратятся преследования верующих на родине, если восстановится религиозная свобода, то Русская Церковь за границей перестанет существовать, слившись с Матерью-Церковью»<sup>29</sup>.

## Источники и литература

1. Синодальный Архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (СА). Д. 2/74. Собор 1974 года.
2. Синодальный Архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (СА). Д. 2/74. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире».
3. *Андреев П. М.* Краткий обзор истории Русской Церкви от революции до наших дней. Jordanville, N. Y., 1951.
4. *Васса (Ларина), инокия.* «Слава Богу, Свою Церковь не оставляющему». Самосознание РПЦЗ на Третьем Всезарубежном Соборе 1974 г. // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2006. Т. 2. С. 203–207.
5. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
6. «Вы сняли позор молчания с официальной Церкви». Переписка архиепископа Женевского и Западноевропейского Антония и о. Дмитрия Дудко // Посев. 1979. № 12 (1271).
7. *Кашевиков А. Н.* Духовное состояние западного мира в восприятии идеологов и публицистов Русской Зарубежной Церкви 1950-1970-х гг. // Новейшая история России. 2013. № 1. С. 105-115.
8. *Шкаровский М. В.* Русская церковная эмиграция в Чехии // Научный богословский портал Богослов. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/302753.html> (дата обращения 25.08.2017).
9. *Якимчук И. З.* «Всеpravославный конгресс» // Православная энциклопедия. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005.

---

<sup>29</sup> СА. Д. 2/74. Доклад архиепископа Антония Женевского «Наша Церковь в современном мире». С. 12.

Н. П. Грацианова

## СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОЛЬСКОМ КРАЕ В XIX-XXI ВЕКЕ

В 60-е года XIX века началась т. н. «колонизация» Мурманского берега, дабы способствовать развитию края. Привлеченные всевозможными государственными льготами, на Печенгскую землю потянулись жители других мест, прежде всего не очень богатые, не очень образованные, с семьями.

Духовенство Мурманского края, помимо богослужений и миссионерской работы, вело среди прихожан и активную просветительскую деятельность. Десятки церковно-приходских школ помогали местным жителям овладевать грамотностью, расширяли их кругозор, давали первоначальное образование. В 1913 г. на территории Александровского уезда работали 14 церковно-приходских школ, в которых обучалось 348 детей. Несмотря на ограниченность знаний, даваемых учащимся, эти школы способствовали распространению грамотности и повышению нравственности прихожан<sup>1</sup>. Практически во всех из них занятия по Закону Божию велись священниками или псаломщиками местных приходов, на которых иногда возлагалась обязанность и по проведению уроков арифметики, чтения, письма.

Активную деятельность на ниве просвещения развернул и восстановленный в конце XIX столетия Трифоно-Печенгский монастырь.

В 1893 году тогдашний игумен отец Ионафан открывает в колонии Баркино на монастырском подворье церковно-приходскую школу для детей колонистов. Открывает и содержит ее на монастырские деньги в память чудесного спасения императорской семьи Александра III при крушении поезда 17 октября 1888 года.

Монастырская школа в Баркино была одной из лучших на Кольском полуострове. Монастырь расходовал на нее до 500 рублей в год. Для сравнения — в 1891-92 гг. одиннадцать(!) церковно приходских школ получили из государственной казны на все свои расходы 1275 руб. 70 коп.

Баркинская школа предназначалась для детей колонистов. В основном, конечно, учились в ней русские, но были случаи обучения и инородцев. Так, дети колонистов-финнов тоже обучались в этой церковно-приходской школе. Более того, учитывая, что ближайшие лютеранские храмы находились либо на территории Норвегии, либо далеко от Печенги в становище Ура, эти дети ходили вместе с русскими на богослужения в Печенгскую причтовую церковь. И как результат, некоторые жители-лютеране были присоединены к Православию. Вот как описывает этот процесс летописец Печенгского монастыря Д. А. Ануфриев: «...священником Печенгского прихода о. Георгием Терентьевым были присоединены к Православию бывший ученик Баркинской церковно-приходской школы лютеранин Юган-Гейки Каргелайнен,...а также бывший ученик той же Баркинской школы, колонист колонии Трифонова Ручья Арвиди — Хейки Каргелайнен, 19 лет, лютеранин. Через неделю после этого, 12 января было совершено архимандритом Ионафаном присоединение к православному лютеранина колониста колонии Гагарка Федора Осипова Ингера, 31 год».<sup>2</sup>

*Наталья Петровна Грацианова* — преподаватель Мурманского Областного Института Развития Образования, заведующая учебной частью епархиальных катехизаторских Свято-Феодоритовских курсов — филиала Центра подготовки церковных специалистов при Санкт-Петербургской Духовной Академии в городе Мурманске.

<sup>1</sup> Ушаков И. Ф. Церковь на Кольском Севере.

<sup>2</sup> Цит. по: Коржова Н. Б. С. 216.

Школа при Трифоно-Печенгском монастыре получала много лестных отзывов. «Приятно видеть в школе отсутствие мертвящей дисциплины,...дозволяющей говорить детям только по вызову учителя. Это проявление формализма отсутствует в монастырской школе. Дети чувствуют себя свободно и легко... Нет рабского следования обычным дидактическим шаблонам», — писал Н. Ф. Корольков.<sup>3</sup>

Монастырская школа была прекрасно оснащена. Здесь были красочные карты Европы, мира, России, Палестины, пять карт по истории России в картинках, более двадцати различных портретов и картин по истории, более пятидесяти — по Закону Божию. С книжного склада Училищного Совета при Святейшем Синоде заказывали книги духовного содержания, труды по истории, географии, художественную, педагогическую, музыкально-певческую литературу и книги по сельскому хозяйству. И это не считая выписываемых ежегодно газет, журналов, псалтырей, азбук, книг по арифметике и чтению. Для взрослых при монастыре читались лекции по религиозно-нравственному воспитанию, русской истории и словесности, по географии и естественной истории, против пьянства. Воскресные чтения сопровождалось показом картин с помощью проекционного фонаря.

В. Блинов, посетивший монастырь в 1906 г., отмечал, что печенгской школе смело могут позавидовать учебные заведения центральных губерний, не имеющие порой таких просторных светлых помещений, электрического освещения, библиотеки, хороших наглядных пособий.<sup>4</sup>

Помимо собственно монастырской частной школы, где уроки вел специально нанятый учитель с университетским дипломом, Д. Проташинский, Трифоно-Печенгская обитель опекала и начальные училища в Териберке и Баркино, с самого начала их строительства осуществляя контроль за расходованием средств и ходом работ.<sup>5</sup>

Следует отметить, что в начале XX в. даже церковно-приходские школы, не говоря уже о школах Министерства народного просвещения, стали стараться приглашать профессиональных учителей, оставляя за Церковью лишь вопросы духовного, религиозного воспитания. Так, в Чапомском, Умбском, Тетринском приходах занятия со школьниками вели выпускники женских епархиальных училищ А. Синцова, О. Галактионова, Т. Подоксенова, имевшие звание «домашних учительниц».<sup>6</sup> В Кашкаранском приходе работал П. Лысков, окончивший Воскресенское двухклассное училище со званием учителя.<sup>7</sup> Но в колониях на побережье зачастую обходились без нанимаемых учителей. Например, в Териберке в местной школе грамоты учителем более 15 лет был псаломщик Ф. Иванов, а законоучителем — священник Лавр Сперанский.<sup>8</sup>

За работу по распространению грамотности многие священники и псаломщики получали вполне заслуженные награды. Священник Печенгского прихода о. Василий Спасский получил в 1900 г. архипастырское благословение и грамоту, а спустя семь лет и серебряную медаль на александровской ленте по народному образованию за усердное обучение детей в школе, а псаломщик Кузоменского прихода Ваюшин был награжден за усердное обучение детей в Понойской церковно-приходской школе грамотой епископа Михея (1912 г.).<sup>9</sup>

Наиболее известными просветителями местного, в том числе лопарского, населения на рубеже XIX–XX вв. стали священники Георгий Терентьев и Константин Щеколдин. Помимо преподавательской деятельности, они много времени отдавали изучению истории края, сбору этнографического, фольклорного материала.

<sup>3</sup> Корольков Н. Ф. С. 93.

<sup>4</sup> ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 20. Л. 7-12, Д. 26. Л. 60; Ушаков И. Ф. На Кольской земле. 2. Духовные. С. 4; Блинов В. С. 18.

<sup>5</sup> ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 23. Л. 1, 2, 17, 50.

<sup>6</sup> Ушаков И. Ф. По Терскому берегу. С. 3.

<sup>7</sup> ГАМО. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 129. Л. 4-5.

<sup>8</sup> ГАМО. Ф. И-34. Оп. 1. Д. 28. Л. 1.

<sup>9</sup> ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 313. Л. 40-41 об.; Ф. И-67. Оп. 1. Д. 3. Л. 30 об.

О. Георгий нес свою пастырскую службу в разных приходах Кольского Севера: в Нотозерском, Ловозерском, Печенгском, в г. Коле. Он всесторонне изучил быт населения полуострова и явился автором содержательных краеведческих работ «Начало и развитие рыбных промыслов на Мурманском берегу», «О русской колонии в Лапландии» (история Колы), «О колонизации Мурманского берега», которые получили высокую оценку исследователей Севера. О. Г. Терентьев регулярно посылал корреспонденции в «Архангельские епархиальные ведомости», в губернский статистический комитет, на этнографические выставки в Архангельске и Москве.<sup>10</sup> Кстати, в «Архангельских епархиальных ведомостях» помещали труды не только известных священников-просветителей, но и молодых настоятелей храмов. Например, о. Николай Павловский опубликовал интересный исторический очерк о Кандалакшском монастыре, написанный для этой газеты по распоряжению архиепископа Макария в 1906 г.<sup>11</sup>

Безусловно, особого внимания заслуживает личность уже упомянутого священника Константина Прокопьевича Щеколдина, который более сорока лет провел в пограничном Пазрецком приходе. Ему принадлежит честь открытия первой русской школы для лопарских детей на Мурмане, причем такой, что они могли заниматься в ней на протяжении 4–5 лет без отрыва от своих родителей (в зимнем погосте). Воспитанники о. Константина охотно посещали занятия, хорошо усваивали материал. В помощь своим ученикам о. К. П. Щеколдин специально составил и издал в Архангельске «Азбуку для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии». Большинство из его воспитанников хорошо владели к концу обучения не только родным и русским, но и норвежским или финским языками. О. Константин сам безвозмездно преподавал в церковно-приходской школе, а также осуществлял как местный пастырь и религиозное воспитание. Чтобы духовное образование было легко усваиваемым, он вместе со своей женой перевел на лопарский язык Евангелие от Матфея. «За ревность и усердие» на пользу этой школы о. Константину было преподано епископское благословение с грамотою.<sup>12</sup>

О. К. П. Щеколдин много сделал как собиратель лопарского фольклора. Он собрал и обработал лопарские сказки, легенды и сказания, которые были опубликованы в петербургском журнале «Живая старина». Знание лопарских диалектов помогало ему общаться как с местными жителями, так и сохранять для их потомков в письменном виде богатейший культурный материал. С 1894 г. Щеколдин состоял членом переводческой комиссии при совете Архангельского Комитета Православного Миссионерского общества для перевода на местные «инородческие наречия» богослужебных и иных книг. За перевод вышеупомянутого Евангелия отца Константина удостоили звания почетного члена этого комитета. Благодаря усилиям Щеколдина грамотность среди лопарей к концу XIX — началу XX вв. достигла 30%, что было самым высоким показателем на территории края.<sup>13</sup>

Статс-секретарь Великого княжества Финляндского отмечал, что о. Константин «... был не только духовным пастырем вверенного ему стада. Он усердно вникал и в материальные нужды своих прихожан и с успехом защищал этих бесхитростных детей природы от покушения на их имущественные права со стороны ловких и предприимчивых норвежцев».<sup>14</sup>

Постоянную заботу проявлял о. Константин о сохранении историко-архитектурного памятника Пазрецкого прихода — церкви Бориса и Глеба, — о сохранении культурного наследия лопарей. В 1904 г. Советом этнографического отдела Русского музея он был удостоен особого внимания — ему была объявлена признательность за оказание содействия при собирании коллекции для музея.

<sup>10</sup> Ушаков И. Ф. На Кольской земле. 2. Духовные. С. 3.

<sup>11</sup> Кандалакшская старина. С. 3.

<sup>12</sup> Ушаков И. Ф. Жизнь посвятивший лопарям. С. 4; Ушаков И. Ф. На Кольской земле. 2. С. 4; Мацак В. С. 13; ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 283. Л. 29 об.

<sup>13</sup> Ушаков И. Ф. Церковь на Кольском Севере. С. 135, 136; ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 283. Л. 92 об.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 74. Л. 1.



Вообще внимательное отношение к сохранению местных древностей имело распространение повсеместно. Например, осуществлялось тесное сотрудничество с церковно-археологическим комитетом при Архангельской Духовной Консistorии — в июле 1904 г. туда были отправлены из Варзужского Петропавловского прихода рукописные и печатные богослужебные книги в деревянном переплете, относящиеся к первой половине XVII в., для изучения и хранения.<sup>15</sup>

О. Константину удалось наладить дружественные отношения с норвежскими соседями. Это позволило тесно сотрудничать с властями Норвегии, что упрощало для лопарей пересечение границы, доставку почты из центра страны, оказание медицинской помощи лопарям норвежскими фельдшерами и врачами.

При школе и в доме самого священника было много книг и газет не только на русском, но и на норвежском языке. О. Константин неплохо читал по-норвежски. Российские государственные и церковные власти высоко оценивали труд священника по укреплению взаимоотношений Норвегии и России в этом пограничном местечке: за помощь отечественной экспедиции по проверке границы он был удостоен Святейшим Синодом наперсного креста, а в 1905 г. «за усердную и полезную 31летнюю деятельность на границе Норвегии» был сопричислен к ордену Св. Анны II степени с выражением монаршего благоволения.

В памятной записке 1915 г. об о. Константине говорилось, что наши консулы в Северной Норвегии, «...деятельность которых иногда переносится в пределы нашего Мурманского побережья, часто пользовались различными услугами Пазрецкого священника, являвшегося русским наблюдательным деятелем на нашей смежной с Норвегией пустынной окраине...».<sup>16</sup>

Упомянув о наличии большого количества книг в Пазреке, хотелось бы отметить, что в ряде церковно-приходских школ или при храмах Кольского Севера устраивались библиотеки. Они включали не только богослужебную и религиозно-нравственную литературу, но и многочисленные издания периодической печати. Так, Кашкаранская библиотека насчитывала 120 книг и журналов, в Тетринской — 127 (среди журналов «Народное образование», «Русский паломник», «Церковная школа»)<sup>17</sup>.

После реформ 1905–1907 гг. церковно-приходские школы повсеместно были выведены из-под контроля Церкви и переданы в ведение Министерства народного просвещения — школа в Баркино была передана ему в 1907 г. А монастырская частная школа в 1911 г. стала подотчетной Кемско-Александровскому отделению Архангельского епархиального Училищного Совета, а в 1913 г. и вовсе закрылась, не просуществовав и года после смерти Д. Проташинского.<sup>18</sup>

Помимо обучения школьников в церковно-приходских школах и училищах, священники принимали активное участие в поддержании традиций проведения народных чтений.

Так, в 1901 г. протоиерей Алексей Владимирович Шилов (настоятель Кольского собора) был определен законоучителем Кольского приходского училища и утвержден в звании заведующего народными чтениями в г. Коле. В 1902 г. народные чтения были открыты Комитетом попечительства о народной трезвости г. Александровска в Варзуге, Кузоmeni, Умбе и Тетрино. На их проведение выделялись специальные средства, и выдавался проекционный аппарат с разными картинками.

Обычно читались нравственные брошюры, исторические, из семейного быта, из практики морского дела (Кузомень), явления природы, популярную гигиену.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Мацак В. С. 12; ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 305. Л. 93об; ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 98. Л. 2.

<sup>16</sup> Мацак В. С. 12; ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 306. Л. 90об; Ф. И-17. Оп. 1. Д. 283. Л. 93об; РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 74. Л. 4 об.

<sup>17</sup> Ушаков И. Ф. По Терскому берегу. С. 3.

<sup>18</sup> Федоров П. В. С. 46, 49.

<sup>19</sup> ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 283. Л. 7об-8 об.; ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 89. Л. 6, 9; Ушаков И. Ф. По Терскому берегу. С. 3.

Народные чтения должны были просвещать в основном взрослое население и отвлекать его от такого весьма распространенного в то время на Кольской земле порока как пьянство. В приходах специально создавались общества трезвости.

Так, в открытое еще в 1893 г. понойским священником Николаем Шмаковым общество трезвости записывалось ежегодно от 5 до 10 человек. После лекций о вреде пьянства некоторые крестьяне добровольно, «пред святым Евангелием и животворящим Крестом», давали обет 2–3 года не употреблять вина.

Сельский сход терских поморов в мае 1908 г., «приняв во внимание, что многие из населения злоупотребляют спиртными напитками, а от этого разоряется хозяйство... постановил ходатайствовать перед правительством о закрытии в селе Кузомени казенной пивной лавки... и о пресечении незаконной торговли вином». Однако казна не захотела лишаться дохода и не поддержала весьма полезную инициативу.<sup>20</sup>

В предписании Архангельской Духовной Консистории рекомендовалось в конце 1904 г. «...пастырям церкви, вместе с настоячивым осуждением праздничного разгула, следует учить народ истинному, благочестному, Богу угодному проведению установленных Св. церковью праздников».<sup>21</sup>

Таким образом, религиозное образование в Кольском крае в конце XIX — начале XX века успешно развивалось.

В конце 1930-х — начале 1940-х гг. в Мурманской области произошло массовое закрытие храмов. В марте 1937 г. церковь свт. Николая в с. Пялица была отдана под медпункт, в сентябре 1937 г. отдана под клуб и избу-читальню церковь арх. Михаила в с. Чаваньга, в ноябре 1937 г. закрыли часовню св. ап. Петра и Павла в Варзино. В 1938 г. в Йоканьге церковь переоборудовали под клуб, осенью 1938 г. в с. Умба была закрыта церковь Воскресения Христова и переоборудована под колхозный дом культуры, в июле 1938 г. превратилась в районный клуб церковь с. Ловозеро. В 1940 г. были закрыты и снесены две церкви в г. Кандалакша, в феврале 1941 г. под клуб была переоборудована церковь в с. Тетрино.<sup>22</sup> Уже к началу войны в Мурманской области не осталось ни одного действующего храма.

Что касается послевоенного периода Мурманской области, то до 1946 г. в крае не было ни одной действующей церкви. В 1970-е годы в Мурманске на почти 500 000 человек действовала одна маленькая деревянная церковь святителя Николая. В г. Кола храм находился до 1984 г. в полуразрушенном состоянии, а в 1984–1992 годах здесь был музей поморского быта. В Кировске церковь с 1946 г. никогда не закрывалась, а в 1960–1961 гг. она была единственной действующей на всю область.<sup>23</sup> Соответственно, о религиозном образовании не было и речи.

Просветительская работа на Кольском Севере начала активно развиваться после учреждения Мурманской и Мончегорской епархии 27 декабря 1995 г. Уже в 1996 г. было открыто 4 воскресные школы: в Свято-Никольском кафедральном соборе г. Мурманска, в Троицком храме г. Заполярный, в Успенской церкви г. Апатиты и при Благовещенской Церкви г. Кола. Всего на тот момент обучалось 128 детей и 89 взрослых.<sup>24</sup> Впоследствии воскресные школы стали открываться и в других приходах.

На сегодняшний день, кроме воскресных школ для детей и взрослых, с 2006 года действуют трехгодичные Свято-Феодоритовские катехизаторские курсы, которые с 2016 года являются филиалом Центра подготовки церковных специалистов при Санкт-Петербургской Духовной Академии в городе Мурманске. Ежегодно проводятся Образовательные Трифоновские и Феодоритовские чтения, научно-практические конференции и семинары. Просветительские традиции, заложенные духовенством Кольского края в XIX — начале XX века получили свое достойное продолжение.

<sup>20</sup> Ушаков И. Ф. Церковь на Кольском Севере. С. 132; Ушаков И. Ф. По Терскому берегу. С. 3.

<sup>21</sup> ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 194. Л. 54.

<sup>22</sup> Бардилева Ю. П. С. 3.

<sup>23</sup> Вольский В., свящ.

<sup>24</sup> Никодим (Каленчук), архим. С. 22–23.

## Источники и литература

1. ГАМО. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 129.
2. ГАМО. Ф. И-7. Оп. 1. Д. 89.
3. ГАМО. Ф. И-8. Оп. 1. Д. 194.
4. ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 98, 283, 305, 313.
5. ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 20, 23, 26.
6. ГАМО. Ф. И-34. Оп. 1. Д. 28.
7. ГАМО. Ф. И-67. Оп. 1. Д. 3.
8. РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 74. Л. 1.
9. *Бардилова Ю. П.* Судьбы храмов и священников Кольского Севера в 30-е гг. XX века // Миссионерская православная газета. 2003. № 4.
10. *Блинов В.* На Мурмане. Пг., 1918.
11. *Вольский В., свящ.* Исповеднический подвиг мурманского духовенства послевоенных десятилетий // Православная история Кольского края как основа возрождения духовно-нравственных ценностей : V Трифоновские образовательные чтения. 16 декабря 2009 г. Мурманск: Изд-во МОИПКРОиК, 2010. С. 41–46.
12. *Грацианова Н. П.* История Русского Севера в программе подготовки катехизаторов и преподавателей ОПК на Свято-Феодоритовских курсах Мурманской и Мончегорской епархии. // Север и история. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Четвертые Феодоритовские чтения: под ред. игумена Митрофана (Баданина). Мурманск; СПб.: Ладан, 2012. С. 380-386.
13. *Кандалакшская старина* // Нива. 1991. 6 апреля.
14. *Коржова Н. Б.* Образовательная миссия Трифонов Печенгского монастыря в конце XIX — начале XX века // Просвещение на Севере Европы (Феодоритовские чтения; 8; 2015). СПб.: Ладан 2016.
15. *Корольков Н. Ф.* Трифоно-Печенгский монастырь, основанный преподобным Трифоном, просветителем лопарей, его разорение и возобновление. СПб., 1908.
16. *Мацак В. К. П.* Щеколдин и церковь Бориса и Глеба // Рыбный Мурман. 1992. 17 июля.
17. *Никодим (Каленчук), архим.* О жизни Епархии в 1996 году // Православная жизнь русского севера. Вестник Мурманской епархии. 1997 № 2. С. 22-23.
18. *Ушаков И. Ф.* Жизнь посвятивший лопарям // Полярная правда. 1995. 15 сентября.
19. *Ушаков И. Ф.* На Кольской земле. 2. Духовные // Советский Мурман. 1992. 29 декабря.
20. *Ушаков И. Ф.* По Терскому берегу // Советский Мурман. 1992. 10, 15 июля.
21. *Ушаков И. Ф.* По Терскому берегу // Советский Мурман. 1992. 11 июля. С. 3.
22. *Ушаков И. Ф.* По Терскому берегу // Советский Мурман. 1992. 3, 15, 16 июля.
23. *Ушаков И. Ф.* Церковь на Кольском Севере в досоветский период // Региональные программы основных и дополнительных курсов по религиоведению. Мурманск: МГПИ, 1994. С. 129-141.
24. *Ушаков И. Ф.* На Кольской земле. 2. Духовные // Советский Мурман. 1992. 29 декабря.
25. *Федоров П. В.* История Трифоно-Печенгского монастыря (1886-1917 гг.). Мурманск, 1996.

Протоиерей Владимир Гончаренко

## АРХИЕРЕИ ГРЕЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ, ПОСТРАДАВШИЕ ВО ВРЕМЯ МАЛОАЗИЙСКОЙ КАТАСТРОФЫ, ПРИЧИСЛЕННЫЕ К ЛИКУ СВЯТЫХ

### Малоазийская катастрофа

Малоазийская катастрофа (греч. Μικρασιατική καταστροφή)<sup>1</sup> — термин в греческой историографии, характеризующий самое трагическое событие в истории современного эллинизма — конец трёхтысячелетней греческой истории Малой Азии и «Исход» — изгнание коренного православного греческого населения из своих древних очагов. Геноцид греков (в другом политическом чтении этническая чистка), начатый младотурками в годы Первой мировой войны (1914–1918), достигший своей кульминации и завершённый кемалистами после поражения греческой армии в Малоазийском походе (1919–1922), вместе с искоренением населения со своих исконных земель, были несоизмеримы с потерями армии и утвердились в историографии под термином «Катастрофа». Французский историк Эдуар Дрио, в работе «La question de l' Orient 1918–1938», писал, что «Малоазийская катастрофа была более масштабной и ужасной, нежели падение Константинополя». Французский эллинист Октавий Мерлье писал, что «Потеря Малой Азии означала конец истории двадцати веков. 1453 год ознаменовал конец Византии. 1922 год был более трагическим, поскольку ознаменовал конец малоазийского эллинизма»<sup>2</sup>.

С началом Первой мировой войны османская политика против коренного греческого населения приняла более насильственную и систематическую форму и коснулась обширных географических областей, включая Понт на северном побережье Малой Азии, где начался Геноцид понтийских греков. Сожжением деревень и убийствами, турки вынуждали греческое население бежать с побережья на греческие острова<sup>3</sup>.

Политическая ситуация складывалась не в пользу Греции. Греция была вовлечена в малоазийский поход по мандату Антанты, но война превращалась в греко-турецкую. Из союзников Италия уже сотрудничала с кемалистами; Франция, обеспечив свои интересы, тоже пошла по этому пути; поддержка Англии носила вербальный характер.

Перед греческим руководством стоял выбор из трёх вариантов:

1. уйти из Малой Азии и закрепить за собой Восточную Фракию (сегодняшняя Европейская Турция). Но это означало бросить на произвол судьбы коренное греческое население Ионии.
2. занять оборонную позицию.
3. идти за турками и брать Анкару, ставшую центром турецкого сопротивления. Для этого похода сил у Греции было недостаточно. К тому же часть сил нужно было оставить для контроля за вытянувшимися коммуникациями.

Протоиерей Владимир Владимирович Гончаренко — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Ζολώτα Αναστασίου Π. Σ. 10-11.

<sup>2</sup> Δημήτρης Φ. Σ. 15-17.

<sup>3</sup> Δημήτρης Φ. Σ. 20-21.

Командование торопилось закончить войну и, не прислушиваясь к голосам сторонников оборонной позиции, приняло решение наступать далее. После месячной подготовки, которая и туркам дала возможность подготовить свою линию обороны, семь греческих дивизий форсировали реку Сакарья и пошли на восток.

Греческая армия не смогла взять Анкару и в порядке отошла назад за реку Сакарья. Как писал греческий историк Д. Фотиадис «тактически мы победили, стратегически мы проиграли»<sup>4</sup>.

Монархистское правительство удвоило подконтрольную ему территорию в Малой Азии, но возможностями для дальнейшего наступления не располагало. Одновременно, не решив вопрос с греческим населением региона, правительство не решалось эвакуировать армию из Малой Азии. Фронт застыл на год. Через год, в августе 1922 года, инициатива перешла к кемалистам и фронт был прорван. После этого преследования и бедствия греческого населения Малой Азии увеличились.

**Свмч. Хризостом Смирнский** (греч. Χρυσόστομος Σμύρνης<sup>5</sup>, при рождении Хрисостомос Калафатис, греч. Χρυσόστομος Καλαφάτης).

Будущий священномученик Хризостом родился 8 января 1867 г. в городке Триглия (греч. Τρίγλια, нынешний тур. Zeytinbağı) в 12 км от города Муданья. У его родителей Николаоса Калафатиса и Каллиопи Лемониду было 8 детей — 4 мальчика и 4 девочки. Отец был достаточно образован, знал турецкие законы и был избран единогласно для того, чтобы представлять своих сограждан в турецких судах, также он занимал пост старейшины селения. Мать еще в детстве посвятила юного Хризостома Богородице.

Чета Калафати, несмотря на трудную экономическую ситуацию, находила средства и воспитывала образованными своих детей. Они получили хорошее образование. Первыми наставниками Хризостома в Триглии были архимандрит, впоследствии митрополит Иоанникий в вероучительных предметах, Газис — преподаватель греческого языка, Христофор Мумузис — преподаватель турецкого языка, Николаос Хадзихрисафис — по французскому и священник Феодосий преподавателем церковной музыки.

Ещё в детском возрасте Хризостом изъявил желание стать священником. Родители поддержали его и, продав часть недвижимости, отправили в возрасте 17 лет учиться в Богословскую школу на острове Халки (с 1884 по 1891 гг.). Здесь он встретил митрополита города Митилини Константина (Валиадиса), который, оценив его усердие, взял на себя расходы на учёбу. Хризостом окончил школу с отличием. Затем Митрополит Константин рукоположил его во диаконы и, сделав его архидиаконом, принял в Митилинскую митрополию, а затем в Эфесскую митрополию, куда был переведён в 1896 году. 2 апреля 1897 года митрополит Эфесский Константин был избран Константинопольским Патриархом. 18 мая того же года Патриарх Константин рукоположил Хризостома во пресвитера и сразу же назначил великим протосинкеллом Константинопольского Престола. Занимая эту должность, архимандрит Хризостом был одновременно председателем Смешанной православно-англиканской комиссии.

В 1902 г. архимандрит Хризостом был рукоположен Патриархом Иоакимом 3 в сан митрополита г. Драмы. В день своего избрания, обращаясь к патриарху, Хризостом сказал слова ставшие пророческими: *«Полным сердцем и всем разумом я буду служить Церкви и Роду и митра, которую ваши святые руки возложили на мою голову, если ей суждено когда либо утратить блеск своих камней, станет терновым венком иерарха-мученика»*. На этой кафедре он пробыл с 1902 по 1910 гг. Его борьба против болгарской пропаганды и против упора на национальные признаки в церковной жизни мешали правительству Османской империи, которое через Патриархию инициировало его немедленную отставку с кафедры в 1907 г. С горечью расставшись со своей паствой, он отбыл на родину в Триглию с надеждой на возвращение на кафедру митрополии г. Драмы, которое (возвращение) стало возможным в 1908 г. после принятия новой турецкой конституции.

<sup>4</sup> Δημήτρης Φ. Σ. 32-34.

<sup>5</sup> Άγιος Χρυσόστομος Σμύρνης.

Торжественный и радостный прием Митрополита Хризостома, который ему устроило население г. Драммы, совпало с началом национальной борьбы, и это было расценено правительством Османской империи опасным для государственного устройства.

Он вновь был низложен с кафедры митрополита Драммы (20 января 1909 г.) и опять вернулся в родную Триглию, где пребывал до своего избрания на кафедру митрополита г. Смирна (11 марта 1910 г.).

В 1910 году святитель Хризостом был избран митрополитом Смирнским и находился на кафедре в течение всех тяжёлых лет Балканских войн 1912–1913 годов. С началом Первой мировой войны Патриархат был вынужден официально провозгласить что Православие находится в гонении и, в знак протеста, закрыть все церкви<sup>6</sup>. И хотя, озираясь на первоначально нейтральную Грецию, турки действовали против греческого населения не так откровенно как против армянского, за годы войны из 2,5 млн греческих жителей империи репрессиям подверглись 1,5 млн, из которых половина погибла. Митрополит Хризостом вернулся к своим обязанностям после поражения Турции в 1918 году.

На кафедре митрополита г. Смирны он продолжил свое участие в деле национального освобождения, в частности им было организовано всенародное собрание (митинг) против насилий, которые творили в Македонии над греками болгары, поддерживаемые турецкими властями. А главное этот протест был направлен против угнетения турецким правительством греческого народа на территории османского государства.

Турецкие власти этой области были взволнованы и принимали все усилия, чтобы удалить митрополита с кафедры, что и произошло в 1914 г., на кафедру св. Хризостом вернулся после перемирия, которое было подписано в Мундре в 1918 г. В период греческого управления Смирны (1919 – 1922 гг.), он трудился как непрерываемый авторитетный этнарх (возглавитель народа) малоазийских греков и как вдохновенный вождь «Малоазийской обороны», делая все для создания автономного государства по причине поражения греческих войск.

К августу 1922 года фронт был прорван и греческие войска покинули Смирну. Вступление турок в Смирну сопровождалось сожжением города и массовой резнёй христианского населения. Американский консул в Смирне, в дальнейшем писатель, Джордж Хортон принял митрополита Хризостома и сопровождавшего его армянского митрополита, за несколько часов до его кончины. «Тень смерти лежала на его лице», – вспоминал Дж. Хортон. Иерархи не вели разговор о нависшей над ними опасности, их интересовало только то что можно ли что-либо сделать для спасения жителей Смирны<sup>7</sup>. Митрополит Хризостом отказался покинуть город, как ему советовал католический митрополит, и отказался от предложенного ему убежища во французском консульстве говоря: «Я пастырь и моё место вместе с моим стадом»<sup>8</sup>. Как его предшественник в 156 году н. э. Поликарп Смирнский, митрополит Хризостом предпочёл стать мучеником.

22 августа 1922 г. митрополит был арестован начальником турецкой охраны города Нуредином пашой, сразу по окончании Божественной Литургии в храме св. Фотинии, и был предан разъяренной турецкой толпе.

При мученической кончине митрополита присутствовали и 20 французских матросов, противодействие которых впоследствии описал французский писатель Рене Пово.

Французский патруль из 20 человек, которых сопровождал один из городских, сразу спустились в храм, в резиденцию митрополита, с целью убедить его перейти в храм Сакре-Коер или во французское посольство и побыть там.

Митрополит Хризостом это не принял, говоря, что как пастырь добрый имеет долг пребывать вместе со своей паствой. Как только патруль покинул резиденцию

<sup>6</sup> Δημήτρης Φ. Σ. 119.

<sup>7</sup> George H. P. 126

<sup>8</sup> George H. P. 127

Митрополита, тотчас автомобиль, в котором находились турецкий офицер и два солдата с ружьями и оголенными штыками, остановился против митрополичьего здания. Офицер поднялся к Митрополиту и приказал ему следовать к Нуреддину паше, главе военной администрации города. Французский патруль увидев, что увоят Митрополита, принял решение сзади сопроводить машину. Таким образом обе машины прибыли на площадь Мегало Стратона, где находилась военная администрация и ее глава Нуреддин.

Офицер, которые сопровождал Митрополита проводил его прямо к Нуреддину. Через 10 минут, пока Митрополит спускался, вышел на балкон здания Нуреддин-паша, который обратился к толпе мусульман, численностью 1000 или 1500 человек, мужчин и женщин, которые находились на площади; он сказал им что передает им Митрополита, прибавив характерную фразу: «Если он вам сделал добро, вы ему ответьте тем же; Если же он вам сделал зло, и вы ему сделайте зло!»

Толпа без промедления схватила Митрополита и поволокла его вперед, к парикмахерской «Исмаил», принадлежавшую итальянцу, там они остановились, облекли его (Митрополита) в белую блузу, которую они взяли у парикмахера; и тотчас начали его бешено избивать кулаками и палками, плевали ему в лицо, кромсали ножами его тело, выдирали бороду, выкололи глаза, отрезали нос и уши. Надо отметить, что французский патруль сопровождал митрополита вплоть до описываемой сцены.

После таких ужасных истязаний принял мученическую кончину. Он был выразителем страданий греческой нации и символом трагических перипетий народа. Его двухтомный труд о Церкви, многочисленные статьи в церковном журнале «Истина» и книга о Св. Поликарпе, а также многочисленные проповеднические статьи и труды являют нам величественный духовный облик священномученика и иерарха.

**Сщмч. Григорий (греч. Γρηγόριος Κυδωνίων, в миру Григориос Орологас, греч. Γρηγόριος Ωρολογάς), последний митрополит Кидонийский.**

Будущий митрополит Григорий родился в городе Маниса, Османской империи в 1864 году. Закончил Халкинскую семинарию в 1889 году<sup>9</sup>. В октябре 1902 года архимандрит Григорий был назначен митрополитом города Струмица, османской Македонии, где оставался до 1908 года. Находясь на этом посту, митр. Григорий принял участие в Борьбе за Македонию. Константинос Мазаракис-Эниан, известный македономах (борец за воссоединение Македонии с Грецией), в своих мемуарах ставит его в один ряд с иерархами участниками Борьбы за Македонию, такими как митр. Хризостом (Калафатис). 22 июля 1908 года Свт. Григорий был назначен митрополитом новой митрополии в городе Кидониес (сегодняшний турецкий Айвалык), на западном, эгейском, побережье Малой Азии. В течение первых лет пребывания в должности он поддерживал расширение образовательных и благотворительных учреждений в регионе. Между тем митр. Григорий был вынужден занять активную позицию против османской политики гонений на местное греческое население. В результате его обращений к османским властям, ему удалось освободить ряд заключённых. С началом Первой мировой войны гонения на христианское, и в частности на греческое, население Малой Азии приняли массовый характер. Сам митр. Григорий был обвинён в государственной измене. Несмотря на то что он был признан невиновным военным трибуналом, митр. Григорий был заключён в тюрьму в сентябре 1917 года и только после капитуляции Османской империи он был освобождён и вернулся в Айвалык. Митр. Григорий предпринял инициативы по оказанию помощи местному населению в регионе где имел место Геноцид греков, который привёл к драматическому сокращению населения региона и вызвал всеобщий хаос и нестабильность<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Σταματόπουλος Δ.

<sup>10</sup> Σταματόπουλος Δ.

22 августа иррегулярные турки вырезали 4 тысячи человек греческого населения в соседнем городке Франели. 29 августа первые турецкие части вошли в Айвалык. Было объявлено военное положение. Всё мужское население было арестовано и отправлено в рабочие батальоны вглубь Анатолии, где было истреблено в ходе маршей смерти. Когда 15 сентября митр. Григорий получил информацию о резне на соседних островках Мосхонисиа, в ходе которой погибли 6 тысяч жителей и митрополит Амвросий, то он, несмотря на все унижения, сумел получить разрешение на заход греческих судов с соседнего греческого острова Лесбос, под американским флагом и под гарантии Американского Красного креста, чтобы вывезти оставшихся 20 тысяч греческого гражданского населения. Сам митр. Григорий отказался покинуть свою митрополию и вместе с другими священниками 30 сентября был брошен в тюрьму где подвергся пыткам. 3 октября митр. Григорий и остальные священники были выведены из города и казнены. Сщмч. Григорий был сожжён заживо. Согласно некоторым свидетельствам, он умер от сердечного приступа в начале сожжения<sup>11</sup>.

**Сщмч. Амвросий Мосхонисийский (греч. Αμβρόσιος Μοσχωνσιών, в миру Амвросий Плиантидис, греч. Αμβρόσιος Πλειονθίδης), митрополит островов Мосхонисиа.**

Будущий митрополит Амвросий родился в османском городе Смирна (ныне Измир) в 1872 году. Поступил в Эвангелическую школу в своём родном городе в 1893 году. По завершению учёбы, Амвросий стал архидьяконом в соседней митрополии Гелиополиса и Тиатеры, с резиденцией в городе Айдын. Затем он продолжил свою учёбу в Теологической школе Иерусалима и в 1895 году поступил в Киевскую духовную академию, после чего стал священником греческой общины в городе Феодосия в Крыму, а затем в городах Симферополь и Севастополь<sup>12</sup>. В 1910 году архимандрит Амвросий вернулся в Смирну, где проповедовал в местной митрополии при митрополите Хризостоме. В период Первой мировой войны и турецких гонений на христианское население Малой Азии, епископ Амвросий замещал, сосланного турками, митрополита Хризостома. С 1919 года митр. Амвросий, в качестве экзарха Константинопольского патриарха, находится на острове Кунда, одном из островов архипелага Мосхонисиа, напротив города Кидонисес (ныне Айвалык).

В мае 1919 года греческая армия, по мандату Антанты, взяла регион под свой контроль и Мосхонисиа вошли в оккупационную зону Смирны. Мандат предписывал Греции контроль региона на 5 лет (до проведения референдума). Греческая армия ввязалась здесь в бои с кемалистами. Межсоюзнические антагонизмы привели к тому, что Италия, первой, стала оказывать поддержку туркам (которым уже оказывала помощь советская Россия). Между тем в Греции, на выборах, победили монархисты. Монархистское правительство имело анти-антантовскую предысторию в начале Первой мировой войны, что стало поводом для приостановки любого содействия со стороны союзников. Греческая армия попыталась завершить войну и нанести стратегическое поражение кемалистам в победном для греческого оружия Сражении при Афонкарахисаре-Эскишехире.

К этому времени, с 19 февраля 1922 года, митр. Амвросий, стал правящим архиепископом новой митрополии архипелага Мосхонисиа, с резиденцией на острове Кунда. Большинство населения архипелага решило не оставлять Отечество и не последовало за уходящей греческой армией. 15 сентября 1922 года 6 тысяч человек гражданского населения, практически всё население архипелага, было убито турецкими войсками и иррегулярными четами. Сам митрополит Амвросий, вместе с 9 другими священниками, был заживо закопан. Эванглос Харитопулос пишет что Амвросий, после пыток, был заживо сожжён<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Tsiri Th.

<sup>12</sup> Tsiri Th.

<sup>13</sup> Charitopoulos E.



**Свмч. Прокопий** (Лазаридис) (греч. Μητροπολίτης Προκόλιος или Прокопий Иконийский греч. Προκόλιος Ικονίου); митрополит Иконийский, ипертим и экзарх всей Лиқаонии (1911—1923).

Родился в 1859 году в Тиане. В 1889 году окончил Халкинскую богословскую школу и служил диаконом в Никейской и Никомидийской митрополиях. В 1894 году был рукоположен в сан титулярного епископа Амфипольского и служил в качестве викарного епископа Константинопольского патриарха. В 1898 году в качестве экзарха патриарха исполнял поручения по умиротворению ситуации в монастырях Анастасии Узорешительницы и Икосифиниссис. В 1899 году был избран митрополитом Дуресским в Албании, а 10 октября 1906 года — митрополитом Филадельфийским. 16 июня 1911 года был избран митрополитом Иконийским, где проводил активную деятельность, открывая школы, храмы, проводя просветительную работу среди молодёжи, увлечёвшейся идеями создания Турецкой православной церкви. За компанию в отношении лидера сепаратистов священника Евфимия Карахисаридиса, был отстранён от управления Иконийской митрополией и скончался в затворе 31 марта 1923 года вероятно от отравления.

Священномученики Хризостом Смирнский, Григорий Кидонийский, Амвросий Мосхонисийский, Прокопий Иконийский, Евфимий Зилоский, а также священники и миряне, пострадавших во время Малоазийской Катастрофы были канонизированы в 1992 году Элладской православной церковью, провозгласившей их святыми и мучениками нации (греч. Εθνομάρτυρας). Их память совершается каждое воскресенье перед Воздвижением Креста Господня.

## Источники и литература

1. Άγιος Χρυσόστομος Σύμυνης — Η Ραφήνα τιμά τη μνήμη του 85 έτη από τον μαρτυρικό θάνατό του Kathimerini.gr, Ноябрь. №10. <http://www.romfea.gr/pneumatika/16877-agios-xrusostomos-smurnis-kai-oi-agioi-archiereis-pou-sfagiasthikan-stin-mikrasiatiki-katastrofi>. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC\\_\(%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%84%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC_(%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%84%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81)).

2. Ζολώτα Αναστασίου Π. Η Εθνική Τραγωδία. — Πανεπιστήμιο Αθηνών (Ε.Κ.Π.Α.), Τμήμα Πολιτικών Επιστημών και Δημοσίας Διοικήσεως, 1995.

3. Φωτιάδης Δημήτρης. Ενθυμήματα, εκδ. Κέδρος 1981. <http://www.romfea.gr/pneumatika/16877-agios-xrusostomos-smurnis-kai-oi-agioi-archiereis-pou-sfagiasthikan-stin-mikrasiatiki-katastrofi>.

4. Φωτιάδης Δημήτρης. Σαγγάριος, εκδ. Φυτράκη 1974. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC\\_\(%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%84%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BC_(%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%84%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81)).

5. Σταματόπουλος, Δημήτριος Γρηγόριος Κυδωνιών (Greek). Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μ. Ασία <http://invenio.lib.auth.gr/record/114207/files/tisiris.pdf?version=1>

6. Charitopoulos, Evangelos Diocese of Moschonisia (Greek). Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μ. Ασία

7. George Horton, The Blight of Asia, ISBN 960-05-0518-7. <http://www.romfea.gr/pneumatika/16877-agios-xrusostomos-smurnis-kai-oi-agioi-archiereis-pou-sfagiasthikan-stin-mikrasiatiki-katastrofi>.

8. Tsiri, Theodorou Η Προσφορά της Εκκλησίας και του Ιερού Κλήρου στη Μικρά Ασία 1912–1922 <http://invenio.lib.auth.gr/record/114207/files/tisiris.pdf?version=1>.

*Архимандрит Сергей (Акимов)*

## БИБЛЕИСТИКА: НАУКА БОГОСЛОВСКАЯ ИЛИ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ?

В связи с открытием научной специальности по теологии, созданием диссертационных советов и экспертного совета ВАК по теологии, а также появившейся в 2017 году возможности присуждения ученых степеней кандидата и доктора теологии, в настоящее время проходит широкое общественное обсуждение вопроса о теологии как науке и ее месте в системе гуманитарных наук. Теология, или богословие, которая развивалась прежде в церковной ограде, получает признание научной общественности, открывается светской науке, не отрываясь, тем не менее, от своих конфессиональных корней. Как учебная специальность богословие уже прочно вошло в систему высшего образования. Мы уже имеем более чем двадцатилетний опыт существования университетского богословия, опыт для России, где до 1917 года богословие развивалось главным образом в системе духовного образования, необычный. Наблюдая становление и развитие университетского богословия (теологии), невольно вспоминаешь неудавшиеся попытки спасения духовного образования, которые предпринимались в 1918 году, когда возник проект по вхождению Петроградской духовной академии в состав Петроградского университета<sup>1</sup>. Сегодня нет угрозы ликвидации духовных школ, однако состояние изолированности духовного образования от системы государственного образования, церковной науки от науки светской, с одной стороны, неблагоприятно сказывается на развитии церковного богословского образования и науки и, с другой стороны, обедняет светское гуманитарное образование и науку. Церковь сохраняет свою традиционную систему духовного образования, направленную на подготовку священно- и церковнослужителей, приводя эту систему в соответствие с современными государственными требованиями. Вместе с тем, Церковь, осознавая важность своей высокой просветительской миссии в обществе, стремится обогатить светскую гуманитарную науку своей развитой системой богословского знания, которое оказало огромное влияние на современные нравственные устои, ментальность, культуру восточнославянских народов.

### Библеистика как теологическая (богословская) наука

В системе богословских наук важное место занимает библеистика, изучающая Священное Писание (Библию). Наряду со Священным Преданием Библия является основным источником теологии, церковного учения веры и нравственности. Библейские тексты лежат в основе богословия всех древних церковных писателей, без них невозможны и любые современные богословские изыскания.

Библеистика — это комплекс богословских наук, изучающих Священное Писание Ветхого и Нового Завета, а также древние литературные памятники так называемого межзаветного периода, или периода Второго храма. В поле зрения библейских исследователей — большой объем древних рукописей на еврейском, арамейском,

---

*Архимандрит Сергей (Акимов)* — доктор богословия, профессор, ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры.

<sup>1</sup> См.: *Шкаровский М. В.* С. 212-224.

Проект слияния Петроградской духовной академии и Петроградского университета, подготовленный Н. Н. Глубоковским, см: *Сосуд избранный.* С. 215-218. О попытках вхождения Петроградской духовной академии в Университет см.: Там же, С. 181-228.

греческом, латинском, коптском, эфиопском, славянском и других языках. И это не только рукописи библейских книг. Это и тексты, отражающие жизнь древних библейских народов, а также древние тексты, содержащие библейские толкования, комментарии или просто включающие цитаты из Священного Писания. В библеистике привлекается широкий спектр источников, в том числе исторические, археологические, литературные, фольклорные.

Отталкиваясь от церковной традиции понимания библейской науки, можно сказать, что она включает три основные составные части — библейские текстологию, герменевтику и экзегетику. К числу специальных библейских дисциплин можно отнести библейские исагогику, богословие, археологию, географию, хронологию, филологию, а также историю библейских стран.

В современной библеистике широко распространен междисциплинарный подход, она опирается на данные филологии, сравнительного языкознания и литературоведения, истории древнего мира, культурологии, исторической географии, религиоведения, философии, археологии, искусствоведения. В рамках теологии данные библеистики активно используются в догматическом, сравнительном, нравственном, пастырском богословии, в литургике, каноническом праве, сектоведении, апологетике, церковной истории и истории христианского искусства. Библия важна и для развития межрелигиозного и межконфессионального диалога.

Изучение Библии — это не просто изучение древнего текста, это изучение и богатейшей истории его интерпретации. Традиции толкования Библии уходят корнями еще в дохристианскую эпоху. Разные христианские конфессии имеют не только свою интерпретацию, но и свою историю интерпретации Писания.

История исследования Библии насчитывает несколько тысячелетий<sup>2</sup>. Однако современное научное изучение Писания начало складываться в Новое время, когда толчок к глубокому всестороннему исследованию текста Библии был дан Реформацией с ее особым отношением к Священному Писанию. Однако этому предшествовали контакты в средневековой Европе христианских богословов и еврейских толкователей Библии, что приводило христианских экзегетов к осознанию необходимости изучения древних восточных языков, в первую очередь древнееврейского. Важную роль сыграл и появившийся еще до Реформации гуманизм с его вниманием к интеллектуальным и эстетическим ценностям античности, к классической филологии. Возникла потребность в новых переводах, в изучении древних библейских языков. Начала складываться текстология. В полемике с протестантами католики стали активно издавать произведения древних церковных писателей, значительной частью которых являются библейские толкования. Свою роль сыграли и эпоха географических открытий, становление востоковедения и археологии.

Таким образом, Библию стали исследовать посредством текстологического, филологического, исторического, литературоведческого анализа. При изучении Писания стали использовать те же методы, которые использовались и при изучении древних античных текстов. Развитие подобного подхода на фоне характерной для некоторых религиозных направлений крайней сакрализации библейского текста приводило порой к низвержению авторитета Писания и отрицанию идеи богодухновенности.

## **Особенности становления и развития отечественной библеистики**

Связь библейской критики, научной библеистики с Реформацией, с идеями, подрывавшими представления богодухновенном характере Писания, долгое время отпугивала отечественных церковных богословов от нового историко-филологического метода изучения Писания. Кроме того, многие проблемы, волновавшие Европу в эпоху Нового времени, в силу различных причин не имели особой актуальности в России.

<sup>2</sup> Краткий обзор развития библеистики см.: Библеистика. С. 25-58.

История русской научной библеистики ограничивается двумя последними столетиями<sup>3</sup>. Исторически сложилось так, что в императорской России библейские изыскания были уделом, главным образом, ученых из духовных школ. Разделение светского и богословского образования в России произошло со времени зарождения светского университетского образования (XVII в.). Богословское образование было связано с сословной структурой общества, с духовным сословием. Поскольку духовные школы готовили служителей Церкви, главные задачи этих школ имели практический характер. При изучении Писания в духовных школах основой упор делался на следование букве святоотеческой экзегетической традиции. Характерно, что Священное Писание первоначально рассматривалось в рамках церковной истории, а первые систематические занятия по Священному Писанию в Троице-Сергиевой семинарии ввел митрополит Московский Платон (Левшин) (1737 — 1812).

В богословских работах, учебных пособиях, в изданиях русских переводов древних церковных писателей использовался церковнославянский текст Библии. Сама идея русского перевода Священного Писания смогла воплотиться в жизнь не с первой попытки, преодолевая порой категорические запреты, о чем свидетельствует история переводческой деятельности Герасима Петровича Павского или архимандрита Макария (Глухарева)<sup>4</sup>.

Господствовавшие в духовном образовании охранительные тенденции способствовали тому, что русская академическая библеистика не проявила особой чувствительности к тому, что происходило в библеистике западной. В этой связи профессор А. А. Алексеев отмечает, что в духовных школах к историко-филологическим исследованиям XIX века относились враждебно, не были восприняты труды Г. Гункеля, не вызвала интереса синоптическая проблема, что «неблагоприятно сказалось, в частности, на русском Синодальном переводе, который систематически прибегает к гармонизации параллельных мест Четвероевангелия»<sup>5</sup>, в России равнодушно отвернулись и от концепции «исторического Иисуса»<sup>6</sup>. «Единственной серьезной и вполне профессиональной реакцией в России на документальную теорию оказалась небольшая книга еврейского журналиста и самодеятельного библеиста М. Соловейчика «Основные проблемы библейской науки» (СПб., 1914)», — говорит А. А. Алексеев<sup>7</sup>.

Добавим еще к этому фактическую недоступность библейского текста широким массам и отрыв церковной науки от общественной жизни в целом (вследствие разграничения между церковной и светской наукой в условиях сословной структуры российского общества). «Изолированная в церковных стенах, богословская наука не вызывала большого сочувствия и доверия в светской среде, которая стремилась к европейскому просвещению» — отмечает А. А. Алексеев.

Вместе с тем, достижения западной библеистики становились известны светской общественности и науке. В университетах развивались близкие к библеистике науки — история, востоковедение, славянская филология<sup>8</sup>. Все это заложило основы тому, что в России в области изучения Писания начал формироваться разлом между библеистикой церковной и зарождающейся светской библеистикой. Разгром системы

<sup>3</sup> Обзор истории русской библеистики см.: *Мень А., прот.* С. 272-289. Алексеев А. А. С. 9-28.

*Строганов В., прот.* С. 75-79. Полный текст данного доклада, прочитанного на академическом вечере в Московской духовной академии 14 декабря 1984 года см. на Интернет-сайте кафедры библеистики Московской духовной академии (Режим доступа: [http://bible-mdm-2008.bible-spbda.info/e-books/html/stroganov\\_v-mdm-hermeneutics.html](http://bible-mdm-2008.bible-spbda.info/e-books/html/stroganov_v-mdm-hermeneutics.html). Дата доступа: 27.08.2017).

<sup>4</sup> Об истории русского перевода Библии см.: *Чистович И. А.*

<sup>5</sup> Алексеев А. А. С. 11.

<sup>6</sup> Там же. С. 13-14. Профессор А. А. Алексеев крайне критично оценивает и качество «Толковой Библии», изданной А. П. Лопухиным и его преемниками в 1902-1913 годах, которая до сих пор остается единственным полным русским комментарием на Библию. (Там же. С. 13).

<sup>7</sup> Там же. С. 14.

<sup>8</sup> Одной из немногих областей, в которой успешно объединились усилия церковных и светских ученых, А. А. Алексеев считает славянскую библеистику. (Там же. С. 16).

церковного образования, произошедший в начале XX века, борьба с религией вообще и с Церковью в частности, привели к фактическому уничтожению церковной библейской науки, которая в наше время только пытается встать на ноги. С другой стороны, уже в самом начале истории Советского государства предпринимались попытки создания новой библеистики, которая не была напрямую связана с церковной традицией и литургической практикой, но опиралась на достижения мировой библейской науки. Библейские исследования теплились под сенью востоковедения, филологии, литературоведения, этнографии. В этой связи характерна диссертация Марины Эммануиловны Михейкиной на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Проблемы библеистики и древней истории Палестины в российской историографии конца XIX – XX вв.», защищенная в 1993 году, которая легла в основу монографии, изданной в 2004 году<sup>9</sup>.

В данной работе становление русской библеистики связывается с событиями второй половины XIX века, с введением обязательного преподавания истории Древнего Востока на историко-философских факультетах университетов в 1884 г., с созданием Императорского православного палестинского общества в 1882 г., Императорского общества востоковедения в 1900 г., Еврейского историко-этнографического общества в 1908 г. Первыми русскими библеистами в данной работе называются А. Я. Гаркави и М. А. Соловейчик. М. Э. Михейкина рассматривает деятельность таких ученых, как Н. М. Никольский, В. В. Струве, И. Г. Франк-Каменецкий, А. Б. Ранович, И. Ш. Шифман, М. И. Рижский, И. П. Вейнберг. Церковные исследователи упоминаются кратко и характеризуются автором как православные апологеты. Говоря о современном состоянии, автор отмечает, что малое количество специалистов и исследований не позволяет говорить о русской школе в библеистике, но, вместе с тем, выражает надежду на необратимость процесса возрождения.

Плодами ученых-энтузиастов советского периода активно пользуются ныне и церковные исследователи Библии. Современная церковная наука нередко опирается на специалистов, подготовленных в светских учебных заведениях, почти не имея ученых высокого уровня, сформированных в духовных школах. В настоящее время продуктивно трудятся на ниве библейских исследований такие высокопрофессиональные светские ученые как М. Г. Селезнев, А. С. Десницкий, А. К. Лявданский, Я. Д. Эйделькинд и пр.

Серьезные светские ученые библеисты, имеющие глубокую востоковедческую или филологическую подготовку, возможно, не всегда бывают чутки к богословской проблематике библейских исследований, часто воспринимают библеистику как историко-филологическую науку. Они активно используют современную методологию и данные современной западной библеистики. И нередко без должного внимания, с некоторой снисходительностью смотрят на историю русской церковной библейской науки (которую все же нельзя назвать бедной). В этой связи библеистика иногда словно выпадает из числа богословских наук. Например, в соответствующей статье в «Православной энциклопедии» библеистика определяется как «историко-филологическая наука, изучающая Библию как литературное произведение, посредством текстологического и литературного анализа»<sup>10</sup>. Библеистика в этой статье фактически отделяется от богословских дисциплин, а герменевтика и экзегетика напрямую не относятся к ней.

С другой стороны, церковные исследователи Писания, сосредоточенные на богословских проблемах и развивающие библейско-патристическое направление, не всегда имеют должную подготовку в области филологии, культурологии, истории, религиоведения, нередко недостаточно осведомлены в новых достижениях библейской науки.

Некоторое скрытое противостояние этих двух направлений (светской и церковной библеистики), которое началось на заре XX века, продолжается и по сей день. Хочется

---

<sup>9</sup> Михейкина М. Э.

<sup>10</sup> Библеистика. С. 25.

верить, что процесс соприкосновения и взаимодействия церковной и светской науки со временем приведет к синтезу, к формированию такой русской библеистики, которая будет опираться на современный научный инструментарий, сохраняя должное уважение к святоотеческой и церковной традиции, приспособливая все новейшие достижения к этой традиции.

## Современная отечественная библеистика

Серьезно говорить о развитии современной русской библеистики как богословской науке можно будет тогда, когда появится целая плеяда ученых, владеющих в должной мере древними и современными языками, знакомыми с современными методами и достижениями мировой библеистики, при этом подготовленных в церковных или светских теологических образовательных учреждениях. Конечно, это дело будущего, но можно выразить уверенность, что уже сегодня закладываются основы этого будущего.

В настоящее время изучению Библии уделяется особое внимание в таких образовательных и научных центрах Русской Православной Церкви, как Общецерковная аспирантура и докторантура, Московская, Санкт-Петербургская, Киевская, Минская духовные академии, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, где имеются библейские кафедры, преподается широкий спектр библейских дисциплин, защищаются кандидатские диссертации по Священному Писанию. Библейские исследования ведутся и в светских учебных заведениях, таких как Российский государственный гуманитарный университет и Санкт-Петербургский государственный университет, где имеется библейская библиотека и кафедра библеистики, руководимая профессором А. А. Алексеевым. Большой вклад в развитие отечественной библеистики вносит своей издательской деятельностью Библейско-богословский институт святого апостола Андрея.

Регулярно проводятся научные конференции с приглашением известных западных исследователей. Учебный комитет Русской Православной Церкви, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Общецерковная аспирантура и докторантура организуют курсы повышения квалификации для преподавателей библейских дисциплин. Ведется работа по написанию современных учебников по библеистике<sup>11</sup>. В Православной энциклопедии, издаваемой с 2000 года, публикуются статьи по библейской тематике, отличающиеся высоким научным уровнем и отражающие достижения современной мировой библейской науки. Кафедра библеистики ОЦАД совместно с кафедрой библеистики Минской духовной академии издает библейский журнал «Скрижали»,<sup>12</sup>. Об активизации исследовательской работы свидетельствует целый ряд русскоязычных монографий по библеистике, изданных в последние годы.

Общая логика развития библейских исследований на русском языке говорит о том, что современные исследования Священного Писания должны опираться в том числе и на историко-филологический метод, но этот метод не может быть единственным, поскольку библейский текст, как и сам библейский корпус, писался и формировался в богословском контексте. Изучение же Библии вне богословского контекста ставит под вопрос само существование библеистики. Библия вне религиозного и богословского контекста способна просто раствориться в массе литературных памятников древнего мира.

В текущем году мы отмечаем 100-летие Поместного собора 1917-1918 годов. Хотя первоначально в списке актуальных тем собора вопросы библеистики не нашли своего места, в марте 2018 года был официально образован библейский отдел собора. Это произошло отчасти благодаря активности И. Е. Евсеева. В брошюре «Собор и Библия», изданной в 1917 году, И. Е. Евсеев писал: «Пред Русскою Церковью по отношению

<sup>11</sup> Уже издан первый учебник по Новому Завету: *Иларион (Алфеев), митр.*

<sup>12</sup> Журнал издается с периодичностью 2 раза в год. К настоящему моменту издано 13 номеров.

к Библии стоит масса непорешенных вопросов. Seriously эти вопросы у нас церковным сознанием, можно сказать, не ставились никогда: они решались, в неотложных случаях, случайно, не по существу и досконально, а по несчастной русской привычке — кое-как. Церковь от этих вопросов отмахивалась, решать их за нее приходилось частным лицам или частным установлениям, и их решение путем долговременного бытования приобретало значение будто бы узаконенной русской церковной практики. ... Нашей церковной власти по отношению к Библии нужно решить три главные задачи: первая — элементарная: распространение Библии среди русского народа в возможно широкой степени, вторая — определение объема или состава славянской и русской Библии и третья — пересмотр текстов или переводов Библии». Этот ученый высказывал пожелание, чтобы собор «решил всегда отклоняемые церковной властью вопросы о составе Библии»<sup>13</sup>. Однако в силу известных обстоятельств собор так и не приступил к рассмотрению проблем библеистики<sup>14</sup>.

Спустя сто лет можно говорить только о частичном решении нескольких задач, поставленных сто лет тому назад. При практически всеобщей грамотности и самом широком распространении информационных технологий текст Священного Писания ныне легко доступен каждому человеку. Однако и теперь можно говорить о важности привития культуры регулярного домашнего чтения Библии. В последнее время в духовных школах активизируется преподавание библейских языков, но качество преподавания, также как уровень знаний этих языков зачастую не на должной высоте. Вопрос о составе священного канона не разрешен и, за редкими исключениями, не поднимается. Актуальными остаются вопросы о совершенствовании русского перевода или создании нового перевода, об отдельном переводе Септуагинты, о подготовке библейских комментариев различных уровней. Проблема переводов обсуждалась в 2013 году на научной конференции «Современная библеистика и предание Церкви», организованной Библейско-богословской комиссией и Общецерковной аспирантурой и докторантурой<sup>15</sup>. К этим общецерковным задачам добавляются и задачи, имеющие отношение к развитию библейской науки и развитию библейских учебных дисциплин. Можно только надеяться, что совершенствование нашего духовного образования, вхождение теологии в современную науку позволит воспитать новое поколение отечественных библеистов, способных решить все обозначенные проблемы библейской науки, и, что немаловажно, преодолеть разрыв между отечественной церковной и светской библеистикой.

## Источники и литература

1. *Алексеев А. А.* Библейские исследования в России в XIX-XX веках // Вестник ПСТГУ. III: филология. 2014. Вып. 1(36). С. 9-28.
2. Библеистика // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 25-58.
3. *Евсеев И. Е.* Собор и Библия. Пг., 1917.
4. *Иларион (Алфеев), митр.* Четвероевангелие: учебник бакалавра теологии. Т. 1. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Изд. дом «Познание», 2017. 632 с.
5. *Мень А., прот.* К истории русской православной библеистики // Богословские труды. № 28. 1987. С. 272-289.
6. *Михейкина М. Э.* Российская библеистика: от зарождения до возрождения: историографическая очерк. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. 133 с.

<sup>13</sup> *Евсеев И. Е.*

<sup>14</sup> О проекте см.: Там же. С. 228-230.

<sup>15</sup> См.: Современная библеистика.

7. Современная библеистика и Предание Церкви. Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 26-28 ноября 2013 года). М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 616 с.
8. Сосуд избранный: История российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства (1888-1932) / Сост. М. Склярова. СПб.: Борей, 1994.
9. *Строганов В., прот.* Вклад Московской духовной академии в герменевтику Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1985. № 8. С. 75-79.
10. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб, 1899. (М.: Российское Библейское общество, 1997).
11. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX-XXI веке. Т. 1. СПб., 2015.



*Протоиерей Димитрий Юревич*

## БЕСЕДА ХРИСТА С НИКОДИМОМ (ИН 3:1-21) В РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Беседа Господа Иисуса Христа с Никодимом (Ин 3:1-21) получила подробное рассмотрение и истолкование у русских исследователей Священного Писания. Из дореволюционных авторов хронологически первым является ректор Московской Духовной Академии епископ Михаил (Лузин; 1830-1887)<sup>1</sup>, который опубликовал подробный исагогико-экзегетический анализ указанного фрагмента четвертого Евангелия в в 1862 г. в журнале «Прибавления к Творениям святых отцов»<sup>2</sup>. Позже этот материал с небольшими сокращениями, коснувшимися исагогической тематики, был опубликован в толковании на Евангелие от Иоанна, принадлежащем перу автора<sup>3</sup>. Несмотря на то, что этот труд был первым опытом изучения Христовой беседы с «учителем Израилевым», он стал наиболее обстоятельным и всесторонним и значительно превосходит по своему значению толкования всех последующих авторов. Данная работа еп. Михаила оказала сильнейшее влияние на статью профессора Казанской духовной Академии М. И. Богословского (1844-1915)<sup>4</sup>, опубликованную более чем 40 лет спустя в «Православном собеседнике»<sup>5</sup>, который принимает аргументы и выводы своего московского коллеги в целом ряде вопросов.

Другое всестороннее исследование указанного текста Евангелия представлено в первом томе труда духовного писателя Г. К. Властова (1827-1899)<sup>6</sup> «Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова»<sup>7</sup>. Наконец, комментарий в девятом томе «Толковой Библии под ред. А. П. Лопухина и преемников», принадлежащий перу Н. П. Розанова (1857-1941) представляет собой еще один альтернативный вариант толкования тексты беседы<sup>8</sup>.

### *Цели изложения беседы у ев. Иоанна*

Данного вопроса касаются только еп. Михаил (Лузин) и М. И. Богословский. Первый указывает на то, что беседа Христа с Никодимом — «одна из важнейших догматических бесед»<sup>9</sup>. Из евангелистов только св. Иоанн Богослов излагает эту беседу, поскольку она соответствует цели его Евангелия в целом — показать, что «Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин 20:31) и что только через веру в Него можно достичь жизни вечной<sup>10</sup>.

М. И. Богословский смотрит на дело несколько иначе. Он отмечает, что в беседе «содержится сущность всего христианского вероучения», поэтому некоторые богословы

*Протоиерей Димитрий Викторович Юревич* — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Подробнее о нем и его трудах см.: Русские писатели-богословы. С. 338-342.

<sup>2</sup> *Михаил (Лузин), еп.* Беседа Христа с Никодимом. С. 55-132.

<sup>3</sup> *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. С. 72-109.

<sup>4</sup> Подробнее о нем и его трудах см.: Русские писатели-богословы. С. 216-220; *Журавский А. В.* С. 530-531.

<sup>5</sup> *Богословский М. И.* С. 499-510. № 5. С. 23-36.

<sup>6</sup> Подробнее о нем и его трудах: Русские писатели-богословы. С. 257-259; *Тихомиров Б. А.* С. 108-109.

<sup>7</sup> *Властов Г. К.* С. 138-164.

<sup>8</sup> *Розанов Н. П.* С. 284-505.

<sup>9</sup> *Михаил (Лузин), еп.* Беседа Христа с Никодимом. С. 55.

<sup>10</sup> Там же.

вполне справедливо смотрят на нее как на «программу», с которой Христос выступил на проповедь<sup>11</sup>.

### *Обстоятельства беседы*

Этого вопроса касается только ректор МДА. Он указывает, что совершенные Господом Иисусом во время праздника чудеса породили у иудеев некоторую веру в Него, но Сам он не считал ее достойной внимания, рассматривая ее лишь как их временную горячность (3:23-25)<sup>12</sup>. Несмотря на торжественные свидетельства Иоанна Крестителя, действия по очищению Храма и чудеса Иисус не признан евреями и не признан ими как Мессия<sup>13</sup>. В связи с этим приход Никодима — члена Синедриона, желающего услышать Его учение — был для Христа прекрасной возможностью изложить истинное учение о Мессии и мессианском Царстве, чтобы было понятно, насколько взгляды тогдашних иудеев отличаются от истинного учения (насколько их взгляды «мечтательные и извращенные»). Это, в свою очередь, нужно, чтобы уверовал Никодим, а под его влиянием и ряд его единомышленников из его фарисейского окружения<sup>14</sup>.

### *Структура беседы*

Структура беседы, представленная у еп. Михаила<sup>15</sup>, повторяется впоследствии у М. И. Богословского<sup>16</sup> (со ссылкой на предшественника) и у Н. П. Розанова<sup>17</sup>. В беседе они различают введение и две части:

1-2 стт. — введение: о лице Никодима, его обстоятельствах и побуждении прихода ко Христу;

3-12 — 1-я часть: главное и необходимое условие участия в Царстве Мессии:

3-7 — условие — это возрождение водой и Духом в новую жизнь,

7-10 — оно совершается непостижимо,

12 — но при этом истинно и действенно;

13-21 — 2-я часть: учение о лице Самого Основателя благодатного Царства Божия, вера в Которого дает жизнь вечную:

13-15 — о пришествии Христа в мир,

16-18 — причины и цели Его пришествия,

19-21 — следствие Его пришествия.

### *Личность Никодима, обстоятельства и побуждения его прихода ко Христу*

М. И. Богословский оговаривает, что имя Никодим — греческое и означает «победитель народов». Данное имя было распространено у евреев, что следует из того, что оно нередко встречается в Талмуде<sup>18</sup>.

Еп. Михаил считает нужным выделить три аспекта статуса Никодима<sup>19</sup>:

1) он назван ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, т. е. был членом движения («секты», в формулировке автора) фарисеев;

---

<sup>11</sup> Богословский М. И. С. 495.

<sup>12</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 56.

<sup>13</sup> Там же. С. 55-56.

<sup>14</sup> Там же. С. 56.

<sup>15</sup> Там же. С. 58.

<sup>16</sup> Богословский М. И. С. 495.

<sup>17</sup> Розанов Н. П. С. 336.

<sup>18</sup> Богословский М. И. С. 496.

<sup>19</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 58-59.

2) о нем говорится, что он — ἄρχων τῶν Ἰουδαίων («князь иудейский»); т. е. член Синедриона (Ин 7:50; т. к. термин ἄρχων употреблялся по отношению к членам Синедриона). Он был облечен высшей судебной властью, разделял «обязанность различать истинных пророков от ложных» и «исследовать достоинство людей, выдающих себя за Мессию»;

3) он характеризуется как διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ («учитель Израилев»), значит, принадлежал к числу законоучителей (законников или книжников), из которых некоторые бывали членами Синедриона.

Ему вторит М. И. Богословский<sup>20</sup>, а Н. П. Розанов подробно останавливается на третьем из отмеченных аспектов: «Никодим прошел в члены Синедриона как раввин»<sup>21</sup>.

Предваряя ясно видимое из беседы противоречие Никодима Христу, московский профессор отмечает, что оно «не есть злобное или лукавое отвержение слов Иисуса, а просто недоумение, имеющее внутренним основанием... желание узнать истину»<sup>22</sup>. Это подтверждается тем, что беседа сильно подействовала на Никодима, поскольку нашла добрую почву в его сердце. Важно и то, что в дальнейшем Никодим подавал голос в защиту Иисуса перед первосвященниками и книжниками (Ин 7:51), и, наконец, открыто пришел на Его погребение (Ин 19:39)<sup>23</sup>.

### *Время прихода к Иисусу*

По мнению ректора МДА, приход Никодима к Иисусу для беседы с глазу на глаз характеризует его личные качества: он «не любил и не желал оставаться в нерешительности и неопределенности», поэтому решил обратиться к Иисусу лично<sup>24</sup>. Еп. Михаил указывает две основные возможные причины, по которым Никодим выбрал ночное время:

1. дабы «укрыться от взоров посторонних»: если бы он пришел открыто днем, это могло бы повредить его репутации среди членов Синедриона и среди фарисеев, что, в свою очередь, задело бы его «гордость и славлюбие»<sup>25</sup>;

2. ночью вокруг Иисуса не было скопления народа и можно было спокойно обсудить вопросы веры: возможно, уже в те времена поучаться ночью считалось признаком мудрости, поскольку подобная идея присутствует в более позднем иудейском предании, изложенном Маймонидам<sup>26</sup>.

Еп. Михаил и Н. И. Розанов<sup>27</sup> не противопоставляют эти две причины, а считают возможным рассматривать их одновременно как дополняющие друг друга. Другие авторы принимают только одну из них — или первую (Г. К. Властов: «Никодим приходит ночью «из страха иудейского»<sup>28</sup>), или вторую (М. И. Богословский: Никодим действует не из страха, а из желания «ближе познакомиться с новым Учителем и Его учением»<sup>29</sup>).

### *Приветствие Никодима*

Приветствие Никодима «не показывает», говорит еп. Михаил, чтобы он считал Иисуса Мессией, поскольку тогдашние иудеи ждали Мессию как мирского царя

<sup>20</sup> Богословский М. И. С. 497.

<sup>21</sup> Розанов Н. П. С. 336.

<sup>22</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 61.

<sup>23</sup> Там же. С. 62.

<sup>24</sup> Там же. С. 66-67.

<sup>25</sup> Там же. С. 67.

<sup>26</sup> Там же. С. 68.

<sup>27</sup> Розанов Н. П. С. 336.

<sup>28</sup> Властов Г. К. С. 146.

<sup>29</sup> Богословский М. И. С. 498.

и завоевателя<sup>30</sup>. Поскольку Иисус творил чудеса, Никодим мог предположить, что Он — пророк, возможно, предтеча Мессии, и задавать вопрос: для чего явился этот Пророк в Израиле, где давно не было пророков, и кто Он?<sup>31</sup>

Отдельным вопросом является следующий: от чьего имени Никодим говорит οἱσμεν «знаем»? Московский ученый считает, что от лица ряда представителей фарисейства и членов синедриона (ни те, ни другие еще не были тогда озлоблены на Иисуса за обличения), допуская, что сюда включается и точка зрения некоторых народных деятелей<sup>32</sup>. Однако М. И. Богословский предполагает, что вернее думать не о членах Синедриона, а о представителях народа<sup>33</sup>.

Выражение ράββι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας «учитель ... от Бога пришел» дает представление Никодима об Иисусе как об учителе, пришедшем от Бога. Но при этом Никодим думает об Иисусе как о пророке-чудотворце, а не как о Сыне Божиим, равном Отцу<sup>34</sup>. Никодим всего лишь считает, что Бог помогает Иисусу, т. е. что через Него действует Божественная сила<sup>35</sup>. Точно также понимает указанное выражение Н. П. Розанов<sup>36</sup>.

### *Условие участия в Царстве Небесном*

Еп. Михаил замечает, что Никодим разделял уверенность своих современников в том, что для участия в Царстве Мессии достаточно одного происхождения от Авраама. Однако содержание проповеди Иоанна Крестителя и Самого Иисуса («Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божие»; Мф 3:2; 4:17) могло возбудить у Никодима вопрос о том, нет ли еще каких условий для вхождения в Царство Мессии?<sup>37</sup>

Ректор МДА указывает на то, что некоторые толкователи видят несоответствие обращения Никодима и основного волновавшего его вопроса («кто есть Иисус?») с ответом Христа, который отвечает не о Себе, но о рождении свыше для вхождения в Царство Мессии<sup>38</sup>. Как он, так и М. И. Богословский обращают внимание на предположение ряда толкователей о том, что св. ап. Иоанн Богослов опускает часть беседы Христа с Никодимом — ту, где последний задает прямой вопрос о Царстве Мессии<sup>39</sup>, хотя есть и такие, которые считают, что Иисус отвечает на тайный, не произнесенный вслух вопрос Никодима<sup>40</sup>. Еп. Михаил (Лузин), цитируя блаж. Феофилакта Болгарского и свт. Иоанна Златоуста склоняется к точке зрения, согласно которой, Христос намеренно в ответ на вопрос Никодима о Его Личности говорит о Царстве Божиим, показывая тем самым, что правильное понятие о Нем, Иисусе, и вера в Него как во Христа, даруемая через рождение свыше, является условием вхождения в мессианское Царство<sup>41</sup>. Согласно свт. Иоанну Златоусту, Христос не говорит Никодиму о Себе прямо, а отталкивается от понятия Царства, потому что Никодим еще не был готов вместить прямого учения о Личности Спасителя<sup>42</sup>.

М. И. Богословский высказывает прямо противоположное данному предположение: «вернее... думать, что Господь в ответ на приветствие начал говорить Никодиму не о Своем Лице, а Царстве потому, что царство Мессии составляло главный предмет всех мыслей и желаний современных Христу иудеев, что они собственно ждали

<sup>30</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 64.

<sup>31</sup> Там же. С. 65.

<sup>32</sup> Там же. С. 70.

<sup>33</sup> Богословский М. И. С. 498.

<sup>34</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 71.

<sup>35</sup> Там же. С. 72.

<sup>36</sup> Розанов Н. П. С. 337.

<sup>37</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 75.

<sup>38</sup> Там же. С. 73.

<sup>39</sup> Там же. С. 74; Богословский М. И. С. 500.

<sup>40</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 75.

<sup>41</sup> Там же. С. 76-77.

<sup>42</sup> Там же. С. 78.

не Мессии, а Царства. А так как о Царстве Мессии они имели самые ложные понятия, то естественно Христу необходимо было развеять эти ложные понятия»<sup>43</sup>.

Открытия кумранских рукописей, следовавшие полвека спустя после публикации казанского профессора, опровергли эту мысль и полностью подтвердили справедливость предположения еп. Михаила. Две наиболее замечательные небиблейские рукописи из собрания Кумрана, описывающие мессианские ожидания еврейского народа в предшествующие приходу Иисуса Христа десятилетия, говорят о Царстве Мессии исключительно в связи с самой Его Личностью.

Первая из них — «Сын Божий» или «Арамейский апокалипсис» (4Q246)<sup>44</sup> — постоянно увязывает личность Мессии и Его Царство. Вначале она говорит о том, что Мессия будет великим, и поэтому все будут жить в мире (1:7-9), затем — то, что Он будет назван «Сыном Божиим» и «Сыном Всевышнего» (2:1), и Его Царство будет вечным (2:5), наконец, о том, что Он будет действовать и судить праведно (2:5-6), поэтому все будут жить в мире, а все народы поклонятся Ему (2:6-7).

Вторая рукопись — «Мессия неба и земли» (4Q521)<sup>45</sup> — сосредотачивается преимущественно на личности грядущего Спасителя. Перечисляются Его замечательные дела (по большей части воспроизводятся пророчества из книги Исаии и Псалтири; (Пс 145; Ис 26:16, 35:5, 42:7, 61:1), а о Царстве говорится лишь то, что оно будет вечным.

### «Увидеть Царство Божие» (Ин 3:3)

Еп. Михаил довольно подробно останавливается на том, почему Христос говорит о возможности «увидеть» Царство Божие (а не «войти») в него. «Видеть на библейском языке, сверх своего прямого значения, имеет еще значение более глубокое — дознать на деле, испытать (Ин 3:11; 8:51; Лк 2:26 и др.), — пишет он. — «Видеть Царствие Божие» поэтому означает здесь не только приметить его наступление, но и узнать его своим опытом, почувствовать («Царствие Божие внутри Вас есть»; Лк 17:21), т. е. быть участником в нем,... созерцать его тайны, пользоваться теми благами, которые оно дарует и в настоящей, и в будущей жизни»<sup>46</sup>.

### Рождение свыше

Московский профессор всесторонне обсуждает и значение термина ἄνωθεν. Он отмечает, что еще во времена свт. Иоанна Златоуста имело место разногласие, понимать ли в беседе с Никодимом это слово в значении «свыше, с неба» (как в Иак 1:17) или «снова, опять» (как в Гал 4:9)<sup>47</sup>. Следуя логике беседы можно утверждать, что Христос говорит о рождении *свыше*, т. к. это рождение производится также водою и духом. Но Никодим понимает в значении «снова», потому что спрашивает, как во второй раз войти во утробу матери (ст. 4)? «...Лучше не разделять этих значений, а признать [их] оба... — замечает еп. Михаил. — Христианское рождение свыше есть вместе с тем рождение снова, воссоздание природы человека, второе рождение, а это второе рождение есть и может быть только рождением свыше, от Бога...»<sup>48</sup>. Экзегет считает, что Христос намеренно употребил слово, которое может означать и то, и другое понятие. Поскольку Царство Мессии — духовное, не от мира сего, то, чтобы его созерцать, нужно возродиться духом<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Богословский М. И. С. 500.

<sup>44</sup> Рукопись датируется Iв. до Р. Х. Арамейский текст см.: Martínez F. G., Tigchelaar E. J. C. P. 492-493.

<sup>45</sup> Рукопись датируется II-I в. до Р. Х. Древнееврейский текст см.: Martínez F. G., Tigchelaar E. J. C. P. 1044-1047.

<sup>46</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 80-81.

<sup>47</sup> Там же. С. 81. Прим. Ч.

<sup>48</sup> Там же. С. 82.

<sup>49</sup> Там же. С. 83.

Совершенно аналогично рассуждает и Г. К. Властов в своем комментарии<sup>50</sup>, усматривая здесь два взаимно дополняющие друг друга смысла.

Прочие толкователи предпочитают только одно значение, причем для М. И. Богословского это «свыше»<sup>51</sup>, а для Н. П. Розанова — «снова» (последний при этом апеллирует к значению слова в Евангелии от Луки, в Деян 26:5, в «Педагоге» Климента Александрийского, у св. Иустина Философа, Тертуллиана, а также к переводу данного места Евангелия в латинских, коптских и сирийских переводах<sup>52</sup>.

### *Странный вопрос Никодима*

Никодим «не понял слов Христовых, они были не согласны с его понятиями, невместимы для него; но любознательность была сильно возбуждена в нем»<sup>53</sup>. Он задает странный вопрос: «как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (3:4). По мнению еп. Михаила, это не была насмешка Никодима над Спасителем. Ссылаясь на западных авторов XVII и XIX вв., экзегет утверждает, что у иудеев времен Спасителя выражение «родиться свыше» употреблялось по отношению к прозелитам в момент их обрезания, или — в более общем смысле — если человек менял свою жизнь под влиянием религиозных воззрений<sup>54</sup>. Однако подобное понимание было неприемлемо и казалось невозможным для Никодима — он был не только иудеем, но и законоучителем, что предполагало исполнение им заповедей<sup>55</sup>. Поэтому, не будучи в силах переменить свои верования и убеждения, он отказывается от интерпретации данного выражения в переносном, символическом смысле и неизбежно приходит к прямому, хотя и нелепому смыслу физического рождения во второй раз<sup>56</sup>.

Примерно так же, только более кратко, рассуждает М. И. Богословский<sup>57</sup>. Позиция Н. П. Розанова в данном случае представляется слабо аргументированной. Он пишет: «Никодиму хотелось бы снова пережить свою жизнь, так неудачно уже прожитую»<sup>58</sup>. Однако подобного рода утверждение противоречит тому удивлению, которое высказывает «учитель Израилев» — он еще не понимает до конца, о чем идет речь и вряд ли способен на такой серьезный и далеко идущий вывод.

### *Рождение от воды и духа (ст. 5)*

Еп. Михаил (Лузин) указывает, что «под духом разумеется здесь Дух Божий — Бог, ибо в других местах называется рождение свыше рождением от Бога (1 Пет 1:3, 23; Ин 1:13; 1 Ин 3:9)»<sup>59</sup>. Поскольку в следующем стихе рождение от духа противопоставляется рождению от плоти, а слово «плоть» (σάρξ) может означать в Священном Писании человека в целом (Деян 2:17; Рим 8:1; 1 Кор 1:26, 29), то под «духом» здесь следует понимать не дух человеческий, а дух Божий (С. 89)<sup>60</sup>. «Под водою... должно понимать воду в собственном смысле, — пишет толкователь. — Итак, рождение водою и духом есть совершающееся силою и действием благодатных даров Св. Духа, под образом омовения водой, преобразование духовной природы человека из худшего состояния в лучшее, т. е. крещение»<sup>61</sup>.

<sup>50</sup> Властов Г. К. С. 147.

<sup>51</sup> Богословский М. И. С. 501.

<sup>52</sup> Розанов Н. П. С. 337.

<sup>53</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 85.

<sup>54</sup> Там же. С. 86.

<sup>55</sup> Там же. С. 87.

<sup>56</sup> Там же. С. 88.

<sup>57</sup> Богословский М. И. С. 502-503.

<sup>58</sup> Розанов Н. П. С. 337.

<sup>59</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 89.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же. С. 89-90.

Для чего нужна вода при новом рождении? Она является символом матерней утробы, а также погребения ветхого человека и восстания нового. Еп. Михаил цитирует свт. Иоанна Златоуста: «как легко для нас погрузиться и подняться, так для Бога легко погрести ветхого человека и явить нового» (ср. Рим 6:4)<sup>62</sup>. Как он, так и Г. К. Властов приводят мнение свт. Григория Богослова о том, что действие воды и духа необходимо из-за двусоставности природы человека (тела и души), чтобы очистилось и то, и другое<sup>63</sup>.

М. И. Богословский приводит несколько иные соображения: «...Слова Христа.. напоминают собой целый ряд пророчеств, в которых говорится о воздействии на человека двух очистительных начал — воды и Духа, и в которых отцы Церкви действительно видят предсказание о духовном возрождении человека в Новом Завете. Таковы, например, пророчества Давида (Пс 50:4), Исаии (44:3-4) и Иезекииля (36:25) — о воде и Иоилия (2:28) — о Духе. И вот теперь, поясняя мысль свою о духовном возрождении человека, Христос, несомненно, выражается словами тех самых пророков, в которых предсказывалось оно»<sup>64</sup>. Н. П. Розанов считает, что символом очищения от грехов служила вода крещения Иоаннова, тогда как Св. Духа Никодим получит позже<sup>65</sup>.

*«Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (ст. 6)*

Ректор МДА справедливо замечает, что В Священном Писании Нового Завета слово «плоть», кроме прямого смысла, может означать «греховную чувственность, т. е. грехи человека», греховность духовную, а также «всего человека греховного, неблагоприятствованного, живущего и действующего под грехом, а не по Богу»<sup>66</sup>. В последнем смысле слово употреблено здесь. Христос говорит о том, что при рождении каждый наследует от родителей греховную испорченность человеческой природы<sup>67</sup>. Ввиду иудейских представлений о Царстве Мессии это означало, что и иудеи, несмотря на происхождение от Авраама, являются «плотью», и, следовательно, нуждаются в возрождении для участия в Царстве Божиим — так же, как и не происходящие от Авраама<sup>68</sup>. «Этим выражением отвергался странный предрассудок иудеев, что одно плотское происхождение от Авраама дает право на участие в Царстве Мессии»<sup>69</sup>.

Выражение «плоть» важно еще в одном отношении. Возможно, Никодим под грехом понимал «только внешнее (фактическое) преступление закона, что можно в некоторой мере очистить различными внешними действиями» — как бы мы сказали сегодня, «учителю Израилеву» было присуще *внешнее, юридическое* понимание греха. Спаситель же указывает, что «грех не есть только то или другое частное греховное дело, но в все состояние человека невозрожденного» — или, выражаясь современным языком, излагает онтологическое понимание греха. «Следовательно, — заключает еп. Михаил, — для очищения себя от греха мало одних внешних действий, а необходимо полное перерождение или возрождение от Духа Святого»<sup>70</sup>.

Подобные рассуждения в более кратком виде приводит и М. И. Богословский<sup>71</sup>.

*«Дух дышит, где хочет...» (ст. 8)*

Московский профессор описывает две различные точки зрения толкователей о том, что следует понимать в данном стихе под термином πνεῦμα «дух»:

<sup>62</sup> Там же. С. 91.

<sup>63</sup> Там же. С. 92; Властов Г. К. С. 149.

<sup>64</sup> Богословский М. И. С. 504.

<sup>65</sup> Розанов Н. П. С. 337-338.

<sup>66</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 97.

<sup>67</sup> Там же. С. 96.

<sup>68</sup> Там же. С. 96-97.

<sup>69</sup> Там же. С. 97.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Богословский М. И. С. 505.

- 1) Св. Дух — такого взгляда придерживались Ориген, блаж. Августин и др.;
- 2) ветер — такова была позиция свт. Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Феофилакта Болгарского и др.<sup>72</sup>.

Еп. Михаил подробнеем образом (на четырех страницах) анализирует аргументы толкователей в пользу каждой из точек зрения<sup>73</sup> и склоняется в пользу второго толкования<sup>74</sup>. Никодим еще не понимал до конца, что значит «рожденное от духа есть дух», поэтому (здесь еп. Михаил цитирует свт. Иоанна Златоуста) «Христос переносит его мысль к другому изображению, не останавливая его на грубых телах и не говоря о существах совершенно бестелесных... но находя нечто среднее между существом телесным и бестелесным, — движение ветра — и через то вразумляет его»<sup>75</sup>. В указанном выражении следует разуметь ветер, а в следующем («так бывает со всяким, рожденным от Духа») — уже Св. Духа Божия<sup>76</sup>. О ветре говорится, чтобы показать, что и в природе бывает многое непонятным; неизвестно, как действует ветер, видны только результаты его действия. Точно также непонятно и действие Св. Духа<sup>77</sup>.

М. И. Богословский также принимает вторую из вышеперечисленных версий, но излагает ее без столь подробного обоснования<sup>78</sup>. Г. К. Властов придерживается первой из указанных точек зрения<sup>79</sup>.

*«Никто не восходил на небо...» (ст. 13)*

В понимании этих слов единодушны еп. Михаил<sup>80</sup>, М. И. Богословский<sup>81</sup> и Г. К. Властов<sup>82</sup>. Наиболее обстоятельно излагает свою позицию первый из них.

«*Восходить на небо*» — выражение несобственное, а образное, — пишет он, — смысл его — иметь совершенное познание об истинах, недоступных для человеческого разума, о тайнах Божиих в их сущности; изречение «*никто не восходил на небо*» означает: никто не знает тайн Божиих, превышающих человеческое разумение, они ни для кого из людей недоступны, ибо скрыты в Боге. ...Спаситель этим изречением противопоставляет Себя и Свое ведение о Боге всем, прежде получавшим откровения»<sup>83</sup>. «*Сошествие с неба*» означает вочеловечение Сына Божия<sup>84</sup>. «*Сущий на небесах*»... указывает на то, что несмотря на пребывание Богочеловека на земле среди людей как Сына Человеческого, Он в то же время пребывает на небесах, т. е. с Богом Отцом как Сын Божий»<sup>85</sup>. Эти образные выражения должны были подтолкнуть Никодима сделать вывод, что Иисус не является обыкновенным учителем или пророком и постепенно подводить его к мысли о Божественном происхождении Сына Человеческого<sup>86</sup>.

Н. П. Розанов под «сошествием» также понимает воплощение, но под «восшествием» — вознесение Спасителя<sup>87</sup>.

<sup>72</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 99.

<sup>73</sup> Там же. С. 99-103.

<sup>74</sup> Там же. С. 103-104.

<sup>75</sup> Там же. С. 103.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. С. 105-106.

<sup>78</sup> Богословский М. И. С. 507.

<sup>79</sup> Властов Г. К. С. 152.

<sup>80</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 116-119.

<sup>81</sup> Богословский М. И. С. 25.

<sup>82</sup> Властов Г. К. С. 156.

<sup>83</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 116.

<sup>84</sup> Там же. С. 117.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же. С. 117-118.

<sup>87</sup> Розанов Н. П. С. 340.



«И как Моисей вознес змию в пустыне...» (ст. 14-15)

В этих стихах Господь апеллирует к истории, изложенной в Числ 21:4-9. Еп. Михаил, ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста, видит здесь указание на то, что Христос свободно и добровольно взойдет на Крест ради спасения человечества; кроме того, он проводит параллели между прообразом и его исполнением<sup>88</sup>.

Далее толкователь на основании имеющегося в его распоряжении материала утверждает, что понятие о страждущем Мессии не входило в представления иудеев того времени (хотя и имелось у пророка Исаии)<sup>89</sup>. Поэтому «тайна спасения людей, хотя прикровенно, открыта Никодиму — Мессия должен умереть»<sup>90</sup>. Следует отметить, что открытие в сер. XX в. кумранских небиблейских текстов позволило аргументированно утверждать, что иудеи периода позднего Второго храма, действительно, сосредоточились в своих мессианских ожиданиях на личности незаурядного торжествующего Царя (см. выше), но при этом совершенно отодвинули на второй план библейские пророчества о страданиях Мессии<sup>91</sup>.

«Ибо так возлюбил Бог мир...» (ст. 16)

Приступая к толкованию этого стиха, М. И. Богословский считает важным отметить: «...Большинство западных богословов думают, что с 16 стиха евангелист говорит уже от себя. Но такое мнение едва ли справедливо. <...> Речь Господа о страданиях и смерти Мессии оказалась бы не только неоконченной, но и совершенно непонятой Никодимом, если бы он не услышал от Него Самого, что Мессия должен был пострадать и умереть на кресте по бесконечной любви Бога к миру»<sup>92</sup>. Подобной позиции придерживаются и остальные экзегеты.

Еп. Михаил подчеркивает, что Христос говорит о любви Божией, во-первых, чтобы Никодим не подумал, что смерть Мессии — это гнев Божий на Израиля, во-вторых, чтобы указать, что спасение не ограничивается только еврейским народом и даже людским родом человеческий, а распространяется вообще на все творение Божие. Он пишет о том, что *κόσμος* («мир») здесь следует понимать «не в смысле только человеческого рода, но в смысле всей твари, поврежденной грехом человека»<sup>93</sup>. Словом «всякий» «Спаситель обращает особое внимание Никодима, что в благодатном Царстве Божиим нет различия между иудеем и язычником»<sup>94</sup>. Иудеи думали, что Мессия, когда придет, осыпет их благодеяниями, а язычников подвергнет наказанию, но Христос говорит, что Он принес спасение *всему* миру<sup>95</sup>.

*Заключение*

Приведенные выше сведения о толковании русскими дореволюционными библеистами беседы Господа с Никодимом позволяют утверждать, что «первую скрипку» здесь, несомненно, играет ректор МДА еп. Михаил (Лузин). Его хронологически самое раннее произведение является при этом наиболее проработанным, всесторонним и аргументированным. Замечательно, что предположения еп. Михаила о мессианских представлениях иудеев периода позднего Второго храма (о связи личности Мессии и Его Царства, об умалении среди евреев библейской идеи книги Исаии о страдании

<sup>88</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 120-121.

<sup>89</sup> Там же. С. 122.

<sup>90</sup> Там же. С. 124.

<sup>91</sup> Подробнее см., напр.: Юревич Д., *прот.* С. 72-82, 186-214.

<sup>92</sup> Богословский М. И. С. 28.

<sup>93</sup> Михаил (Лузин), еп. Беседа Христа с Никодимом. С. 125.

<sup>94</sup> Там же. С. 127.

<sup>95</sup> Там же.

Мессии), сделанные исключительно на основании новозаветного материала и церковной традиции толкования, блестяще подтвердились найденными почти век спустя, в середине XX столетия, кумранскими небиблейскими рукописями.

В силу указанного выдающегося характера произведения еп. Михаила неудивительным является то, что ему нередко следуют в своих, как правило намного более кратких рассуждениях, М. И. Богословский и Г. К. Властов. Комментарий Н. П. Розанова в «Толковой Библии А. П. Лопухина и преемников» является самостоятельным произведением, ориентированным на современную ему западную экзегетическую литературу, хотя и намного более кратким, чем труд профессора МДА.

## Источники и литература

1. *Богословский М. И.* Беседа Иисуса Христа с Никодимом // Православный собеседник. 1906. № 4. С. 499-510. № 5. С. 23-36.
2. *Властов Г. К.* Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. 464 с.
3. *Журавский А. В.* Богословский Михаил Иванович // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 530-531.
4. *Михаил (Лузин), еп.* Беседа Христа с Никодимом // Прибавления к Творениям святых отцов. 1862. № 21. С. 55-132.
5. *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Киев, 1902. II, 586 с.
6. *Розанов Н. П.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 9. СПб., 1912. С. 284-505.
7. Русские писатели-богословы / Библиографический указатель. Сост.: А. С. Чистякова, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова. 2-е изд. М., 2001. 462 с.
8. *Тихомиров Б. А.* Властов Георгий Константинович // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 108-109.
9. *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. 254 с.
10. *Martínez F. G., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Leiden; New York; Köln, 1999. xxiii, 1361 p.

Священник Александр Тодиев,  
М. В. Ковшов

## ПОСЛАНИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА И ИУДЕЙСКАЯ МЕЖЗАВЕТНАЯ АПОКАЛИПТИКА: ЗАВИСИМОСТИ И ВЗАИМОСВЯЗИ\*

Иудейская апокалиптическая литература межзаветной эпохи (III в. до Р.Х. — I в. по Р.Х.), как особая литературно-богословская традиция, стала тем новым способом, с помощью которого Израиль продолжал выражать свои неизменные надежды. Апокалиптическая письменность стала зарождаться по мере того, как нарастал кризис традиционной библейской концепции воздаяния: Израиль после Вавилонского плена скрупулезно исполнял Закон, но при этом продолжал незаслуженно страдать. В результате бесконечной смены одного языческого ярма другим (Вавилон, Персия, Мидия, Македония, Рим) становилось все более ясно, что никакими собственными силами не удастся исправить существующий порядок вещей. Надежда была лишь на радикальное вмешательство Бога в мировую историю, поэтому главной особенностью апокалиптики является ее эсхатологический дуализм, резко разделяющий два века (мироздания) — нынешний и будущий. Данное мировоззрение хорошо описано, например, в апокрифической 2-й Книге Варуха и в неканонической 3-й Книге Ездры: «Бог сотворил не один век, а два» (3 Езд. 7:50). Нынешний век (עוֹלָם הַזֶּה / olam hazze) есть время владычества богоборческих сил, время обнаружения и развития зла и греха; по исполнении времен на смену его явится будущий век (עוֹלָם הַבָּא / olam habba), в котором будут господствовать правда, мир и радость. Эти два века антагонистичны по отношению друг ко другу. Таким образом, апокалиптика периода Второго Храма — это историософия в её простейшей форме.

Корни апокалиптического жанра лежат в ветхозаветной пророческой литературе. Уже у пророков намечается основная побудительная сила исторического развития: противостояние Бога и духов злобы в тварном мире и в человеческих душах. Пророки рассматривали спасение не только в рамках истории. Они знали Бога, Который открывался не только в тварном космосе, но и за пределами его. Это не был выход за рамки истории или отрицание важности уроков истории, но эсхатологическое пророчество есть указание, что спасение внутри истории есть лишь часть Божьего плана о мире (см. Мал. 2:17–3:7). Пророчество вылилось в межзаветную апокалиптику через акцент поздних слепоглухих пророков на космические масштабы спасения, на выход за рамки истории. Полномасштабное ощущение исторического процесса уже присутствует у допленных пророков в латентном состоянии, но тогда еще не было нужды в подобных акцентах. Слепоглухие пророки вводят апокалиптические образы в мейнстрим иудейской мысли.

В межзаветный период иудеи столкнулись с эллинизацией очень тонкого характера. В этой сложной атмосфере библейская идея «браней Яхве» прогив врагов Израиля обретает характер последней и решающей брани «сынов света» с «сынами

*Священник Александр Александрович Тодиев* — кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе Перервинской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии.

*Михаил Всеволодович Ковшов* — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-04-00407.

тьмы». Тогда библейская концепция «дня Господня» как рубеж между настоящим миропорядком и ожидаемым полным обновлением мира вносит начатки апокалиптической доктрины «двух веков». Для апокалиптиков этим и был важен «день Господень» — он приносил собой надежду на будущий лучший век. Таким образом, концепция «двух веков» есть историческое продолжение идеи «дня Господня», помноженная на древнюю мечту о «новом небе и о новой земле» (Ис. 65:17). Концепция возникает как органическое и натуральное продолжение ветхозаветного упования, вне всякой необходимости апеллировать к иноземному влиянию.

Ап. Павел в бытность свою фарисеем был знаком с апокалиптикой, что и связывало его с апокалиптизмом как социальным движением. Нельзя отрицать разницу акцентов в фарисействе и апокалиптике, но утверждать, что между ними — большая пропасть также не следует. Скорее всего, фарисеи были все апокалиптиками в смысле того, что фарисейство периода Второго Храма было пропитано апокалиптическими идеями. Только фанатизм, с которым этих идей придерживались, резко отличал фарисеев от апокалиптиков. После своего обращения на пути в Дамаск все радикально изменилось, поскольку Евангелие, которое он благовествовал, «не есть человеческое», ибо он принял его и научился не от человека, но «через откровение Иисуса Христа» (Гал. 1:11–12). Откровение Иисуса Христа стало во главу угла.

В этой связи, нужно сказать, что ап. Павел был, несомненно, знаком с апокалиптической письменностью периода Второго Храма. Однако его нельзя никак назвать апокалиптиком в широком смысле этого слова подобно авторам межзаветной литературы. Можно допустить некоторые литературные и богословские параллели и точки соприкосновения, но мы не в силах проследить точные генеалогии идей. Говорить об апокалиптике как об источнике благовестия ап. Павла некорректно и научно недоказуемо. Зачастую Апостол использует лишь апокалиптическую форму или модель как признаки укорененности его писаний в культуре своего народа и определенной исторической эпохе, но содержание является всецело пересмотренным в христологическом ключе. Можно говорить об апокалиптике в богословии ап. Павла с предельной осторожностью, с одной стороны, допуская несомненные точки соприкосновения в плане литературно-риторическом и богословском, но, с другой стороны, отмечая принципиальные различия в том, что касается исторической и богословской перспектив. В противоположность ожиданию грядущего Мессии в иудейской апокалиптике, Апостол возвещает Христа Спасителя, Который уже пришел. Он веровал, как и нынешние христиане, в то, чего не могли принять многие иудеи в то далекое время: что «Христос умер и воскрес» (1 Фес. 4:14). Ап. Павлу Бог открыл Евангелие Духом Святым (1 Кор. 2:10). Его богословие не является естественным продуктом исторических условий. Он использует современные ему иудейские лингвистические структуры и формы, ибо в позднюю эпоху Второго Храма существовал четкий эсхатологический язык. Для успеха проповеди необходимо было его всячески учитывать. Поэтому библейская наука нуждается в апокалиптике, чтобы лучше понять язык и внешнюю форму богословия св. ап. Павла. Апостол, несомненно, был великой личностью с великим личным опытом. Новые переживания и мысли, которые родились в результате обращения ко Христу, являются более значимыми, чем старая форма, посредством которой они формулировались.

Примером богословской парадигмы из литературы эпохи Второго храма, которая нашла свое отражение в корпусе Павловых посланий, может служить концепция «двух веков», согласно которой нынешний злой век радикально противопоставляется будущему славному веку. Данная концепция в интерпретации Апостола основательно видоизменена и, очевидно, сближает его с определенным течением поздней эпохи Второго Храма, которому идейно принадлежат 3 Езд., 2 Вар. и ранние пласты Мишны. Авторы этих писаний утверждают, что между нынешним злым веком и будущим веком славы лежит ограниченный по времени мессианский век. Этот век представляет собой смешение свойств «двух веков», поэтому идея о строгом разделении и абсолютной несовместимости веков была преодолена уже в поздней

по времени написания и современной ап. Павлу апокалиптике периода Второго Храма. Двойная схема переросла в тройную: настоящий век / мессианский век / будущий век. Промежуточный мессианский век имеет свое самостоятельное положительное значение; он уже предначинает эсхатологическое будущее, хотя и не тождествен грядущему веку. Согласно 3 Езд. 7:30–31, дни Мессии принадлежат формально к настоящему веку, если исходить из теории двух веков, но век Мессии уже дает наслаждение (см. 3 Езд. 7:28) и открывает собой блага будущего века. Это не просто черта на воображаемой линии истории, но полноценный период времени. Своими свойствами он принадлежит к обоим векам. Несмотря на то, что два века остаются существенными для апокалиптического мировоззрения, более позднее поколение авторов данного движения придерживается троичной схемы в результате включения промежуточного мессианского века. Тем не менее, в этих текстах общая парадигма двух веков не отменяется, но лишь уточняется. Эти наблюдения существенны для исследования концепции «двух веков» в богословском наследии ап. Павла. Главной характеристикой мессианского века является смешение, или взаимопроникновение, свойств двух веков: «Ибо это время — конец всему, что тленно, и начало тому, что нетленно» (2 Вар. 74:2). Данное наблюдение позволяет провести параллель с учением ап. Павла о сосуществовании «новой твари» во Христе Иисусе в настоящем «лукавом веке». Возможно, ап. Павел поместил в новозаветный исторический контекст апокалиптическую концепцию временного царства Мессии, понимая его как исторический период между событиями распятия и Воскресения Христа Спасителя и Его Вторым Пришествием. Хотя окончательное завершение нового века принадлежит будущему, для христиан он уже наступил, поскольку Мессия уже пришел, и им уже возможно «вкусить сил будущего века» (Евр. 6:5). Так как апокалиптическое изменение действует только на тех, кто «во Христе», то внешний мир и его жители остаются под властью старого века. Таким образом, новый век скрыт в настоящем веке. У Апостола уже нет резкого противопоставления двух веков. Он заметно смягчил различия между настоящим веком и веком будущим посредством акцента на невидимое присутствие будущего века в веке настоящем. Этим определяется наиболее яркая черта Павловой апокалиптики — ощущение взаимного сообщения века настоящего и века грядущего. «Искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24) преобразование верующих уже началось: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:18). Для апостола мессианский век уже начался. Бытие Церкви как эсхатологической общины спасения полагается между временами. Эта мысль не могла быть выведена непосредственно из межзаветной апокалиптики. Без «откровения Иисуса Христа» (Гал. 1:12) и основополагающего христологического переосмысления данное понимание не было бы возможно. Однако, несмотря на это, нельзя упускать из виду, что последнее откровение эсхатологической эры, по мысли ап. Павла, лежит все-таки в будущем. Ожидаются еще воскресение мертвых, «праведных и неправедных» (Деян. 24:15), переход тварного мира от тления в нетленность (1 Кор. 15:53–54), уничтожение последнего врага — смерти (1 Кор. 15:26) и последний суд.

Апостол является единственным новозаветным автором, в богословии которого апокалиптическая концепция «двух веков» играет важнейшую роль. Павлова тема «двух веков», продолжая предшествующую библейскую и межзаветную традицию, являет при этом свою уникальную черту, которая выражается в христоцентричности. Выраженная в сосредоточенности всех апокалиптических представлений на личности Христа, отмеченная черта является осью Павловой апокалиптической эсхатологии. В то время как чаяния иудейской межзаветной эсхатологии были выражены зачастую абстрактным языком, апокалиптическая надежда Апостола сосредотачивалась на конкретном лице Господа и Спасителя Иисуса Христа. При этом Павлова эсхатологическая надежда представляет собой не только приложение традиционных апокалиптических чаяний к Иисусу Христу, но скорее реинтерпретация этих чаяний в свете Личности Христа Спасителя — Его проповеди, Смерти и Воскресения.

Парадигма «двух веков» послужила удобной формой выражения сотериологической концепции ап. Павла. Он не поместил Христа в известную ему схему «двух веков». Старые модели были христологически пересмотрены, а не наоборот. Мысль Апостола как таковая не противостоит апокалиптике, но он использует её в своих миссионерских целях. Дом его богословия строится из разных материалов, но основание — Камень Иисус Христос (1 Кор. 3:11). Отправной точкой Павловой эсхатологии была не апокалиптика — когда? но христология — Кто?

Другой характерной особенностью богословской мысли ап. Павла является отсутствие пессимизма по отношению к настоящему веку, характерного для современной ему иудейской апокалиптической мысли. В Новом Завете нынешний век уже не может быть лукавым, потому что в нем мы «познали Бога» (Гал. 4:9), участвуем «в наследии святых во свете» (Кол. 1:12) и становимся сынами Божиими (Евр. 12:5–8). Настоящий век как таковой — не зол и не лукав (3 Езд. 6:27), но это — «время благоприятное» и «день спасения» (2 Кор. 6:2). Апокалипсис для ап. Павла не столько грозное свершение, исполненное трагизма, но радостное и ожидаемое «сретение» с Господом (1 Фесс. 4:17).

Эсхатология ап. Павла отмечена своеобразным напряженным отношением между эсхатологией настоящего и эсхатологией будущего. Структура спасения описана посредством двух исключаящих друг друга категорий: «уже» и «еще нет». Будущая надежда связана со спасительными событиями прошлого. Эта уверенность коренится в вере Апостола, что христиане живут «в конце веков» (1 Кор. 10:11) и в «последние дни» (Евр. 1:2). Могущественное вмешательство Бога в прошлом (Жизнь, Смерть и Воскресение Христовы) уже предопределило славный конец. «Начаток Духа» (Рим. 8:23) явился началом эсхатологического спасения. В целом, эсхатология Апостола отличается трезвым реализмом. Он никогда не забывал, что «сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7). Аспект «еще нет» указывает на фактическую немощь и ограниченность человека, тогда как «уже ныне» обращает взгляд на Христа, дающего спасительную надежду.

Ап. Павел не писал богословских трактатов; его богословие имело характер *ad hoc*, отвечая жизненным вопросам каждой основанной им христианской общины. Тем не менее, его богословие можно систематизировать, найдя подходящий критерий. Возможной структурообразующей моделью всего Павлова богословия является эсхатологическая концепция «двух веков». С её помощью можно сгруппировать ряд фундаментальных Павловых антиномий, имеющих апокалиптическое и эсхатологическое значение: «первый Адам» — «второй Адам» (1 Кор. 15:45); «плоть» — «дух» (Рим. 8:1–14; Гал. 5:16–25); раб — сын (наследник) (Рим. 8:15–17; Гал. 3:19–4:7); «ветхий человек» — «новый человек» (Еф. 4:22–24); «древнее» творение — «новая тварь» (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15); «страдание» — «слава» (2 Кор. 4:17). С помощью идеи промежуточной и временной «мессианской эры», объемлющей свойства обоих веков, ап. Павел включает эсхатологическое бытие Церкви в период «между временами». При этом новом взгляде возникает противоречие «уже» — «еще нет». В искупительных деяниях Спасителя и даровании Духа эсхатологическое обновление уже наступило, но остается определенная оговорка, что её всеобъемлющее осуществление ожидается во Втором Пришествии.

Концепция «двух веков» представляется архиважной для изучения культурно-идеологического и социального контекста, в котором писал и мыслил св. ап. Павел. Период между Заветами, когда, казалось, «пресеклось слово Божие в род и род» (Пс. 76:9) — это отнюдь не эпоха безмолвия. Апокрифические и псевдоэпиграфические тексты позволяют нам услышать многие важные и влиятельные голоса, прозвучавшие в эллинистический период. Без этих текстов наши представления об иудействе, внутри которого зародилась Святая Церковь, были бы далеко не полными. Эти голоса показывают разнородность внутри иудейства в период Второго Храма и глубокую укорененность апокалиптической литературы в библейском богословии.

Межзаветная концепция «двух веков» показывает неразрывную связь двух Заветов: Ветхого и Нового. Само деление истории спасения на Ветхий и Новый Заветы глубоко коренится в антиномичной теме «двух веков». Следует отметить, что сами термины «Ветхий» (2 Кор. 3:14; Евр. 8:13) и «Новый» (2 Кор. 3:6; Евр. 8:8, 13) в приложении к Заветам упоминаются в Священном Писании Нового Завета только ап. Павлом. Поэтому концепция «двух веков», как и «двух Заветов», является сугубо библейским учением, а не апокрифическим измышлением. Данное положение доказывается и тем, что она тщательно разработана в 3 Езд., которая помещена в славянской Библии в числе библейских писаний.

Вся жизнь христианина представлена в качестве антиномии «двух веков». Он ведет непрестанную невидимую брань на пересечении веков. В его личности присутствуют начатки каждого из двух веков: первый Адам и с ним плотянность и тленность, и Второй Адам и вместе с Ним — духовность и слава. В этом положении вещей усматриваются основы христианской этики. Христианину уже много дано, но еще больше его ожидает, если он будет проводить свое земное странствование «достойно благовествования Христова» (Флп. 1:27).

### Источники и литература

1. Altizer T. J. The religious foundations of biblical eschatology // *The Journal of Religion*. 1959. Vol. 39 (4). — P. 263–273.
2. Aune D. E. *Apocalypticism, prophecy and magic in Early Christianity: collected essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. — 480 p.
3. Beker J. C. *Paul's apocalyptic Gospel. The coming triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. — 127 p.
4. Black M. The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEng // *Vetus Testamentum*. 1978. Vol. 28 (4). — P. 464–469.
5. Bloch J. *On the apocalyptic in judaism*. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and cognate learning, 1952. — 154 p.
6. Branick V. P. *Apocalyptic Paul?* // *Catholic Biblical Quarterly*. 1985. Vol. 47. — P. 664–675.
7. Caudill E. M. *The two-age doctrine in Paul: a study of Pauline apocalyptic*: Ph.D. thesis / Vanderbilt University. Nashville, 1972. — 376 p.
8. Collins J. J. *Apocalyptic imagination. An introduction to the jewish matrix of Christianity*. NY.: Crossroad, 1984. — 280 p.
9. De Boer M. C. *Paul and apocalyptic eschatology* // *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 1: The origins of apocalypticism in judaism and Christianity / ed. J. J. Collins. NY.; London: Continuum, 2000. — 498 p.
10. De Boer M. C. *Paul, Theologian of God's Apocalypse* // *Interpretation*. 2002. Vol. 56. — P. 21–33.
11. De Boer M. C. *The defeat of death: apocalyptic eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*. Sheffield: Sheffield University Press, 1988. — 260 p.
12. Emmet C. W. *The Fourth Book of Esdras and St. Paul* // *The Expository Times*. 1916. Vol. 27. — P. 551–556.
13. Glasson T. F. *What is apocalyptic?* // *New Testament Studies*. 1980. Vol. 27 (1). — P. 98–105.
14. Gry L. *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*. Paris: P. Geuthner, 1938. — CXXVI, 474 p.
15. Harnisch W. *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4 Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. — 362 s.
16. Keck L. E. *Paul and apocalyptic theology* // *Interpretation*. 1984. Vol. 38 (3). — P. 229–241.
17. Ladd G. E. *The presence of the future. The eschatology of biblical realism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002. — 370 p.

18. *Lewis S.M.* What are they saying about New Testament Apocalyptic? NY.: Paulist Press, 2004. — 107 p.
19. *Matlock R.B.* Unveiling the apocalyptic Paul. Paul's interpreters and the rhetoric of criticism. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. — 361 p.
20. *McNamara M.* Intertestamental literature. Wilmington: Michael Glazier, 1983. — 319 p.
21. *Pitts A.W.* Unity and diversity in Pauline eschatology // Paul: Jew, Greek, and Roman / ed. S. E. Porter. Leiden: Brill, 2008. — 385 p.
22. *Porter F.C.* The place of apocalyptic conceptions in the thought of Paul // Journal of Biblical Literature. 1922. Vol. 41 (1/2). — P. 183–204.
23. *Russell D.S.* The method and message of Jewish apocalyptic: 200 BC–AD 100. Philadelphia: Westminster Press, 1964. — 464 p.
24. *Stuckenbruck L.T.* Overlapping ages at Qumran and «apocalyptic» in Pauline Theology // The Dead Sea Scrolls and Pauline literature / ed. J.-S. Rey. Leiden: Brill, 2014. — P. 309–326.
25. *Thackeray H.S. J.* The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought. London: Macmillan and Co., 1900. — 260 p.
26. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments / ed. J. H. Charlesworth. NY.: Doubleday and Company, inc., 1983. — 995 p.
27. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Doubleday and Company, inc., 1985. — 1056 p.
28. *Volz P.* Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen: Verlag von J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. — 458 s.
29. *Vos G.* The Pauline Eschatology. Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing, 1961. — 384 p.
30. *Wilkinson S.M.* Paul and his relationship to the apocalyptic tradition. An assessment of a neglected dimension: his revelatory experiences: Ph.D. thesis / Fuller theological seminary. Pasadena, 2001. — 370 p.



Т. Е. Аникина

## БИБЛЕЙСКИЕ ЗНАЧЕНИЯ СЛОВ В СОВРЕМЕННОМ ЯЗЫКОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ

До того времени, как Россия стала «страной массового атеизма», русский человек жил в языковом пространстве, включавшем в себя библейскую составляющую. Закон Божий изучали в школах. Библейские значения слов были понятны носителю русского языка, каких бы религиозно-философских взглядов он не придерживался, пусть даже и атеистических. Так продолжалось и какое время после революции, пока оторванность от церковного пространства не привела к исчезновению из сознания носителей языка библейских значений слов. В «Поэме горы» Марина Цветаева пишет:

Дочь, ребенка расти внебрачного!  
Сын, цыганкам себя страви!  
Да не будет вам места злачного,  
Телеса, на моей крови!  
Тверже камня краеугольного,  
Клятвой смертника на одре:  
– Да не будет вам счастья дальнего,  
Муравьи, на моей горе!<sup>1</sup>

Для современного человека *злачное место* — это *Место, где безудержно развлекаются, кутят, играют в азартные игры*. Именно такое значение словосочетания как первое и приводит «Фразеологический словарь русского литературного языка», изданной Академией Наук в 1995 году. С таким пониманием слова смысл стихотворения сильно искажается. Библейское значение оборота *место злачное* в настоящее время недоступно массовому языковому сознанию. Несмотря на то, что тот же словарь фиксирует и второе значение, имеющее помету *устаревшее*: *Место, где можно благополучно и обеспеченно жить без труда, забот и хлопот*<sup>2</sup>. Библейское значение оборота *место злачно*, т. е. Рая, секуляризировалось и стало звучать так, как оно зафиксировано в словаре. Мы видим, что библейское значение слова не исчезло из языка, не исчезло оно из словарей, получив словарную помету *устаревшее*. Данный пример не единичен. С уверенностью можно сказать, что библейские значения продолжают попадать в толковые словари, снабжаясь разнообразными пометами: *устаревшее, поэтическое, возвышенное* и т. д. и, повинувшись лексикографическим законам, располагаются ближе к концу словарной статьи. А вот рядовые носители русского языка перестают их распознавать или, распознавая, путают их значения.

Проще всего дело обстоит с библеизмами. Под библеизмами принято понимать слова и выражения, почерпнутые из Библии. Чаще всего, это фразеологизмы, афоризмы и имена собственные, а также отдельные слова, встречающиеся в текстах Священного Писания, которые в современном русском языке, как правило, имеют

Татьяна Евгеньевна Аникина — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры славянской филологии Санкт-Петербургского государственного университета.

<sup>1</sup> Цветаева М. — URL: [www.tsvetayeva.com/big\\_poems/po\\_poema\\_gor](http://www.tsvetayeva.com/big_poems/po_poema_gor)

<sup>2</sup> Фразеологический словарь русского литературного языка. С. 374.

переносное, значение<sup>3</sup>. Е. М. Верещагин считает библеизмами «отдельные слова... устойчивые словосочетания, целые выражения и даже фразы, восходящие по своему происхождению к Библии, которые или заимствованы из Библии, или подверглись семантическому воздействию библейских текстов, в том числе не ассоциируемые с ней в современном языковом сознании»<sup>4</sup>.

Наверное, самый распространенный пример библеизма — выражение *нести свой крест*, — имеющее в современном русском языке переносное значение *терпеливо переносить испытания, страдания, выпавшие кому-н. на долю*. Приведем пример из Малого Академического Словаря русского языка: *Да какой бы он ни был, — нельзя бросать мужа. Надо нести свой крест. Л. Толстой, Живой труп*<sup>5</sup>.

Однако библеизмы могут сохранять и прямое значение, являясь, как теперь принято говорить, *атрибутами прецедентных ситуаций*, т. е. прямо указывать на фрагменты текстов Священного Писания или Предания. Примером тому может служить слово *скиния*. Как правило, в словарях это слово имеет помету *церковное*, тем самым подтверждается его библейское значение.

Приведу фрагмент стихотворения Осипа Мандельштама «Бетховен»:

*О, величавой жертвы пламя!  
Полнеба охватил костер,-  
И царской скинии над нами  
Разодран шелковый шатер.  
И в промежутке воспаленном,  
Где мы не видим ничего,  
Ты указал в чертоге тронном  
На белой славы торжество!*<sup>6</sup>

В художественном тексте, в контексте творчества О. Мандельштама, библеизм *скиния* может быть определен как *храм Господа, дающего гению божественный дар творчества*. Но это у Мандельштама, носителя старой культуры. А как воспринимает данный библеизм современный носитель русского языка? Язык СМИ быстрее всего отражает процессы, происходящие в языке. Слово *скиния* встречается и текстах СМИ. «*Но и такая, ослепительная красота ... — не смертельна Она как святылище, скиния завета, обложенная чистым золотом, иначе ТАЙНА туда просто не войдет, встречи человека с облаком, с огнем ли не будет. [10: Васильева Светлана. Вернется ли ласточка? (два этюда о литературе и театре) // «Октябрь», 2003]*»<sup>7</sup>

С течением лет очевидность библейского контекста в массовом сознании носителей русского языка стерлась. *Скиния*<sup>8</sup> продолжала обозначать храм, однако момент связи с именем Божиим, волей Господа был забыт.

В СМИ, являясь частью метафоры, библеизм сохранил значение *святылище, храм, святая святых*. Сохранить это значение слову помогает сочетаемость *скиния завета*, прямо указывающая на Священное Писание, а также и весь контекст фрагмента. На особенности контекстов, вводящих библеизмы в СМИ, обратила внимание Г. А. Лилич: «Длительная история употребления библеизмов в русском языке сопровождалась также распространением и закреплением в письменности определенных типов контекстных связей библеизмов с другими элементами текста. Предметом

<sup>3</sup> Листратова-Правда Ю. Т. С. 124.

<sup>4</sup> Верещагин Е. М. С. 97.

<sup>5</sup> Там же

<sup>6</sup> Мандельштам О. — URL:rvb.ru

<sup>7</sup> www.ruscorpora.ru

<sup>8</sup> скиния ж. 1) Походный переносный храм, который — по библейскому сказанию — был у древних евреев до постройки храма в Иерусалиме. 2) устар. Священное место. ...Толковый словарь Т. Ф. Ефремовой.

наших наблюдений стали контексты, которые мы назвали — в соответствии с их функцией — «контекстами, вводящими библеизмы». Речь идет о контекстах, содержащих некоторую информацию об употребляемом библеизме, — прежде всего, указание на его источник, оценку ситуации, по отношению к которой применен библеизм и т. п.»<sup>9</sup>.

Лексика фрагмента: *святителище; скиния завета, обложенная чистым золотом; тайна; встреча человека с облаком, с огнем*, — указывает то, что ситуация, к которой применен библеизм, связана с чем-то возвышенным, должном вызывать священный трепет — речь идет о чем-то святом, о каком-то святителище. Таким образом, для того, чтобы распознать библеизм, современному носителю русского языка нужен специальный «контекст, вводящий библеизм», иначе существует опасность, что библеизм не будет распознан.

Обратимся к другой группе слов, развивших наряду с «библейским» и иные, пусть и поэтические значения. Например, слово **твердь**.

**Твердь** — 1. (обычно в сочетании со словом «небесная») *небесный свод, небо*, но у слова есть и второе значение 2. *устар. и trad.-поэтич. Твердая поверхность земли, земля вообще*.

Библеизм **твердь** соотносит нас с Книгой Бытия, со вторым днем творения, с моментом создания неба и, таким образом, становится атрибутом «сотворения мира». Это значение зафиксировано в словарях современного русского языка как первое. Именно в этом значении и употребляет слово **твердь** О. Мандельштам.

*Скудный луч холодной мерю,  
Сеет свет в сыром лесу.  
Я печаль как птицу серую,  
В сердце медленно несусь.*

*Что мне делать с птицей раненой?  
Твердь умолкла, умерла.  
С колокольни отуманенной  
Кто-то снял колокола*<sup>10</sup>

Такое же значение слова находим в СМИ: «Световыми лучами трудно управлять. Другое дело — капли света! Так существуют ли они? Свет рассекает **твердь**. Еще в конце шестидесятых годов стало известно, что лазерный луч может само фокусироваться. [10: Наперегонки со светом // «Знание-сила», № 8, 2003]»<sup>11</sup>.

Однако гораздо чаще на страницах газет и журналов слово **твердь** встречается в своем втором значении *твердая поверхность земли, земля вообще*: «Лопата или лебедка, конечно, помогут выбраться на **твердь**, но только если до нее десяток-другой метров. [10: Владимир Арбузов. Цепная реакция // «За рулем», 2004]»<sup>12</sup>

Для того чтобы не было путаницы, язык стал снабжать слово **твердь** определением **земная** или **небесная**.

Интересно отметить, что если Малый академический словарь дает сочетаемость **небесная твердь**, то СМИ фиксируют обратный случай — словосочетание **земная твердь**: «Несмотря на нелепые вымыслы и смехотворные небылицы о Генералиссимусе И. В. Сталине, правда о его жизни, о его деяниях пробивается к свету, как зеленая трава сквозь **земную твердь**, укатанную асфальтовым катком. [10: Наша сила в правде // «Молния», 2001.07.1]»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Лилич Г. А. — URL: [www.balkan.rusistik](http://www.balkan.rusistik)

<sup>10</sup> Мандельштам О. — URL: [rvb.ru](http://rvb.ru)

<sup>11</sup> [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)

<sup>12</sup> [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)

<sup>13</sup> [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)

Следует заметить, что эти значения все равно иной раз путаются в сознании: « Ибо, как бы ни рвался домой Робинзон, в жизни его не было ничего лучше тех двадцати восьми лет, что он провел на острове, куда случай забросил его и который он вынужден был полюбить. <...> он в восторге воспеваешь проникновенную хвалу острову, который предстает перед нами *то развернутой цитатой из книги Бытия как **твердь** среди вод, то как земной прообраз Рая, то как метафора полной независимости и абсолютной свободы человека.* [10: Василий Голованов. Остров, или оправдание бессмысленных путешествий (2002)]<sup>14</sup>.

«Контексты, вводящие библеизм», не оказываются лишними и в данном случае, случае, когда два значения не твердо разграничиваются в сознании: « *Сейчас, например, по правилам надо было бы вывести крупными буквами в центре страницы «День второй» и начать рассказ о типичном втором дне: там, **твердь** посреди воды, увидел, что это хорошо, назвал **твердь** небом, в небе опять же «Аэрофлот» летает. Ну, хорошо, даже если и не так глобально, то по крайней мере дебюты, жертвы, эндишпили, первые лидеры и т. п.* [10: Максим Ноткин. Жемчужины золотого зала // «64 — ахматное обзрение», 2004]»<sup>15</sup>.

Обратимся к третьей группе примеров — к «скрытым» библеизмам, словам, имеющим, а скорее, имевшим библейское значение, которое сейчас забыто рядовыми носителями русского языка, не ассоциируется с Библией в современном языковом сознании. В качестве примера обратимся к слову *лес*.

*Лес* определяется как *пространство, заросшее деревьями*<sup>16</sup>. Однако, если мы вспомним знаменитое начало «Божественной комедии»: «*Земную жизнь, пройдя до половины, я очутился в сумрачном **лесу***»<sup>17</sup>, — нам станет ясно, что не *пространство, заросшее деревьями* пугает великого Данте. Слово *лес* имеет и библейское значение. По данным «Библейской энциклопедии» *лес* — символ *гордости, надменности, подвергающих гибели, истреблению*<sup>18</sup>. «*И будет, когда Господь совершит все Свое дело на горе Сионе и в Иерусалиме, скажет: посмотрю на успех надменного сердца царя Ассирийского и на тщеславие высоко поднятых глаз его...и славный **лес** его и сад его, от души до тела, истребит*» (Ис. 10:12-18).

Герой «Божественной комедии» понял, что он находится на неверном жизненном пути, не могущем привести его к спасению. Знаменитый переводчик «Божественной комедии», человек старой культуры, Михаил Лозинский выбрал для перевода слово «лес».

Что интересно, СМИ отразило библейское значение слова. Пример из интервью с композитором Севером: «*Святослав Владимирович. Название «Лихолесье» понимается как злоеущий лес. Чем для Вас является зло? Можно ли понимать так / что Вы своим творчеством распространяете зло или это заблуждение? Север.* [10: Интервью с композитором Севером // (2005.04.01)]<sup>19</sup>». И далее: «*Название же следует понимать не дословно / а скорее ассоциативно / поэтически / **лес пугающий** / но в тоже время **притягивающий и зовущий** / лес / **хранящий Тайну**. Не думаю / что следует воспринимать Лихолесье как нечто несущее зло / хотя / некоторое количество злоеущих ноток / несомненно / присутствует. Святослав Владимирович.* [10: Интервью с композитором Севером // (2005.04.01)]»<sup>20</sup>.

В данном примере *лес*, снабженный, кстати, эпитетами *злоеущий, пугающий, притягивающий и зовущий*, — понимается в контексте понятий *добра и зла*.

<sup>14</sup> www.ruscopora.ru

<sup>15</sup> www.ruscopora.ru

<sup>16</sup> Толковый словарь русского языка под ред. Ушакова Д. Н. Т. 2. С. 47.

<sup>17</sup> Данте А. — URL: www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=629

<sup>18</sup> Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия. С. 440

<sup>19</sup> www.ruscopora.ru

<sup>20</sup> www.ruscopora.ru

В художественных текстах библейское значение слова не забылось. Еще раз вспомним О. Мандельштама и первые строки стихотворения «Скудный луч холодной мерою...»:

*Скудный луч холодной мерою,  
Сеет свет в сыром лесу.  
Я печаль как птицу серую,  
В сердце медленно несу.*

*Что мне делать с птицей раненой?  
Твердь умолкла, умерла.  
С колокольни туманенной  
Кто-то снял колокола*

*И стоит осиротелая  
И немая вышина,  
Как пустая башня белая,  
Где туман и тишина...*

*Утро, нежностью бездонное,  
Полуявь и полусон -  
Забутьё неутолённое -  
Дум туманный перезвон...<sup>21</sup>*

Конечно, в первую очередь, автор рисуется зрительную картину холодного раннего сырого утра в лесу, когда еще только-только начинает светать. Последнюю ассоциацию рождает строки о раненой птице. Однако такое восприятие стихотворения обедняет его смысл. Знание библеизмов позволяет проникнуть в его подтекст, глубже постичь замысел автора. В стихотворении речь идет об утрате духовности из-за заземленности помыслов человека, и надежде на духовное возрождение. Кстати, такие размышления лирического героя, вполне, соответствуют магистральной линии развития русской поэзии начала XX века.

СМИ отражает процессы, происходящие в современном языке и в языковом сознании носителя языка. Библейские значения слов готовы вернуться в русский язык. И то, что не все мы и не всегда можем их распознать — наша вина. Дело не в языке, а в народе, говорящем на этом языке. Отсутствие религиозной культуры, оторванность от библейских текстов не позволяет рядовому русскому языку распознать библейское значение. Они из языка не уходили, а продолжали существовать в виде устаревших поэтических значений, они переместились из ближайших значений в дальнейшие, и только некоторые из нас в состоянии их узнать. «Ближайшее значение слова народно, между тем дальнейшее, у каждого различное по качеству и количеству элементов, — лично», писал в свое время А. А. Потебня. К сожалению, в современном языковом сознании библейские значения слов перестали быть народными, а стали личными. И должно пройти немало времени, до их возвращения.

---

<sup>21</sup> Мандельштам О. — URL: rvb.ru

## Источники и литература

1. Библия: Книги Священного Писания. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1976.
2. *Верещагин Е. М.* Библейская стихия русского языка: сборник научных статей. М., 1993. С. 90-98.
3. Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия. М., 1891. Репринтное издание. М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1990.
4. *Лилич Г.* Библейзмы в современной российской прессе (преобразование контекстных связей) . – URL: [www.balkan.rusistik](http://www.balkan.rusistik) (обращение 29.10.2017).
5. *Листратова-Правда Ю. Т.* Иноязычные вкрапления-библейзмы в русской литературной речи XIX-XX вв. // Вестник ВГУ. Серия 1. Гуманитарные науки. 2001. № 1. С. 119-139.
6. *Мандельштам О.* – URL: [rvb.ru](http://rvb.ru) (обращение 29.10.2017).
7. *Прядко П. П.* Библейская лексика на страницах современных СМИ – URL: <http://articles.excelion.ru/science/literatura/soch/7299.html>(обращение 29.10.2017).
8. Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1940.
9. Фразеологический словарь русского литературного языка. М.: РАН, 1995. Т. 1.
10. *Цветева М.* – URL:[www.tsvetayeva.com/big\\_poems/po\\_poema\\_go\\_r](http://www.tsvetayeva.com/big_poems/po_poema_go_r)(обращение 29.10.2017).
11. [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru) (обращение 29.10.2017).

Б. А. Тихомиров

## ИМЯ ЦАРЯ «ИЕХОНИИ» В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ: ВЕРСИИ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ И СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА

Тема «имени» (как такового) является органичной для Священного Писания в силу значимости имени в мирозерцании древнего человека. Воспринимаемое в качестве полноценного выражения сущности его носителя имя играет ключевую роль в выстраивании отношений с Богом, связях между людьми, в субъектно-объектной коммуникации. Принципиально, что данная тематика имени заявляется уже в одном из первых библейских текстов, истории наречения Адамом имен животных (Быт 2:18–20). Тема имен Божиих — важнейшая в богопознании и библейском богословии. Она не оставляет философскую, богословскую, лингвистическую мысль человечества на протяжении тысячелетий, заставляя обращаться к ней снова и снова, как к несущей в себе некую неизреченную тайну зарождения и становления человеческого сознания.

Важную функциональную роль в Священном Писании играют собственные имена персонажей. Имя является исходным указателем в жизненном пути, поисках его смыслов, определяющим знаком судьбы человека. У многих библейских деятелей несколько имен, что является отдельной проблемой для экзегетики. Не каждое имя удастся уверенно расшифровать. Все это создает немало проблем и для переводов Библии, как в транскрибировании имен на язык перевода, так и в связи с утратой смыслового значения. Здесь трудно находить однозначные, всеобъемлющие и всегда приемлемые решения. Непростая ситуация возникает и с именем царя Иехонии, особенности перевода имени которого создают определенные проблемы в его передаче как в древних переводах, так и в отечественной библейской традиции.

История Иехонии представлена в 4 книге Царств (24:6–16; 25:27–30) и 2 Паралипоменон (36:9–10), его имя поминается в нескольких ветхозаветных книгах (1 Цар 3:16, 17; Есф 2:6; Иер 22:24, 28; 24:1; 27:20; 28:4; 29:2; 37:1; 52:31; Иез 1:2), оно фигурирует в родословии Иисуса Христа в первом Евангелии (Мф 1:11, 12). Иехония был сыном царя Иоакима, сыгравшего крайне негативную роль в судьбе Иудейского царства. Иоаким (609–597) был ставленником фараона Нехо II (в СП — Нехао), а Иудея с 609 по 605 год до Р. Х. находилась вассальной зависимости от Египта. После разгрома египетского гарнизона под Кархемишем в 605 году до Р. Х. вавилонским войском под командованием Навуходоносора власть над территорией всего Ближнего Востока перешла от Египта к Вавилону, и Иоаким стал данником вавилонского царя (4 Цар 24:7). Через «три года», видимо, после неудачного похода Навуходоносора на Египет в 602–601 году до Р. Х. и в надежде на помощь Египта, Иоаким прекратил выплату дани (4 Цар 24:1), что стало причиной первого похода вавилонского войска на Иудею и взятия Иерусалима в 597 году до Р. Х. Сам Иоаким скончался еще до вторжения вавилонских войск (4 Цар 24:6). Тяжелые, но еще не катастрофические последствия этого вторжения Навуходоносора вылились для Иудеи в пленение в качестве заложника и переселении в Вавилонию царя Иехонии, три месяца находившегося на престоле Давида. С ним в плен пошли десять тысяч (видимо, в условном значении «множества») представителей знати, воинов и ремесленников Иерусалима (4 Цар 24:14; согласно Иер 52:28 выселено были три тысячи двадцать три иудея — более вероятная

*Борис Алексеевич Тихомиров* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

цифра). Драгоценности царского дома и Храма также были вывезены в Вавилон. Ставленник Вавилона Седекия (597–587), приходившийся Иехонии дядей, как свидетельствуют обнаруженные археологами записи того времени, изначально не был полновластным царем, но, по сути, лишь местоблюстителем престола при находившемся в Вавилоне Иехонии<sup>1</sup>, что позволяет говорить о Иехонии как последнем легитимном монархе Иудейского царства. В XX веке были найдены расходные документы на содержание пленников при Вавилонском дворце. В табличке по отпуску зерна и масла, датируемой 592 годом до Р. Х., значится имя Иехонии<sup>2</sup>. Надо полагать, что в это время он, как и другие заложники, жил в неплохих бытовых условиях и пользовался на территории Вавилона относительной свободой. По всей видимости, после нарушения Седекией союзного договора и последовавшей осады Иерусалима Иехония подвергся заточению. В 560 году до Р. Х. после смерти Навуходоносора Иехония был выпущен из темницы (4 Цар 25:27–30 // Иер 52:31–34). Сам факт его освобождения может свидетельствовать о том, что к этому времени у иудеев появились возможности влиять на положение дел при царском дворе Вавилона.

В МТ имя «Иехонии» представлено в двух формах и нескольких вариациях: 1) יְחֹנָיִן / yəḥōyāqīn, «Йеойахин», (4 Цар 24:6, 8, 12, 15; 25:27; 2 Пар 36:8, 9; Иер 52:31) и усеченном виде – יְחֹנָי / yōyāqīn, «Йойахин» (Иез 1:2); 2) יְחֹנָיָהּ / yəḥōnəyāy, «Йехонйау» (Иер 24:1) и его усеченных производных – יְחֹנָיָהּ / yəḥōnəyā, «Йехония» (Иер 27:20; 28:4; 29:2; 1 Пар 3:16, 17; Есф 2:6) и יְחֹנָיָהּ / yəḥōnəyāy, «Конйау» (Иер 22:24, 28; 37:1). Оба имени образованы от одного корня и, как содержащие часть личного имени Божьего, Священной тетраграммы, yhwḥ, являются теофорными. Их значение можно передать, как «Господь/ Яхве основал или утвердил». Первое имя рассматривают как данное при интронизации.

В LXX перевод имени «Иехонии» имеет следующие важные особенности. Вариант имени יְחֹנָיִן / yəḥōyāqīn, «Йеойахин» переводится также, как и имя его отца, царя Иоакима («Йеойахин» близко по звучанию с יְחֹנָיָהּ / yəḥōyāqīm, «Йеойахим» — 4 Цар 24:6) — **Ἰωακίμ**. Получается «Иоаким», сын «Иоакима». Такой перевод в 4 Цар 24:6, 8, 12, 15; 25:27; Иер 44:1(=37:1)<sup>3</sup>; 52:31; Иез 1:2. В остальных случаях перевод LXX дает — **Ἰεχονίας** (1 Пар 3:16, 17; 2 Пар 36:8, 9; Иер 22:24, 28; 24:1; 34:20(=27:20); 35:4(=28:4); 36:2(=29:2)). В тексте Есф 2:6 LXX «Иехония» не упомянут.

Вулгата при передаче имени «Иехония» использует две формы, стараясь следовать еврейскому тексту: יְחֹנָיִן / yəḥōyāqīn, «Йеойахин» — **Ioiachin** (4 Цар 24:6, 8, 12, 15; 25:27), вариант написания — **Ioachin** (2 Пар 36:8, 9; Иез 1:2); יְחֹנָיָהּ / yəḥōnəyā, «Йехония» — **Iechonia** (1 Пар 3:16, 17; Есф 2:6; Иер 22:24, 28; 24:1; 27:20; 28:4; 29:2; 37:1). За исключением Иер 52:31, где יְחֹנָיָהּ / yəḥōyāqīn, «Йеойахин» передано в согласии с LXX также как имя его отца — **Ioachim**.

Славянский перевод практически везде дает вариант имени «**іѣхоніа**». Как исключения: «**іѡахінь**» (4 Цар 25:27) и «**іѡакімъ**» (Иер 52:31; Иез 1:2).

СП в вопросе передачи имени «Иехония» следует за славянской Библией, везде ставя «**Иехония**» и оставляя «**Иоаким**» в Иер 52:31; Иез 1:2.

Как видно, свои особенности и непоследовательность в передаче имени «Иехонии» есть и в LXX, и в Вулгате. Собственно, древние переводы демонстрируют тенденцию ухода от задачи передать все вариации имен. Естественные трудности воспроизведения адекватного звучания имени на языке перевода, неизбежная утрата его смыслового значения, по сути, снимают необходимость следовать букве.

К любопытным выводам позволяют прийти наблюдения над славянским переводом. Славянская Библия всегда ассоциируется с переводом LXX. Так, работа по изданию Елизаветинской Библии 1751 года была призвана, в том числе, привести славянский текст в соответствие греческому. Однако в передаче имени последнего

<sup>1</sup> Райт. Дж. Э. С. 273.

<sup>2</sup> Там же. С. 272.

<sup>3</sup> Поскольку порядок текста Книги Иеремии в LXX, начиная с Иер 25:13 и до Иер 51 включительно, отличается от МТ, в докладе указывается соответствие LXX и МТ по главам и стихам.



иудейского царя славянский перевод демонстрирует почти полную автономность от перевода Семидесяти, как в выборе варианта имени, так и в передаче. Не «іоакі́мъ», но «іѣхоніа», не Ἰεχονίας, но ἰεχονία». В самом выборе варианта транскрибирования, «іѣхоніа», естественно предположить роль Вульгаты, послужившей образцом еще для Геннадиевской Библии 1499 года. Зависимость от LXX сохраняется только в двух местах: Иер 52:31 и Иез 1:2, где в славянской Библии читается имя «іоакі́мъ». Анализ использования перевода имени «Иехония» в славянской Библии позволяет понять принципы, которым следовали переводчики в этом вопросе, и сделать определенные выводы. Перевод уходит от изначальной многовариантности имени в оригинальном тексте, ставя единообразие своим главным и естественным приоритетом. Таким образом, удается избежать двусмысленности в передаче событийной канвы. Текст становится более ясным, хотя это и происходит за счет его редуцирования. С большой степенью вероятности можно объяснить и выбор в пользу формы «Иехония». Он легко объясним использованием именно этой формы в родословии Господа Иисуса Христа в Евангелии от Матфея — Ἰεχονίας, которую славянский перевод передает как іѣхоніа (Мф 1:11, 12).

Своеобразна и ситуация в случае СП. Как известно, СП декларируя свою приверженность еврейскому тексту, все-таки во многом оказался зависимым от перевода LXX. В значительной степени переводческие решения определялись стремлением сохранить общность со славянской Библией. Еще до окончания работы над СП проф. И. А. Чистович так характеризовал метод работы переводчиков: «Нельзя не сознаться, что эта система перевода, имея свои бесспорные достоинства, имеет также свои неудобства. Прежде всего она весьма неопределенная и не поддается каким-либо точно определенным правилам. Смещение и, так сказать, слияние двух текстов с предпочтением в одном случае еврейского, в другом греческого, и было и всегда останется делом произвола переводчиков, и нет никаких средств положить границы этому произволу»<sup>4</sup>. В передаче имени «Иехонии» СП практически полностью следует за славянской Библией, несмотря на ее отличие в этом вопросе и от МТ, и от LXX, и от Вульгаты. Но если выбор в пользу одного имени в принципе оправдан, абсолютно неоправданным становится оставление имени «Иоаким» в Иер 52:31 и Иез 1:2. Для читателей СП (также и славянской Библии) это имя царя Иоакима, отца царя Иехонии. Получается, что после смерти Навуходоносора «из темничного дома» был освобожден царь Иоаким (Иер 52:31) (ср. 4 Цар 25:27–30), а Иезекииль был призван к пророческому служению в Вавилоне в «пятый год от пленения царя Иоакима» (Иез 1:2). Перевод становится темным, а история совершенно непрозрачной, требующей отдельного разбирательства. Ситуация оказывается неприемлемой и для славянского перевода, и для СП. Но если в случае славянского перевода еще можно найти свои извинительные оправдания — формально он в данных пассажах следует вариантам LXX, то есть выбранному тексту оригинала, то для перевода конца XIX столетия данный выбор является абсолютно непростительным. У СП иная декларируемая основа, МТ, ситуация с именами понятная, так что ее единственно можно объяснить невнимательностью. Это явные огрехи перевода. Однако эта очевидная ошибка повторяется во всех изданиях СП, осуществленных Святейшим синодом, Московской патриархией, а также сделанных в рамках инославных христианских конфессий.

---

<sup>4</sup> Чистович И. А. С. 339.

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М. : Издание Московской Патриархии, 2013.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель. 1989.
3. Библия сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета (Библия на церковнославянском языке). М., 2010.
4. Первые и Последние пророки. Йерушалаим, 5738 (1978).
5. Biblia Hebraica. Stuttgartensia. Stuttgart, 2015.
6. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 2006.
7. Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart, 1994.
8. Novum testamentum graece. Ed. XXVI. Nestle-Aland. Stuttgart, 1979.
9. Райт. Дж. Э. Библейская археология. СПб., 2003.
10. Солярский П., прот. Опыт библейского словаря собственных имен. Т. 2. СПб., 1881.
11. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873, 1899; М., 1997.
12. Э. С. П. Иехония // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2009. С. 513–514.

Священник Александр Зиновкин

## СКРИПТУРАЛИЗАЦИЯ ДРЕВНИХ ИУДЕЙСКИХ МОЛИТВ В ПЕРИОД ВТОРОГО ХРАМА

Дошедшие до нас древние иудейские молитвы, составленные в период Второго Храма, представлены не только в библейской, апокрифической и кумранской литературе этого периода, но и во многих произведениях (иудейских и христианских) первого тысячелетия по Рождестве Христовом. Известные нам молитвы этого периода были составлены в большинстве своем на древнееврейском языке, то есть на языке Писания и храмового богослужения. Кроме того, в этих молитвах отчетливо прослеживается лексико-тематическая связь с более ранней библейской литературой.

Рассмотрим молитвы, представленные в Дан 9, Неем 9 и 1 Езд 9. Они дают нам возможность понять тот метод, согласно которому новый текст должен был отражать связь с ранними Писаниями.

### Термин «скриптурализация»

Молитвы, которые нам известны из Библии, являются «спонтанными», то есть они не имеют строго стандартизированной формы, регулярно повторяющейся в течение богослужебного годового, недельного или суточного круга<sup>1</sup>. Было отмечено, что в послевоенный период иудейские писатели имели обычай при составлении молитв «to look backward and include references to Scripture» («обращаться вспять и ссылаться на Писание»)<sup>2</sup>. В 1999 году Дж. Ньюман обозначила этот «механизм» термином «скриптурализация» («scripturalization»; от лат. *Scriptur* — писание)<sup>3</sup>, который предполагает «use of scriptural words, phrases, and interpretations»<sup>4</sup> («использование библейских слов, фраз и толкований») при составлении новых произведений, в частности литургических. Как отмечает тот же исследователь, ранние тексты Писания вместе с устной традицией, современной автору произведения, являются своего рода «as compost to fertilize the new soil and encourage new growth» («удобрением для оплодотворения новой почвы и вызреванию нового растения»)<sup>5</sup>.

Термин «скриптурализация» стал впоследствии употребляться не только в отношении библейских молитв (послевоенного периода), но также и при исследовании кумранских, раввинистических и иудео-христианских молитв. Согласно Дж. Кугелю, метод скриптурализации предполагает наличие в тексте молитв следующих пяти закономерных особенностей<sup>6</sup>:

1) В происходящих современных событиях автор видит повторение древней библейской истории. Он верит, что Бог поможет Своему богоизбранному народу, как и прежде это делал.

2) Автор вспоминает предков своего народа, прославившихся добродетелями, чтобы современный ему народ следовал их путям.

---

Священник Александр Юрьевич Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, доцент кафедры Древних языков СПбДА.

<sup>1</sup> Зиновкин А., *свящ.* С. 59.

<sup>2</sup> Kugel J. L. P. 2.

<sup>3</sup> Newman J. H. *Praying by the Book*. P. 11; Idem. *The Scripturalization of the Prayer*. P. 7.

<sup>4</sup> Ibid. P. 24.

<sup>5</sup> Ibid. P. 24.

<sup>6</sup> Kugel J. L. P. 3.

3) В молитве используются те же «убедительные» слова прошений, что и в древних молитвах.

4) Молитва должна, по возможности, содержать установленный Богом ангельский лексикон.

5) Обращение к Богу должно соответствовать высокому стилю общения богоизбранного народа.

К вышесказанному можно добавить еще одну особенность скриптурализации, которая также нередко встречается в древних иудейских молитвах:

6) Использование стилизованного обращения к Богу, то есть в молитве наблюдается намеренное подражание характерным чертам стиля древнего обращения. Чаще всего Бог имеет в новом тексте одни и те же атрибуты, что и в древнем библейском тексте.

Таким образом, с помощью метода скриптурализации создается новый текст, в котором используемые библейские слова и выражения из более ранних Писаний (т. н. «библейзмы») истолковываются в соответствии с устной традицией, в которой живет автор и современный ему народ. Взятые из Писания слово располагается в тексте с новыми словами, которые в общине имеют определенную смысловую нагрузку, характерную для конкретного исторического отрезка времени. Так устанавливается связь между прошлым и настоящим, а также происходит переосмысление древней истории, реалии которой отличаются от тех, в которых живут дети своих предков. Итак, основными компонентами скриптурализации являются, с одной стороны, форма, взятая автором из более раннего текста, с другой стороны, устная традиция периода, к которой относится и которую фиксирует автор.

### Молитва Дан 9:4-19

Покаянная молитва Даниила, инспирированная текстом Иер 25:11-14; 29:10, наполнена словами и выражениями из различных библейских книг, в частности из книг Левит, Второзакония, 3 Царств, Иеремии и Иезекииля. Межтекстовая связь отчетливо прослеживается в Дан 9:11 и 13, где встречается одно и то же выражение כְּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה «написано в законе Моисея». Дан 9:15 является аллюзией на исход евреев из Египта (см. Исх 13:9,14,16; Втор 7:8). Следовало бы согласиться с утверждением П. Вентера, согласно которому «Даниил читает the inscripturated tradition» (записанную традицию)<sup>7</sup>. Иными словами, в молитве Даниила отражены ставшие уже традиционными библейские темы, записанные в סְפָרִים «книгах» (см. Дан 9:2).

Молитва начинается с обращения к Богу, который называется различными именами: הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֶׁמֶר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי מִצְוָתָיו «Бог великий и страшный, хранящий завет и милость к любящим Его и хранящим заповеди Его» (Дан 9:4). Это выражение повторяется в Неем 1:5. Итак, мы имеем дело со стилизованным обращением, своими корнями уходящим в традицию, изложенную в книге Второзакония. Так, во Втор 7 эти атрибуты употреблены в том же контексте, что и в книге Даниила:

הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֶׁמֶר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי מִצְוָתָיו Бог великий и страшный, хранящий завет и милость с любящими Его и хранящими заповеди Его	Дан 9:4/ Неем 1:5
הָאֵל הַנֶּאֱמָן שֶׁמֶר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי מִצְוָתוֹ לְאַלְפֵי דוֹר Бог верный, хранящий завет и милость с любящими Его и хранящими заповеди его до тысячи родов	Втор 7:9

<sup>7</sup> Venter P. M. P. 37.

וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם ГОСПОДЬ, Бог твой, <b>будет хранить завет и милость к тебе</b> , как Он клялся отцам твоим	Втор 7:12
--	-----------

וְהָיָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא ГОСПОДЬ, Бог твой, среди тебя, <b>Бог великий и страшный</b>	Втор 7:21
---	-----------

Особое внимание заслуживает текстуальная связь между Дан 9:4 и Втор 7:9. Текст обоих пассажей (особенно окончание последнего לְאֵלֶיךָ דוֹר «до тысячи родов») имеет очевидную связь с Исх 20:6 и Исх 34:6-7<sup>8</sup>. Следовательно, в Дан 9:4 отражена «the inscripturated tradition» (ср. также 3 Цар 8:23/ 2 Пар 6:14; Иер 32:18; Неем 9:32). Вполне вероятно, что эта традиция должна была иметь прямое отношение к литургии. Это предположение вытекает из литургической молитвы Соломона, которая начинается аналогичным стилизованным обращением к Богу:

יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵין־כְּמוֹךָ אֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתַּחַת שְׁמֵר הַבְּרִית הַחֶסֶד לְעַבְדֶיךָ הַהֵלְכִים לְפָנֶיךָ כְּכֹל־לִבָּם

«ГОСПОДИ, Боже Израилев! нет подобного Тебе Бога на небе вверху и на земле внизу; **Ты хранишь завет и милость** с рабами Твоими, ходящими перед Тобою всем сердцем своим» (3 Цар 8:23/2 Пар 6:14)

Таким образом, с помощью скриптурализации молитва Даниила становится «нормативной» покаянной молитвой, отражающей лексику других молитв этого жанра. Кроме того, скриптурализация способствует развитию той идеи, согласно которой пленный народ, современный Даниилу, будет выведен из Вавилона подобно тому, как евреи были выведены «рукою крепкою» из Египта (см. Дан 9:15,17; Исх 13:16).

### Молитва Неем 9:6-37

Всю молитву можно условно поделить на две части. В первой части (Неем 9:6-31) описываются различные события из жизни народа Израильского, с которым Бог, Творец мира, заключил вечный Завет. Вторая часть (Неем 9:32-37) начинается словом הַעַתָּה «и ныне». В этой части автор пытается найти параллели между современными ему событиями и событиями, произошедшими в прошлом. Итак, в первой части молитвы идет речь о событиях прошлого, то есть о жизни отцов, во второй части — о событиях настоящего, то есть о жизни кающихся сыновей.

Покаянная молитва Ездры представляет собой толкование Священного Писания, изложенное в соответствии со сложившейся устной традицией пленного и после-пленного периодов<sup>9</sup>. В связи с этим ранние библейские тексты служат в качестве «строительного материала» для создания нового текста, который используется в богослужебных целях. Скриптурализация предполагает, с одной стороны, употребление устоявшихся словосочетаний в обращении к Богу, с другой стороны, установление связи между событиями настоящего и прошлого. Так, в конце 17-го стиха, после описания различных чудес по исходе строитивых евреев из Египта, Бог называется следующими именами: וְאַתָּה אֱלֹהֶם סֵלִיחוֹת חַנוּן וְרַחוּם אֶרְךָ־אֲפַיִם וְרַב־יְחֶסֶד «но Ты — Бог прощающий, щедрый, милосердный, долготерпеливый и многомилостивый». В обращении использованы три устойчивых словосочетания (אֶרְךָ־אֲפַיִם, חַנוּן וְרַחוּם, וְרַב־יְחֶסֶד), которые неоднократно встречаются в еврейской Библии (Пс 85:15 [MT 86:15]; 102:8 [MT 103:8]; 144:8 [MT 145:8]<sup>10</sup>; Иол 2:13). Эти имена (за исключением Пс 144:8 [MT 145:8])

<sup>8</sup> Исх 20:6: וְנִשְׂחָה חֶסֶד לְאֵלֶפֶים לְאַהֲבֵי וּלְשִׁמְרֵי מִצְוָתֵי «и творящий милость до тысячи [родов] любящим Меня и хранящим заповеди Мои». Текст Исх 34:6-7 приведен ниже.

<sup>9</sup> Vermeylen J. P. 77.

<sup>10</sup> Вместо וְרַב־יְחֶסֶד стоит וְגָדֹל־חֶסֶד (букв. «и великомилостивый»).

встречаются в библейских книгах, где речь идет о прощении грехов (см. Исх 33:19; 34:6; Числ 14:18; Пс 85:15 [МТ 86:15]; 102:8 [МТ 103:8]; Иол 2:13; Ион 4:2; 2 Пар 30:6-9). Из всех этих ссылок заслуживают внимания две ссылки, а именно Исх 34:6 и Числ 14:18. Как и в молитве Ездры, в этих пассажах тема прощения грехов связана с пребыванием евреев в пустыне<sup>11</sup>. В книге Исход молитва произносится после того, как евреи соорудили золотого тельца, в книге Чисел — после того, как евреи испугались вступить в Землю обетованную и захотели поставить себе вождя, чтобы вернуться обратно в Египет. Текст параллельных мест:

<p style="text-align: right;">וְאַתָּה אֱלֹהִים סְלִיחוֹת תַּנּוּן וְרַחוּם אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְלֹא עֲזַבְתָּם</p> <p>«но Ты — Бог прощающий, <b>щедрый, милосердный, долготерпеливый и многомилостивый</b>, и Ты не оставил их»</p>	<p>Неем 9:17b</p>
<p style="text-align: right;">הֲנֵה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְרַחוּם וְחַנּוּן אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְנֶאֱמַת: בְּצַר חֶסֶד לְאֱלֹפִים נִשְׂא עוֹן וְפִשַׁע וְחַטָּאת נִקְהָ לֹא יִנְקָה פֶקֶד עוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־בָּנֵי בָנִים עַל־שְׁלֵשִׁים וְעַל־רַבְעִים</p> <p>«ГОСПОДЬ, ГОСПОДЬ, Бог <b>милосердный и щедрый, долготерпеливый и многомилостивый</b> и истинный/верный, сохраняющий милость до тысячи (родов), прощающий беззакония и преступления, и грехи, но не освобождающий от вины, взыскивающий преступления отцов в детях и в детях детей, в третьем и четвертом поколениях»</p>	<p>Исх 34:6-7</p>
<p style="text-align: right;">הֲנֵה יְהוָה אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד נִשְׂא עוֹן וְפִשַׁע נִקְהָ לֹא יִנְקָה פֶקֶד עוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים עַל־שְׁלֵשִׁים וְעַל־רַבְעִים</p> <p>«ГОСПОДЬ <b>долготерпелив и многомилостив</b>, прощающий беззакония и преступления, но не освобождающий от вины, взыскивающий преступления отцов в детях, в третьем и четвертом поколениях»</p>	<p>Числ 14:18</p>

Поскольку в молитве Ездры и в книге Исход атрибуты Божии употреблены в контексте истории золотого тельца (см. Неем 9:18), то отрывок Исх 34:6 можно считать тем самым «строительным материалом» для Неем 9:17b. Иными словами, обращение к Богу в молитве Ездры имеет определенную форму, установленную в более ранних текстах Писания. В молитве, как в новом тексте, эта форма обращения получает новое осмысление, которое сопряжено с теми реалиями, в которых живут современные автору молитвы соплеменники. Так, исходя из представленной выше таблицы, схожие окончания отрывков обеих книг Пятикнижия отсутствуют в молитве Ездры. Возможно, этот текст был сознательно в ней опущен: Бог, наказывающий детей за вину отцов (см. Исх 34:7 и Числ 14:18b), не «оставил» (לֹא עֲזַבְתָּם) детей израильского (Неем 9:17b), покаявшихся в грехе своих отцов. Это переосмысление сопряжено с идеей милости вместо наказания, или, иначе, с идеей безграничного милосердия Божия по отношению к богоизбранному народу. По Своей «великой милости» (רַחֲמֵיךָ הַרְבִּים), Бог всегда прощал кающихся детей за вину отцов, несмотря на поклонение золотому тельцу (Неем 9:18), многочисленные нарушения закона и убийства пророков (Неем 9:26), многократные нарушения закона в течение правления израильских царей (Неем 9:28), нежелание слышать голос Божий через пророков (Неем 9:30).

Таким образом, молитва Ездры отражает своеобразную библейскую экзегезу своего времени. Скриптурализация этой молитвы позволяет использовать установленные литургические формулировки (особенно касающиеся имен Божиих) в последнем богослужении.

<sup>11</sup> Boda M. J. P. 150.

## Молитва 1 Езд 9:6-15

Когда первосвященник Ездра прибыл в Иерусалим из Вавилона (1 Езд 7:27-8:36), ему было сообщено, что в народе Израильском много интернациональных браков (1 Езд 9:1-2). Это обстоятельство послужило поводом к произнесению первосвященнической покаянной молитвы во время вечерней жертвы (1 Езд 9:6-15). Молитву можно условно поделить на две большие части: 1 Езд 9:6-9 и 10-15. Вторая часть вводится еврейским словом וְעַתָּה «и ныне». С помощью этого слова события прошлого, описанные в первой части, сменяются событиями настоящего, которые переживают современники Ездры: «И ныне, что скажем мы, Боже наш, после этого?» (1 Езд 9:10).

Вся девятая глава книги Ездры является пересказом отрывка Втор 7:1-4, в котором излагается причина запрета на заключение интернациональных браков. Параллельные места обоих текстов можно представить в виде следующей таблицы:

1 Езд 9		Втор 7:1-4	
ст. 11б	הָאֲרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים לְרִשְׁתָּהּ земля, в которую вы идете, чтобы наследовать ее	ст. 1а	כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאֲרֶץ אֲשֶׁר־ אַתָּה בָּא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ Когда ГОСПОДЬ, Бог твой, введет тебя в землю, в которую ты идешь, чтобы наследовать ее
ст. 1	לֹא־נִבְדְּלוּ הָעַם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת כְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחִתִּי הַפְּרִזִּי הַיְבוּסִי הָעַמְּוִי הַמִּצְרִי הַמְּצָרִי וְהָאֱמֹרִי не отделился народ Израильский, священники и левиты от местных народов с их гнусностями — от хананеев, хетеев, ферезеев, иевусеев, аммонитян, моавитян, египтян и амореев	ст. 1б	וְנָשָׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחִתִּי וְהַגְּרִזִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גּוֹיִם רַבִּים וְעַצוּמִים מִמֶּךָ и изгонит от лица твоего многочисленные народы, хетеев, гергесеев, аморреев, хананеев, ферезеев, евеев и иевусеев, семь народов, которые многочисленнее и сильнее тебя
ст. 12б	וְלֹא־תִדְרְשׁוּ שְׁלָמָם וְטוֹבָתָם עַד־עוֹלָם и не ищите мира их и блага их вовеки	ст. 2	וַיִּתְּנֶם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִפִּיתָם הַחֶרֶם תְּחָרִים אֹתָם לֹא־תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִתְּנֶם и предаст их тебе ГОСПОДЬ, Бог твой, и поразишь их, тогда предай их заклятию, не заключай с ними союза и не щадь их
ст. 14а	הֲנִשׁוּב לְהַפֵּר מִצְוֹתֶיךָ וְלִהְיוֹתֶנּוּ בְּעַמֵּי הַתְּעֹבֹת הָאֵלֶּה неужели мы (опять) будем нарушать заповеди Твои и вступать в родство с гнусными народами этими?	ст. 3а	וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם и не вступай с ними в родство
ст. 12а	וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אֶל־תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם אֶל־תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם и ныне дочерей ваших не отдавайте сыновьям их и дочерей их не выдавайте за сыновей ваших	ст. 3б	בַּתְּךָ לֹא־תִתְּנִי לְבָנוֹ וּבַתּוֹ לֹא־תִקַּח לְבָנְךָ дочери твоей не отдавай за сына его и дочери его не бери сыну твоему

ст. 126	<p>למען תחזקו ואכלתם את-טוב הארץ  יהורשקם לבניכם עד-עולם  чтобы укрепиться вам и есть  благо земли, и передать (ее)  в наследие сыновьям вашим  навек</p>	<p>כִּי־יִסִיר אֶת־בְּנֶךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים  אֲחֵרִים  ибо они отвратят сына твоего  от Меня, и они будут служить  другим богам</p>
---------	---	---

Скриптурализация позволяет отобразить в новом тексте основные идеи, заложенные в книге Второзакония. В связи с этим между двумя библейскими текстами наблюдается лексическое и тематическое сходство. Особенно это прослеживается между 1 Езд 9:12а и Втор 7:36. Следует также отметить, что имя Божие יהוה אלהינו «ГОСПОДЬ, Бог наш» (1 Езд 9:8) является копией имени יהוה אלהיך «ГОСПОДЬ, Бог твой» (Втор 7:1а). Если в последнем случае используется личное местоимение II-го л. м. р. ед. ч., то в первом случае — личное местоимение I-го л. м. р. ед. ч. Изменение оправдано желанием автора с помощью стилизованного обращения к Богу связать прошлое с настоящим: община Ездры должна следовать повелениям Бога отцов их. Для того чтобы не произошло что-нибудь похожее, что произошло с предками, необходимо «вернуться» (שוב), то есть покаяться (см. 1 Езд 9:14). К этому призывают и «пророки» (1 Езд 9:11а), среди которых особенно выделяется Моисей, предупредивший будущие поколения по вступлении их в Землю обетованную не иметь никаких родственных связей с язычниками (Втор 7:3а).

Таким образом, текст молитвы Ездры отражает основные вышеизложенные принципы скриптурализации, с помощью которой автор пытается описать историю греха и вызвать у своих современников чувство раскаяния, могущее умиловить Бога отцов народа Израильского.

\* \* \*

Древние иудейские молитвы, содержащиеся в богодухновенных канонических библейских книгах, использовались в послевоенный период в богослужебных целях. Они не замещали собой кровавые храмовые жертвы, но лишь дополняли их от случая к случаю. «Скелет» этих молитв состоял из соответствующей этому жанру лексики, ставшей традиционной уже в период Второго Храма. Вполне вероятно, что эта лексика являлась не только частью устной традиции, но была также и элементом письменной традиции (см. Дан 9:2,11,13). Таким образом, более ранние Писания служили основой для составления новых литургических произведений. Этот «механизм» должен быть обозначен термином «скриптурализация». Так, различные библейские слова и выражения (особенно в изложении атрибутов Бога), ставшие к моменту написания нового текста общепринятыми, используются автором молитвы при описании современной ему народной проблемы. Эта проблема напоминает автору то, с чем столкнулись его предки, жившие задолго до него. В связи с этим, две схожие проблемы (древняя и современная) описываются практически одними и теми же словами.

Молитвы Дан 9:4-19, Неем 9:6-37 и 1 Езд 9:6-15 являются покаянными молитвами. Они имеют схожую структуру и некоторую общую лексику. Текст делится на две большие части: в первой части описываются события прошлого, во второй части — события настоящего. Последняя часть вводится словом הנה «и ныне» (Дан 9:17; Неем 9:32; 1 Езд 9:10), которое способствует обозначить связь между прошлым и настоящим. Что касается лексики, в трех покаянных молитвах слова и выражения являются общими, когда речь идет о законе, грехах, суде, освобождении, свойствах Бога и пр.<sup>12</sup> Было отмечено также, что в этих молитвах используется стилизованное обращение

<sup>12</sup> Относительно общей лексики Дан 9:4-19, Неем 9:6-37 и 1 Езд 9:6-15, более подробно см. Boda M. J. P. 203-204.



к Богу, то есть имена имеют определенную форму, следы которой прослеживаются в письменной традиции Пятикнижия.

Следует признать, что покаянные молитвы книг Даниила, Неемии и 1 Ездры требуют большого изучения. Оно необходимо, прежде всего, для того, чтобы понять каким образом Писание стало использоваться в Писании. Впоследствии принцип скриптурализации, заложенный в околоплемный период, стал широко использоваться во внебиблейской литературе. Свидетельством этому служат литургические апокрифические, кумранские, раввинистические и христианские тексты. Таким образом, изучение принципов скриптурализации поможет нам лучше понять менталитет иудаизма периода Второго Храма, а также развитие богослужений раннего христианства и раввинистического иудаизма<sup>13</sup>.

## Источники и литература

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Ed. by K. Elliger, W. Rudolph *et al.* V<sup>th</sup> Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

2. *Зиновкин А., свящ.* Практика вседневных молитв в межзаветный период // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 58-64.

3. *Boda M. J.* Praying the Tradition. The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9. Berlin, New-York: Walter de Gruyter, 1999.

4. *Kugel J. L.* The Scripturalization of Prayer // Prayers that Cite Scripture / Ed. by Idem. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006. P. 1-6.

5. *Newman J. H.* Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism. Atlanta: Scholars Press, 1999.

6. *Newman J. H.* The Scripturalization of the Prayer in Exilic and Second Temple Judaism // Prayers that Cite Scripture / Ed. by J. L. Kugel. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006. P. 7-24.

7. *Venter P. M.* Daniel 9: A Penitential Prayer in Apocalyptic Grab // Seeking the Favor of God. Volume 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism / Ed. by M. J. Boda, D. K. Falk, R. A. Werline. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. P. 33-50.

8. *Vermeylen J.* The Gracious God, Sinners and Foreigners: How Nehemiah 9 Interprets the History of Israel // History and Identity. How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History. Yearbook, 2006 / Ed. by N. Calduch-Benages and J. Liesen. Berlin, New-York: Walter de Gruyter, 2006. P. 77-114.

---

<sup>13</sup> *Newman J. H.* The Scripturalization of the Prayer. P. 24.

А. С. Кашкин

## «ГЛАС ХЛАДА ТОНКА»: ЧТО УВИДЕЛ ПРОРОК ИЛИЯ НА ХОРИВЕ?

Настоящий очерк посвящен анализу очень важного с догматической точки зрения фрагмента — стиха 3 Цар. 19:12, в котором описывается Богоявление пророку Илию на Хориве. Наша цель — представить объяснение фразы Священного Писания קוֹל דְּמָמָה דָּקָה (в Синодальном переводе — *веяние тихого ветра*). Для достижения этой цели мы будем использовать данные филологического анализа, проведенного современными библеистами, также сравним основные существующие толкования данной фразы, находящиеся в современных комментариях. Используются также труды святых отцов и богослужебные тексты.

Прежде чем приступить к разбору указанной фразы, вспомним ее контекст. После впечатляющей и, казалось бы, полной победы пророка Илию в борьбе с культом Ваала на горе Кармил, после того как были убиты многочисленные жрецы Ваала и Ашеры, царица Иезавель, главная покровительница ваализма, произносит клятву: *пусть то и то сделают мне боги, и еще больше сделают, если я завтра к этому времени не сделаю с твоею душою того, что сделано с душою каждого из них* (3 Цар. 19:2). И пророк Илия, движимый страхом смерти, бежит как можно дальше от мстительной царицы — сначала на самый юг Иудеи в Вирсавию, затем еще дальше — на гору Хорив (ее другое и даже более известное название — Синай). Об этом его страхе красноречиво говорится в «Слове на Усекновение главы Иоанна Предтечи», которое традиционно атрибутируется святителю Иоанну Златоусту (однако принадлежность Златоусту является спорной): «Увы! Пророк Илия убоился женщины? Он, словом своим заключивший дождь для вселенной, низведший огонь с неба, молитвою воскресивший мертвых, убоился женщины? Да, убоился. Ничья ведь злоба не сравнится со злобою злой женщины»<sup>1</sup>. Итак, после того как храбрость пророка была подорвана и он оказался на грани отчаяния, Господь является ему на Хориве и это Богоявление описано в 3 Цар. 19:11-12: *И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]*<sup>2</sup>.

Все экзегеты отмечают очевидные параллели между этим Богоявлением и тем другим, которое описано в Исх. 33–34, когда Моисей сподобился увидеть Бога «сзади»<sup>3</sup>. Этот факт засвидетельствован и церковной богослужебной традицией, так как оба фрагмента читаются как паремии праздника Преображения Господня, то есть в рамках одного богослужения, причем идут друг за другом. Обе теофании имели место на одной и той же горе, в обоих случаях пророк прячется (Моисей — в расселине скалы, Илия — в пещере), в обоих фрагментах говорится, что Господь проходит (глагол כָּבַד) в Славе Своей (Исх. 33:22 и 3 Цар. 19:11). Есть еще в обоих отрывках и такая параллель: как явление Моисею предшествовало возобновлению Завета с народом

*Алексей Сергеевич Кашкин* — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной Семинарии.

<sup>1</sup> Иоанн Златоуст, *свят.* На усекновение главы Предтечи С. 608

<sup>2</sup> Заключительные слова *и там Господь*, помеченные в квадратные скобки, отсутствуют в Марсретском тексте, но имеются в Септуагинте.

<sup>3</sup> См., напр. House P. R. P. 223

и дарованию вторых скрижалей (первые были разбиты Моисеем из-за инцидента с золотым тельцом), так и явление пророку Илии имело целью повторное его призвание на служение. Последний тезис подкрепляется ссылкой на употребление в 3 Цар. 19:11 фразы *стань на горе пред лицом Господним*, которая ранее уже употребляется в отношении Илии в 3 Цар. 17:1; при этом существенная разница обнаруживается контекстуальном значении этой фразы в двух отрывках. Если в 17:1 сам Илия уверенно говорит, что он «стоит пред Господом», то теперь Господь призывает испуганного пророка вновь обрести прежнюю уверенность и вернуться к своей миссии<sup>4</sup>. Эти рассуждения помогают выявить значение теофании на Хориве: Господь хочет, чтобы Илия вернулся к пророческому служению и потому или Он намеревается Своим явлением дать пророку еще один опыт Богообщения (чтобы вдохнуть в душу пророка новые силы), или же хочет открыть Себя с новой, доселе неизвестной пророку стороны.

Сначала мимо пророка (прятавшегося в пещере) проходят ураган, землетрясение и огонь. Все эти три явления — стихийные бедствия, которые Господь посылает для наказания людей; в Библии ясно говорится, что каждое из этих бедствий происходит по воле Божией. Есть мысль, что последовательность прохождения этих явлений связана с их степенью разрушительности: сначала ураган, затем более разрушительное по масштабам землетрясение, наконец — огонь<sup>5</sup>. Более интересна другая идея: все эти три явления символизируют наказания, посылаемые людям от Бога. Но повторяемое каждый раз замечание, что в каждом из этих явлений нет Господа (*но не в ветре Господь* и т. д.), позволяет придти к выводу: страшные кары действительно приходят от Господа, Господь может через них являть Свою волю, однако Сам Он совершенно иной природы<sup>6</sup>. Его сущность не может быть идентифицирована с разрушением и наказанием, но наиболее подходящим образом ее выражения является *веяние тихого ветра*. Интересно эта мысль о присутствии Бога в последнем образе и Его отсутствии в урагане, землетрясении и огне выражена в иудейской экзегезе, где сказано, что в виде урагана, землетрясения и огня проходили Ангелы, тогда как в последнем образе — Сам Яхве<sup>7</sup>. Особенно замечателен тот факт, что Господь на сей раз не присутствует в образе огня; в предшествующей истории (жертвоприношение на Кармиле) именно чудесное снисхождение огня на жертву стало признаком Богоявления и символом победы Яхве над Ваалом<sup>8</sup>, здесь же неожиданно говорится: *не в огне Господь*.

Таким образом, мы подошли к основному объекту и кульминации нашего исследования. Что означает еврейское выражение *קוֹל הַמַּיִם הַזֶּה*? Начальное слово *קוֹל* — самое простое: оно означает «голос», «звук» или «шум», в зависимости от контекста. Два других слова как раз и определяют трудность всей фразы для переводчика и толкователя. Существительное *הַמַּיִם* встречается всего 3 раза в Библии, то есть дважды помимо нашего отрывка: Пс. 106:29 и Иов 4:16. Понятно, что уже само редкое употребление этого слова не позволяет уверенно говорить о его значении. Однако существенную помощь оказывает тот факт, что глагол, от которого данное существительное происходит — *מָנַח* — употребляется 30 раз в Библии, то есть достаточно часто. Его значение — «быть безмолвным, застывать, замирать»<sup>9</sup>. Следовательно, оптимальный перевод существительного *הַמַּיִם* — «тишина, безмолвие» (англ. *silence*). Однако нужно учесть, что в Септуагинте это слово переведено существительным *ἄνεμος* — «ветерок, дуновение»; именно поэтому в нашем Синодальном переводе и в ряде современных английских переводов слово переводится как «ветер» или «дуновение».

Наконец, заключительное слово исследуемой фразы — прилагательное *הַקָּטָן*. Это прилагательное встречается 14 раз и означает «тонкий, тощий, мелкий», при этом

<sup>4</sup> Hauser A. J. P. 69; также Nelson, R. D. P. 122

<sup>5</sup> Lange J. P. P. 220

<sup>6</sup> Lange J. P. P. 220

<sup>7</sup> Ginzberg L. P. 995

<sup>8</sup> Hauser A. J. P. 69

<sup>9</sup> Ламбдин Т. О. С. 462

чаще используется в негативном смысле (например, «тощие колосья»)<sup>10</sup>. Однако ни в одном из этих случаев данное прилагательное не употребляется ни в качестве характеристики существительного הַמִּנְיָהּ (только в нашем стихе), ни даже просто в одном контексте с глаголом חָנַן; в связи с этим, учитывая, что его смысл в 3 Цар. 19:12 не вписывается в обозначенную область значений, составители словарей рассматривают его употребление в этом стихе как исключение. Этот факт усложняет перевод и интерпретацию всей фразы.

Наконец, отметим еще один нюанс: исследуемая фраза очевидным образом распадается на две части: особняком стоит существительное мужского рода קוֹל (голос, звук), другую синтаксическую общность составляют существительное и прилагательное женского рода הַקֵּל הַמִּנְיָהּ. При этом встает вопрос: в каком отношении между собой находятся две эти части фразы? Обратим внимание, что у существительного קוֹל абсолютная и сопряженная формы совпадают, поэтому его связь со словосочетанием הַקֵּל הַמִּנְיָהּ можно интерпретировать двояко. Если видеть здесь абсолютную форму, то получается, что словосочетание может быть именным сказуемым при слове קוֹל (направляется буквальным перевод вроде «звук, (который есть) тонкая тишина»). С другой стороны, можно рассматривать всю фразу דְקוֹל הַקֵּל הַמִּנְיָהּ как сопряженную конструкцию, потому вслед за Септуагинтой многие переводчики переводят דְקוֹל הַקֵּל הַמִּנְיָהּ родительным падежом.

Теперь перейдем к обзору существующих вариантов перевода.

«*Веяние тихого ветра*». Всем знакомый нам вариант Синодального перевода, который, однако, создает определенные проблемы: во-первых, термин הַמִּנְיָהּ нигде более не имеет значение «ветер», во-вторых, слово קוֹל не соответствует значению «веяние». Потому такой перевод следует считать неверным (несмотря на то, что мы к нему «привыкли»).

«*Шум слабого ветерка*». Это — дословный перевод текста Септуагинты (φωνή ἄβρας λεπτῆς); из современных близок к нему New American Standard Bible: a sound of a gentle blowing («звук легкого дуновения»). У этой версии остается первая из двух проблем, отмеченных нами для перевода Синодального: термин הַמִּנְיָהּ вряд ли может иметь значение «ветер» или «ветерок», скорее он указывает на полное отсутствие движения, остановку. Впрочем, это — проблема интерпретации термина, которая не столь существенна (редко употребляемое слово может иметь особое значение в оригинальном контексте).

«*Тихий спокойный голос*» (still small voice — Revised Standard Version, King James Version). Весьма популярный в англоязычной библеистике вариант, ибо встречается не только в двух указанных переводах, но и у многих комментаторов. Принципиальная особенность этой версии: слово קוֹל переводится как «голос» (тогда как в альтернативных версиях — «звук»), что явно указывает на факт обращения Бога к пророку (то есть речь идет о «голосе» Яхве); такой перевод подразумевает и конкретное толкование текста (другими словами, здесь проявляется тесная связь между переводом и экзегезой). Однако в этом варианте появляется очень серьезная проблема: словосочетание женского рода הַקֵּל הַמִּנְיָהּ рассматривается как двойное определение слова мужского рода קוֹל. Очевиден «конфликт» родов: слово женского рода в оригинальном языке не может быть определением существительного мужского рода.

«*Легкий шелестящий звук*» (a light murmuring sound — New Jerusalem Bible, JPS Tanakh). В этом переводе выражена идея: пророк Илия услышал слабый звук, который был подобен шелесту листьев. Существенным недостатком варианта остается та же проблема, которая отмечена для предыдущей версии: словосочетание הַקֵּל הַמִּנְיָהּ рассматривается как два определения слова קוֹל, имеем тот же «конфликт» родов.

«*Звук абсолютной тишины*» (a sound of sheer silence — New Revised Standard Version), близок к нему перевод Российского Библейского общества: «тонкий звук тишины». Очень интересный и перспективный вариант, он, по замечанию M. Cogan'a,

<sup>10</sup> Harris R. L. P. 195.

демонстрирует «успешное созвучие» с еврейским текстом<sup>11</sup>. Единственная проблема: слово  $\text{הַשְׁבִּיחַ}$  переводится «абсолютный», что не вполне согласуется с приведенной выше областью его значений (кстати, в переводе РБО эта трудность исчезает). Однако можно сразу заметить, что употребление термина  $\text{הַשְׁבִּיחַ}$  в данном стихе — исключение, что и отмечают составители словарей древнееврейского языка. Преимущества же последней версии несомненны и с догматической точки зрения. Библиист D. Wiseman, осуждая этот перевод, отмечает вроде бы очевидную вещь: слово «тишина» логически несовместимо со словом «голос» или «звук»<sup>12</sup>. Однако как раз именно это кажущееся противоречие и свидетельствует решительным образом в пользу данного перевода, если мы вспомним богословскую идею антиномии, которая непременно присуща догматам и нередко выражается в библейских теофаниях (очевидный пример — неопалимая купина). Действительно, тишина, имеющая звучание — разве не есть прекрасный образ явления Бога? Такой образ замечателен еще и тем, что позволяет выразить идею одновременного присутствия и неприсутствия Бога, Его имманентности и трансцендентности.

Итак, из приведенных выше вариантов самыми оптимальными кажутся второй («шум слабого ветерка») и последний («звук абсолютной тишины»). При этом перевод «звук абсолютной тишины» почти идеален с лингвистической и богословской точек зрения. Однако также достоин внимания и перевод Септуагинты, ибо он позволяет дать интересную богословскую интерпретацию. Неким «мостиком» к последующим суждениям является замечательный тропарь Троицы: «Виде Илия Господа в тонце ветре ( $\epsilon\acute{\nu}$   $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta$   $\alpha\acute{\upsilon}\rho\alpha$ ), истончив первее плоть молитвами и постом: емуже поревновавши душе моя, отвержи сладости дебельства, яко да узриши Желаемаго»<sup>13</sup>. А теперь обратим внимание на интересную мысль святителя Иоанна Златоуста: движение ветра есть «нечто среднее между существом телесным и бестелесным», или, другими словами, ветер — «тончайшее из тел»<sup>14</sup>. Обратим внимание на сходство терминологии: и в греческом тексте 3 Цар. 19:12, и у святителя Иоанна Златоуста<sup>15</sup>, и в тропаре Троицы используется один и тот же греческий термин  $\lambda\epsilon\iota\tau\acute{o}\varsigma$ ; принципиально, что у Златоуста и в тропаре Троицы он употребляется в превосходной степени —  $\lambda\epsilon\iota\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  (правильнее перевести «в тончайшем ветре»)<sup>16</sup>. Получается, преподобный Иосиф Песнописец в тропаре выражает замечательную идею: чтобы произошла встреча Бога с человеком (теофания), необходимо двустороннее движение: Господь снисходит к пророку, принимая образ, пограничный между миром духовным и миром материальным, причем образ, в наименьшей степени материальный — образ «тончайшего ветра». В то же время сам пророк возвышается от грубой плотской чувственности посредством «утончения» плоти постом. В итоге становится возможной встреча Бога с человеком.

Теперь рассмотрим варианты толкования образа, в котором Господь явился пророку Илии на Хориве. Понятно, что все представленные переводы объединены одной идеей: подчеркивается противопоставление тихого ветра / спокойного голоса / звучащей тишины и тех «привычных» образов Божоявления (бури, землетрясения, огня), которые мы встречаем на более ранних страницах священной истории. В более узком смысле речь идет о противопоставлении явления Бога на Кармиле в огне и явления на Хориве в гораздо более скромном образе. Примечательно, что буква перевода не влияет существенным образом на толкование образа: при выборе любого из представленных выше вариантов смысл получается тот же. Итак, вот варианты, предложенные экзегетами:

<sup>11</sup> Cogan, M. P. 453

<sup>12</sup> Wiseman, D. J. P. 185

<sup>13</sup> Троиць Постная, пятница 5-й седмицы, 9-я песнь, 1-й тропарь (автор канона — преподобный Иосиф Песнописец, IX век).

<sup>14</sup> Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие. С. 169

<sup>15</sup>  $\text{Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος}$ . Col. 155.

<sup>16</sup>  $\text{Τριώδιον κατανακτικόν}$ . Σ. 278

Господь объяснил пророку Свое невмешательство в ответ на те угрозы, которые Илия получил от Иезавели. Идея такая: человек (пророк) не всегда может рассчитывать на драматическое вмешательство Божие, он должен и собственными усилиями преодолевать трудности. Если на Кармиле Господь совершил чудо, то теперь Он как бы устраняется от решительных действий в поддержку пророка, ожидая от самого Илии большей стойкости и бесстрашия<sup>17</sup>.

Господь как бы показывает пророку Илии, что Его непрестанный Промысл может проявляться различным образом: в редких случаях Господь являет Себя величественным образом, но чаще Он действует посредством обычного хода вещей, как бы незаметно проявляя Себя (то, что мы иногда называем стечением обстоятельств)<sup>18</sup>.

Господь, предвосхищая откровение Нового Завета, показывает пророку Илии, что в Его Промысле милость доминирует над судом. Эту мысль как раз и отмечают христианские толкователи святоотеческого периода. Так, блаженный Феодорит Киррский говорит: Владыка «за лучшее признал управлять родом человеческим кротостью и долготерпением, хотя нетрудно Ему послать на нечестивых и молнии и громы, восколебать землю». Потому и пророку Господь внушает мысль, что тот должен, подражая Богу, также действовать с любовью, а не требовать для своих нечестивых соплеменников исключительно наказаний: «А сим показал, что только долготерпение и человеколюбие Богу любезны, все же иное навлекает на себя человеческая злоба»<sup>19</sup>. Подобную мысль выражает преподобный Ефрем Сирин: Господь хотел направить пророка «к подражанию провидению Всевышнего, Который Свой праведный суд вершит с преизбытком благодатной Его милости»<sup>20</sup>. И здесь возможен переход к мессианской перспективе: так как основная мысль видения — предвосхищение новозаветного тезиса о приоритете милости над судом, то и явление Бога в образе тихого ветра / звучащей тишины есть предуказание на личность Христа. Эту мысль явно формулирует преподобный Иоанн Дамаскин, причем в каноне на праздник пророка Илии она выражается прикровенно: «Хлад кроток показа и тонок Господа тебе, Илие, по Бозе ревнующу Вседержителя, не дух бурен, ни трус, ни огонь стращай. Темже Иисусу кроткому пел еси: благословен еси, Боже отец наших»<sup>21</sup> (отметим очевидную параллель: «хлад кроток» || «Иисус кроткий»). В то же время в Слове на Преображение Господне эта идея звучит более четко: преподобный Иоанн Дамаскин вкладывает в уста пророка Илии такие слова: «вот *Тот, Которого я узрел некогда бестелесным во глазе хлада тонка*»<sup>22</sup>.

Теперь, после рассмотрения «магистральной» экзегетической традиции в объяснении Богоявления Илии на Хориве, перейдем к частному и в корне отличному от приведенных мнению, которое впервые сформулировал известный современный библеист Йохан Люст<sup>23</sup> в 1975 году. Хотя большинство библеистов не разделяют его точку зрения, тем не менее все современные исследователи упоминают о ней как о частном мнении. Итак, в статье «A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?» Й. Люст раскритиковал популярные варианты (*still small voice* и *voice of a gentle breeze*) перевода фразы *קול דְּקַיִקָּה דְּקַיִקָּה* и предложил собственные перевод и интерпретацию. Термин *דְּקַיִקָּה* он производит от аккадского *damamu* — рев животного, вопль человека; также он ссылается на одно из возможных значений корня *ממ* to moan («стонать»)

<sup>17</sup> House P. R. P. 223

<sup>18</sup> Бимсон Дж. С. 483

<sup>19</sup> Феодорит, еп. Кирский, блж. С. 328-329

<sup>20</sup> Ефрем Сирин, преп. С. 136

<sup>21</sup> Миняя, 20 июля, служба пророку Илии, 1-й канон на утрени, 7-я песнь, 2-й тропарь.

<sup>22</sup> Иоанн Дамаскин, преп. С. 228

<sup>23</sup> Йохан Люст (J. Lust) — известный библеист, католик по вероисповеданию, доктор богословия, доктор библейской филологии, профессор Лувенского университета (Бельгия). Наиболее известный его труд — словарь **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**; Й. Люст является одним из его составителей.

в словаре Koehler — Baumgartner<sup>24</sup>. Далее он пересматривает переводы тех мест Библии, где встречается слово קִלְקִל, и, вернувшись к 3 Цар. 19:12, делает промежуточный вывод: перевод «ревуший звук» здесь также возможен. После обращения к слову קִלְקִל и его производит от глагола קָלַף — ломать, разбивать на части. Он считает, что קִלְקִל — не прилагательное, а причастие от указанного глагола, и потому переводит его «сокрушающий» (crushing). В итоге делается вывод: словосочетание קִלְקִל וְקוֹל נִקְמָה надлежит буквально перевести «сокрушающий и ревуший звук», потом автор уточняет свой перевод и получает roaring thundering voice = «ревуший громоподобный голос». Далее в соответствии с этим переводом предлагается своеобразная интерпретация всего фрагмента: ураган, землетрясение и огонь были глашатаями, предвестниками прихода Яхве. Господь является пророку (факт Богоявления подтверждается тем, что Илия закрыл свое лицо) и говорит с ним «ревушим громоподобным голосом». В качестве дополнительного аргумента указана параллель с Исх. 19:16, 19, где также после грозных явлений природы Господь говорил с Моисеем «голосом грома»<sup>25</sup>. Суть такой манеры обращения к Илии связана с последующими грозными словами Яхве, в которых говорится о намерении Бога решительно вмешаться в ход истории и наказать нечестивых. Бог не будет более терпеть беззаконие, Он накажет виновников и на Израиль в качестве наказания обрушатся войны и насилие. Потому, в соответствии с содержанием слов Господа и катастрофической природой последующих событий, сам голос Яхве звучит как ревуший и громоподобный<sup>26</sup>.

Как оценить эту точку зрения? Конечно, оригинальность перевода и интерпретации впечатляет. Однако налицо и тот факт, что в своих рассуждениях автор прибегает к определенным натяжкам и условностям: ссылается на содержащий неточности словарь Koehler — Baumgartner'a, слово קִלְקִל связывает с аккадским *damamu* (несмотря на то, что аналогия с другими древними языками не всегда дает точное значение слова), слово קִלְקִל считает синонимичным парониму קִלְקִל, употребляемому в Пс. 92:3. Также не учитывает, что слова женского рода (קִלְקִל וְקוֹל נִקְמָה) вряд ли могут быть определениями слова קוֹל (впрочем, на эту несогласованность по родам для данного фрагмента не обращают внимание многие переводчики, о чем уже было сказано). Наконец, нельзя не принимать во внимание и то, что большинство современных экзегетов, зная точку зрения Й. Люста, тем не менее не принимают его перевода, сохраняя верность традиционному пониманию как противопоставлению קִלְקִל וְקוֹל נִקְמָה и грозных космических явлений<sup>27</sup>. И дело здесь не столько в присущем многим библеистам консерватизме, сколько в недостаточной убедительности рассуждений Й. Люста. Потому и мы, отмечая эту точку зрения как оригинальную и интересную, считаем более надежными варианты «звук абсолютной тишины» и «шум слабого ветерка» и связанные с ними интерпретации (приведенные выше).

Напоследок рассмотрим два второстепенных спорных вопроса. Во-первых, некоторые экзегеты сомневаются в том, что выражение קִלְקִל וְקוֹל נִקְמָה нужно рассматривать как образ Богоявления. Понятно, что отрицать реальность теофании вообще здесь невозможно (ведь раз Бог обратился к Илии, значит, определенный контакт пророка с Богом был), однако речь идет о том, что Бог не использовал для явления пророку никакого физического образа, тем более не следует думать, что образ «звука абсолютной тишины» содержит некое новое откровение о Боге. Вот как рассуждает Р. Нельсон, один из сторонников этой точки зрения: Господь

<sup>24</sup> Имеется в виду словарь Koehler L., Baumgartner W. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden, 1953; автор ссылается на издание 1967 года. Как отмечают редакторы русскоязычной версии учебника Т. Ламбдина, в указанном словаре «английские переводы еврейских слов не всегда точны» (Ламбдин Т. О. С. 451). На данный момент этот словарь устарел и заменен принципиально новым изданием «The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament».

<sup>25</sup> Так переведено в версии Российского Библейского общества; такой же смысл в New Jerusalem Bible: «God answered him in the thunder».

<sup>26</sup> Lust J. P. 110-115.

<sup>27</sup> Strawn B. A.

проходит мимо пещеры в привычных образах бурного ветра, землетрясения и огня; повторяющееся замечание об отсутствии Господа в буре, землетрясении и огне является уточняющим указанием с богословским подтекстом: не следует думать, будто Господь в этих образах присутствует Своей сущностью. На смену этим внешним образам теофании приходит «тихий спокойный голос», в котором, как полагают библеисты, Бог как раз и присутствует в отличие от трех предшествующих явлений. Однако Р. Нельсон указывает на существующие расхождения в переводах фразы *הוֹל הַמְּמָה דָּקָה* и высказывает мысль, что само наличие различных вариантов является свидетельством неправильного понимания текста. По его мнению, только неосторожный читатель может подумать, что Библия, говоря об отсутствии Бога в первых трех событиях, нам подспудно указывает, что в четвертом событии, пришедшем на смену трем предыдущим, Бог как раз являет Себя Илии. Получается, что на самом деле библеисты ищут богословскую идею там, где вообще никакого богословского подтекста нет<sup>28</sup>! Если бы здесь речь шла об образе теофании, в тексте мы бы имели более ясное выражение этого. На самом же деле (по мнению указанного экзегета) «тихий спокойный голос» — не образ теофании, а лишь сигнал для пророка, возвещающий конец «теофанического возбуждения» (theophanic excitement) и сообщающий, что можно выйти из пещеры<sup>29</sup>.

Представленная точка зрения хотя и интересна своей внутренней логикой, однако весьма сомнительна и тенденциозна. Прежде чем приступить к ее анализу, обратим внимание на изложение истории у Иосифа Флавия, которое частично согласуется с этим мнением, но в то же время и свидетельствует против него. Иосиф так описывает событие: «На рассвете Илия вышел из своего убежища. Земля дрожала, и блестящий свет озарял окрестности. Затем, когда все опять успокоилось, раздался глас Всевышнего, который уговаривал Илию не пугаться ничего, что бы ни случилось, так как ни один из врагов его не причинит ему никакого вреда. При этом Илия услышал повеление вернуться домой...»<sup>30</sup>. Как мы видим, Иосиф вообще не связывает землетрясение и огонь с присутствием Бога, но главное, вовсе не замечает загадочного «звука абсолютной тишины». Однако в то же время Иосиф опровергает одно из главных положений Р. Нельсона, о чем скажем далее.

Теперь проанализируем мнение Р. Нельсона, причем сначала укажем недостатки его теории, затем приведем положительные аргументы в пользу версии, что Господь явился пророку именно в том образе, который обозначен фразой *הוֹל הַמְּמָה דָּקָה* (и для которого мы выбрали перевод «звук абсолютной тишины»). Во-первых, автор пытается уйти от проблемы перевода и интерпретации сложного выражения *הוֹל הַמְּמָה דָּקָה* путем предельного упрощения его смысла и лишения его богословского содержания (понятно, что уход от проблемы — один из худших способов ее решения). Во-вторых, он игнорирует свидетельство Септуагинты, в тексте которой стоит явное указание о присутствии Яхве в шуме слабого ветерка: *μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὔρας λεπτῆς κάκεϊ κύριος*. В-третьих, (и это самая главная ошибка) автор разделяет мнение, отраженное в ряде английских переводов, будто Илия прятался в пещере, пока Господь проходил мимо него в урагане, землетрясении и огне. Однако на самом деле начало стиха 11 правильно переводить так, как это сделано в Септуагинте и в Синодальном переводе: «И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет (עָבַר)...». Здесь мы акцентируем внимание на перевод причастия *עָבַר* будущим временем «пройдет»; современный библеист М. Рогланд в специальном исследовании уточняет, что речь в тексте идет о ближайшем будущем времени, а из современных английских переводов подобное чтение содержат New Revised Standard Version и New International Version: «for the LORD is about to pass by». Из такого перевода следует, что Илия вышел из пещеры раньше начала теофании, о чем имплицитно сообщает

<sup>28</sup> Можно мысль Р. Нельсона выразить известной поговоркой: ищут черную кошку в темной комнате, когда ее там нет.

<sup>29</sup> Nelson R. D. P. 124-125

<sup>30</sup> Иосиф Флавий. С. 490



и Иосиф Флавий<sup>31</sup>. Это значит, что Илия созерцал ураган, землетрясение и огонь, следовательно, никакой специальный «сигнал», сообщающий о возможности выхода из пещеры (а ведь Р. Нельсон именно так трактует «тихий спокойный голос»), ему не был нужен!

Теперь положительные аргументы в пользу восприятия קוֹל דְּמִקְוֵה דְּקָק как образа явления Бога. Во-первых, можно вспомнить ясное добавление в тексте Септуагинты «и там Господь», хотя библеист XIX века Дж. Ламби высказывает мысль, что в добавлении слов «и там Господь» вообще нет необходимости, так как без них библейский рассказ производит более глубокое впечатление<sup>32</sup>. Во-вторых, важным свидетельством является понимание этого события в святоотеческой экзегезе и церковной гимнографии. В-третьих, краткость библейского текста и отсутствие ясных указаний на образ Богоявления, по мнению современного библеиста М. Когана, совсем не означает, что Богоявления не было. Напротив, после сказанного в стт. 11-12 подробное сообщение о явлении Бога было бы излишним, так как могло бы нивелировать художественный эффект повествования. Обратим внимание, что в книге Царей есть другие места (например, 3 Цар. 21:17-20), где имеет место пропуск ожидаемых слов<sup>33</sup>.

И последний дискуссионный вопрос: пророк Илия *увидел* или *услышал* Господа? В пользу слышания говорит и сам текст Библии в стихе 13 (евр. כְּשִׁמְעָ = греч. ὡς ἴκουσεν = «после того как услышал»), и сам характер видения: шум или голос может быть только услышан человеком, зрительное его восприятие невозможно. Однако в уже приведенных цитатах из церковных песнопений и «Слова» преподобного Иоанна Дамаскина мы везде встречаем глагол *увидел*: «Виде Илия Господа в тонце ветре...» (полный текст этого тропаря и другие цитаты приведены ранее). Разрешить это формальное противоречие можно следующим образом: конечно, Илия в первую очередь Господа *слышал*, но, так как встреча с Богом охватывает все чувства и стороны души человека, который оказывается «вне себя» в состоянии пророческого экстаза, то можно говорить и о видении Господа духовными очами.

Итак, в настоящем очерке мы рассмотрели вопросы, связанные с толкованием образа Богоявления пророку Илию на Хориве. В заключение представим основные тезисы. Для выражения קוֹל דְּמִקְוֵה דְּקָק предпочтительным является перевод «звук абсолютной тишины», хотя вариант Септуагинты «шум слабого ветерка» также интересен в силу тех возможностей, которые он представляет. Наиболее вероятное толкование образа — идея превосходства милости Бога над судом, также интересна мессианская интерпретация как образа кроткого Христа. Рассмотрены также частные мнения о переводе указанной фразы как «ревуший громоподобный голос», а также о том, что данная фраза не связана с Богоявлением вообще; оба эти мнения признаны маргинальными и несостоятельными.

## Источники и литература

### Святоотеческие творения

1. *Ефрем Сирийский, прп.*. Комментарии на 4-ю книгу Царств. // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011.

<sup>31</sup> Rogland M. P. 93-94.

<sup>32</sup> Lumby J. R. P. 202

<sup>33</sup> Cogan M. P. 453

2. *Иоанн Дамаскин, преп.* Слово на преславное Преображение Господа нашего Иисуса Христа. // Сборник проповеднических образцов: Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные: В 2 ч. / Сост.: П. Дударев. СПб., 1912.

3. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. // Творения в русском переводе. Т. VIII, кн. 1. СПб, 1902.

4. *Иоанн Златоуст, свят.* На усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиаде. // Творения в русском переводе. Т. VIII, кн. 2. СПб, 1902.

5. *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Т. 1. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. М., 2003

6. *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστὴν // Patrologia Graeca.* V. 59. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1862.

### **Богослужебные книги.**

7. *Миняя июль.* Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002

8. *Триодь Постная.* Ч. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.

9. *Τριώδιον κατανακτικόν, περιέχον ἄλασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλῆς Τεσσαρακοστῆς.* Τυπογραφεῖο τοῦ αἰγίου Γεωργίου, 1856.

### **Литература.**

10. *Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств. // Новый библейский комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб., 2000.

11. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. 1. М.: «Ладомир», 2002

12. *Ламбдин Т. О.* Учебник древнееврейского языка. Перевод с английского Я. Эйзелькинда. Под ред. М. Селезнева. Изд. 2-е. М.: РБО, 2000.

13. *Cogan, M.* I Kings: A new translation with introduction and commentary. London: Yale University Press, 2008.

14. *Ginzberg, L., Szold, H., & Radin, P.* Legends of the Jews (2nd ed.). Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.

15. *Harris R. L., Archer G. L., Waltke, B. K.* Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press. 1980

16. *Hauser, A. J.* In From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis. Sheffield: Almond Press, 1990.

17. *House P. R.* 1, 2 Kings. // The New American Commentary, Vol. 8. Nashville, 2001.

18. *Lange, J. P., Schaff, P., Bähr, W., Harwood, E., & Sumner, B. A.* A commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. Bellingham, 2008.

19. *Lumby J. R.* 1 Kings. Cambridge: Cambridge University Press, 1886.

20. *Lust J.* "A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?" // *Vetus Testamentum*, vol. 25 (1975). P. 110-115

21. *Nelson, R. D.* First and Second Kings. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1987

22. *Rogland M.* Elijah and the 'Voice' at Horeb (1 Kings 19): Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus // *Vetus Testamentum*, vol. 62 (2012). P. 88-94

23. *Wiseman, D. J.* 1 and 2 Kings: An introduction and commentary. // Tyndale Old Testament Commentaries. Vol. 9. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1993

### **Интернет-ресурсы.**

24. *Strawn B. A.* Commentary on 1 Kings 19:1-18. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.workingpreacher.org/preaching.aspx?commentary\\_id=1082](http://www.workingpreacher.org/preaching.aspx?commentary_id=1082) (Дата обращения 28.09.2017)

А. А. Алексеев

## EUTHUS В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА \*

Наречие εὐθύς «сразу, тотчас» характерно для евангелия от Марка, в котором употреблено 42 раза, в прочих евангелиях в совокупности 12 раз. И хотя кроме того в них же 21 раз употреблено синонимическое образование εὐθέως, все равно краткий текст Марка кажется перегруженным излишней динамикой. Она появляется уже в сцене Крещения: «когда выходил из воды, тотчас увидел разверзающееся небо» (1.10), вслед за чем «тотчас дух уводит его в пустыню» (1.12) и т. д. При переводе на новые языки εὐθύς неизменно воспроизводится в виде англ. straightway, immediately, нем. alsbald, sogleich и т. п. Согласно одному взгляду, слово встречается так часто, что теряет свою значимость, становясь простой связкой со значением «потом»<sup>1</sup>. Согласно другому, его употребление отражает напряжение апокалиптических ожиданий<sup>2</sup>. Некоторые считают эту особенность Марка чертой его стиля<sup>3</sup>, другие особым риторическим приемом<sup>4</sup>. Указывается на его связь с еврейским waw consecutivum<sup>5</sup> или арамейским источником в виде выражения חַדָּשׁ הַבַּיִת «в тот час»<sup>6</sup>, а также евр. hinne (הִנֵּן) или арамейским ædain (ܐܕܝܢ)<sup>7</sup>. И, напротив, подчас разыскивается происхождение этого феномена в эллинистическом греческом<sup>8</sup>. Решительно выделяет две функции слова — наречия и союза (особенно в начале предложения) грамматика Мультона<sup>9</sup> и комментарий Гнилки<sup>10</sup>, а также ценное синтаксическое исследование Деккера<sup>11</sup>. И все-таки приходится исходить из того, что εὐθύς имеет свое законное место в картине описания чудес<sup>12</sup>.

Действительно, при описании знаменательных и чудесных деяний Иисуса немедленное наступление ожидаемого эффекта по смыслу совершенно необходимо, ибо только в этом случае может быть уверенность в том, что никакой другой причины для него не было. Именно так было при исцелении прокаженного: «Протянул Он руку, коснулся его и говорит: 'Хочу, очистишься'. И тотчас сошла с него проказа» (1. 41-42). Такие семантически оправданные случаи регулярно отражаются в евангелии от Матфея через наречие εὐθέως или реже εὐθύς, см. Мт 3.16 (= Мк 1.10), 4.20 (= Мк 1.18), 8.3 (= Мк 1.42), 13.5 (= Мк 4.5), 13.20 (= Мк 4.16), 13.21 (= Мк 4.17 εὐθύς), 14.22 вар (= Мк 6.45), 14.27 и 14.31 (= Мк 6.50), 20.34 (= Мк 10.52), 21.2 (= Мк 11.2), 21.3

Анатолий Алексеевич Алексеев — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики СПбГУ.

\* Греч. euthus, Евангелие от Марка, византийский типикон.

<sup>1</sup> Painter. 1997. P. 28.

<sup>2</sup> Liew. 1999. P. 47

<sup>3</sup> Gould. Gospel according to St. Mark. 1886. P. 22; Cranfield. Gospel according to St. Mark. 1959. P. 52; Gundry. Mark: A Commentary. 1993. Passim.

<sup>4</sup> Luederitz. Rhetorik, Poetik. 1984. S. 193.

<sup>5</sup> Burkitt. Evangelion da-Mepharreshe. 1904. P. 89.

<sup>6</sup> Black. Aramaic Approach. 1954. P. 109, n.2.

<sup>7</sup> Грелихес. Археология текста. 1999. С. 66-70.

<sup>8</sup> Dalman. Words of Jesus. 1909. P. 28-29. Обзор мнений без определенных выводов делают Blass, Debrunner. Grammatik. §102.2, § 425.2.

<sup>9</sup> Moulton. Grammar of NT Greek. 1963. P. 229

<sup>10</sup> Gnlika. Evangelium nach Markus. 1978. S. 56 с замечанием по поводу Мк 1.10: keinen besonderen Sinn, kennzeichnet aber vulga

<sup>11</sup> Decker. 1) Use of euthus. 1997. P. 90-120; 2) Temporal Deixis. 2001. P. 73-77, 206-208.

<sup>12</sup> Weiss. Euthus bei Markus. 1910; Rudberg. Euthus. 1944; Daube. Sudden in the Scripture. 1964. P. 46-60; Theißen. Uhrchristliche Wundergeschichten. 1987. S. 199-200.

(Мк 11.3), 26.49 (= Мк 14.45). И поскольку других случаев употребления εὐθὺς / εὐθέως в Мт нет, специфическое лидерство Марка в этом отношении очевидно, а картина синоптического развития текста приобретает наглядную достоверность<sup>13</sup>.

Для употребления в качестве союза можно привести такие примеры: «И объятый скорбью царь, ради клятвы и возлежащих, не захотел отказать ей <Иродиаде>. И тотчас же, послав телохранителя, царь приказал принести голову его <Иоанна>» (6.26-27); «И придя к ученикам, увидели много народа вокруг них и книжников, спорящих с ними. И тотчас весь народ, увидев Его, изумился» (9.14-15); «И тотчас, пока Он еще говорил, приходит Иуда (14.43); И тотчас же утром первосвященники и весь синедрион вынесли решение» (15.1). В общем εὐθὺς употребляется в этих случаях просто при указании на последовательность действий. Прочие случаи такого рода суть в евангелии от Марка 1.10, 12, 18, 20, 21, 23, 29, 30, 31, 2.8, 12, 5.2, 30, 6.25, 45, 50, 54, 7.25, 9. 20, 9.24, 14. 72.

Оказывается, однако, что есть целый разряд текстов, где наблюдается сходное употребление слова εὐθὺς, и это литургические уставы. Один из них типикон Великой церкви, сложившийся в Константинополе в VIII-IX вв. и сохраненный рукописными источниками X века<sup>14</sup>. Вот примеры:

8.3 Καὶ μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ τρίτου ἀντιφώνου, λέγει ὁ πατριάρχης τὰς συνήθεις εὐχὰς καὶ εὐθέως λέγεται τὸ προκείμενον = По окончании третьего антифона патриарх произносит обычные молитвы, и сразу вслед за этим произносят прокимен [сходно 176.4, 252.25, 254.10, 256.146 258.2].

46.17 Καὶ μετὰ τὸ τρισάγιον λέγει ἀρχιδιάκονος Σοφία καὶ εὐθὺς τὸ προκείμενον = А после трисвятого говорит архидиакон Премудрость, и тотчас прокимен [аналогично 148.14, 152.3, 174.17, 288.8, II 12.23, 38.14, 54.6, 80.4, 82.9.14, 84.10].

20.12. Ἀντίφωνα δὲ οὐ γίνονται, ἀλλ' εὐθέως τὸ τρισάγιον = Антифона не бывает, но тотчас Трисвятое [то же 138.21, 288.23, II 74.7, 90.3].

144.17 Καὶ ἥνικα ἐξέλθη ἡ λίτῃ, εὐθέως ἀσφαλίζεται ἡ ἐκκλησία = Как только исходит лития, тотчас затворяется церковь.

256.28 Καὶ ὅτε εἰσέλθη εὐθὺς ἄρχονται οἱ ψάλται τὸ τρισάγιον = И как войдут, тотчас старшие певцы Трисвятое.

То же самое в типиконе монастыря Св. Спаса в Мессине по рукописи 1131 г.<sup>15</sup>

203.9 Εἶτα τὸ Β προκείμενον, ἀνιστάντων πάντων. Καὶ εὐθέως συνημμένως ἡ ἀνάγνωσις τῆς Κλίμακος = Тогда второй прокимен, всем стоящим. И тотчас совместно чтение из Лествицы.

206.19 Ἐν τούτοις δὲ οὐ γίνονται μετάνοια. Καὶ εὐθὺς ὁ протрапеὺς ἄρχεται ψάλλειν = Тут не делают метаний. И сразу протрапейс начинает петь [то же 25.5, 197.11, 35, 199.19, 203.3, 7, 29, 204.8, 19, 205.25, 210.28, 211.5, 17, 219.13, 221.4, 222.21, 226.22, 231.30, 234.27, 235.22, 236.28, 237.9, 27, 240.31, 241.18, 242.6, 245.27, 248.27]

235.5 Τοῦτου οὖν εἰπόντος τοῦ ἱερέως, εὐθὺς ὁ ἐκκλησιάρχης αἶρει τὸν μανδύαν τοῦ προεστῶτος = И сказавшему так иерею, тотчас эклисиарх снимает мантию предстоятеля.

То же самое в богослужбном уставе иерусалимского патриарха Николая (932-947), сохранившемся в рукописи 1804 г. в Иерусалимском патриархате<sup>16</sup>.

4 Καὶ εὐθὺς ἀνάγνωσις εἰς τὰ βῆαια = Тотчас чтение на ваия.

<sup>13</sup> Впрочем, Weiss. Op. cit. считает надежными лишь 7 случаев употребления в Мк, где речь действительно идет о чуде. Остальные, по его мнению, — добавки переписчиков.

<sup>14</sup> Mateos. Турпicon. 1962, 1963.

<sup>15</sup> Arranz. Турпicon, 1969.

<sup>16</sup> Дмитриевский. Богослужение. 1894. С. 4, 6, 64.

6 Εἶτα κάθισμα καὶ εὐθὺς καταβαίνει ὁ πατριάρχος = Потом чтение и потом сходит патриарх.  
64 Εἶτα δόξα, ἦχος Β, τὸ κοντάκιον· τὴν ὥραν, ψυχῇ, τοῦ τέλους, καὶ εὐθὺς κατεθυνθῆτω καὶ τὰ λοιπὰ = Потом Слава, глас 2-й, кондак “Час, душе, конца” и потом “Да исправится” и прочее.

Такие же материалы находятся и в других изданиях типиконов<sup>17</sup>. Кажется, что в основе всех их лежит устав Студийского монастыря, сформировавшийся в начале VIII века. Отражение византийской традиции находится в славянском литургическом материале, начиная с конца первого тысячелетия, где греч. εὐθὺς заменено на славянское абиѣ, например, «по сѣи же бже абиѣ починають пѣти», «миръ рекъшу попови людъмъ. бывает долѣ сѣданіе и абиѣ про(к) днєвньни»<sup>18</sup>.

Такое наглядное совпадение в характере словоупотребления в евангелии от Марка и в литургических документах не так легко интерпретировать. Трудно допустить, что они принадлежат одной литературной традиции, хотя можно признать за ними известное типологическое родство. Обе традиции, перечисляя отдельные события, придают каждому из них полновесную значимость. Обе фиксируют последовательность действий, соединяемых внутренней логикой, так что целое приобретает нормативный характер.

Дробность литературной структуры евангелия от Марка описал в свое время Карл Людвиг Шмидт<sup>19</sup>: за исключением нескольких длинных пассажей, это евангелие состоит из собрания отдельных эпизодов, соединенных слабыми мотивировками хронологического и географического характера. В дальнейшем изучение отдельных пассажей и их взаимосвязи привело исследователей к выводу, что Марк фиксирует традицию некоторой христианской общины, его евангелие не запись очевидца. Это дало возможность утверждать, что евангелие от Марка построено по порядку литургических чтений года, начиная с Крещения в Иордане и кончая входом в Иерусалим<sup>20</sup>. Высказано также мнение, что календарь Марка — это древний священнический календарь, по которому год в отличие от официального иудейского календаря исчислялся по сентябрьскому, а не мартовскому стилю<sup>21</sup>.

Внимание Марка к литургическим деталям видно по аккуратному описанию наступления субботы: ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδν ὁ ἥλιος (1.32)<sup>22</sup>. Это чтение нередко рассматривается как конфляция (слияние) чтений Мф 8.16 (ὁψίας δὲ γενομένης «когда же настал вечер») и Луки 4.40 (δύνωντος δὲ τοῦ ἡλίου «при захождении солнца») и используется для опровержения первичности Марка среди трех синоптических Евангелий. Но речь в этом месте идет о том, что лишь после захода солнца и, следовательно, после окончания субботы (о ней упомянуто в стихе 1.21) жители Капернаума вышли с носилками, чтобы доставить больных к дверям дома Симона и Андрея, где пребывал Иисус<sup>23</sup>. Сообщения Матфея и Луки ограничиваются только указанием на время суток без ясной связи захода солнца и позволения совершать работу.

Строго литургический характер имеет у Марка описание распятия, где отмечены третий, шестой и девятый часы дня, т. е. время совершения главных молитв. Ср.: Мк 15.25 был час 3-й, и распяли его; 15.33 В 6-й час настала тьма по всей земле до часа

<sup>17</sup> Мансветов. Церковный устав. 1885; Дмитриевский. Описание. 1895; Παλαδόπουλος-Κεραμέως. 1891-1898.

<sup>18</sup> Пентковский. Типикон. 2001. С. 283, 315. Тожественные случаи находим в переводе 61 типикона на английский в издании: Thomas and Constantinides Hero. 2000.

<sup>19</sup> Schmidt. 1919.

<sup>20</sup> Carrington. 1940. P. 23-31. См. по этому поводу: Шмеман. Введение. 1996. С. 181-182.

<sup>21</sup> Jaubert. Date de la Cène. 1957. P. 92 ff.

<sup>22</sup> Синодальный перевод не точен: «При наступлении же вечера, когда заходило солнце». Конечно, солнце уже зашло, как это в переводе епископа Кассиана, ибо только тогда наступила суббота.

<sup>23</sup> Cranfield. Gospel. 1959. P. 87; Culpepper. Mark. 2007. P. 59.

девятого; 15.34 в 9-м часу возопил Иисус громким голосом. У Матфея (27.45-46) и Луки (23.44-45) сохранено лишь указание на продолжительность тьмы от 6 до 9 часа, причем Лука вводит пояснение, далекое от литургического смысла: «так как не стало солнца». Иоанн (19.14) ограничивается указанием на то, что Пилат распорядился о исполнении распятия в полдень: «около 6-го часа». Если Матфей и Лука следуют за Марком, то совпадение между Марком и Иоанном в указании на значимость полдня следует понимать так, что в это время и произошло распятие, чем и вызвано наступление тьмы, иначе разрыв в три часа между распятием и наступлением тьмы непонятен. Следовательно, указание Марка на третий час объясняется исключительно литургическими мотивами.

Наконец, следует принять во внимание, что евангелия при своем появлении получили употребление в качестве материала для проповеди или материала для литургического чтения в собраниях<sup>24</sup>, что в той или другой мере отражается на особенностях их стиля и строения. Прежде всего это относится к самому раннему из них, евангелию от Марка.

До сих пор в научной литературе не отмечалось сходство словоупотребления между евангелием от Марка и византийскими литургическими текстами. Несмотря временной разрыв в несколько столетий между этими документами, описываемый феномен свидетельствует о их стилистическом родстве и подчеркивает реальную связь евангелия от Марка с литургической традицией.

## Источники и литература

1. *Гриликес Л.* Археология текста. Сравнительный анализ евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999
2. *Дмитриевский А. А.* Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X в. Казань, 1894
3. *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Тύлика. Киев. 1895
4. *Мансветов И.* Церковный устав (типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885
5. Παλαδόπουλος-Κεραμέως Α. Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας η συλλογή ανεκδότων και σπανίων ελληνικών συγγραφων περί των κατά την Εωαν ορθοδόξων εκκλησιών και μάλιστα της των Παλαιστινών. Εν Πετρούπολει, 1891-1898
6. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001
7. *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. М., 1996.
8. *Arranz M., S. I.* Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messiensis Gr 115 A. D. 1131. Roma, 1969
9. *Black M.* An Aramaic Approach to Gospels and Acts. 2d ed. Oxford, 1954
10. *Blass Fr., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Fr. Renkopf. 17. Auflage. Goettingen, 1990.
11. *Bryan C.* A Preface to Mark: Notes on the Gospel in its Literary and Cultural Settings. Oxford, 1993.
12. *Burkitt F. C.* Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence. Vol. 2. Cambridge University Press, 1904
13. *Carrington P.* The Primitive Christian Calendar. Cambridge, 1940
- Dalman G.* The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language. Edinburgh, Culpepper R. A. Mark. Macon, Georgia, 2007.1909

<sup>24</sup> *Bryan.* A Preface. P. 22.

14. *Daube D.* The Sudden in the Scripture. Leiden, 1964
15. *Decker R.* Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect. New York, 2001
16. *Decker R.* The Use of euthus (“immediately”) in Mark // *Journal of Ministry and Theology.* 1997. P. 90-120
17. *Gnilka J.* Das Evangelium nach Markus. Zürich, 1978
18. *Gould E. P.* Gospel according to St. Mark. Edinburgh, 1886
19. *Cranfield C. E. B.* The Gospel according to St. Mark. Cambridge, 1959
20. *Gundry R. H.* Mark: A Commentary on His Apology for the Cross. Grand Rapids, 1993
21. *Jaubert A.* La date de la Cène. Paris, 1957
22. *Liew T.-S. B.* Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually. Leiden, 1999.
23. *Luederitz G.* Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium // *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium.* Hrsg. von H. Cancik. Tübingen: Mohr, 1984. S. 193.
24. *Mateos J., S. I.* Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix, n 40, Xe siècle. T. I. Le cycle des douze mois. T. II. Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1962, 1963
25. *Moulton J. H.* A Grammar of NT Greek. Vol. III. Syntax by N. Turner. Edinburgh, 1963
26. *Painter J.* Mark's Gospel. Worlds in Conflict. London; New York, 1997.
27. *Theißen G.* Uhrchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloher, 1987
28. *Rudberg G.* Euthus. *Coniectanea Neotestamentica.* Vol. IX. 1944. P. 42-46
29. *Schmidt K. L.* Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur aeltesten Jesusüberlieferung. Berlin, 1919
30. *Thomas J. and A.* Constantinides Hero. Byzantine Monastic Foundation Documents. Vol. 1. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. Vol. 1-3. Washington, 2000.
31. *Weiss J.* Euthus bei Markus // *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.* Bd. 11. 1910. S. 124-133

Священник Алексей Раздоров

## РИМ. 2:15: ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ ЯЗЫЧНИКОВ ИЛИ СОВЕСТЬ КАК ОБЩЕАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

В XX веке исследователи отвергают традиционную идею понимания *συνείδησις* в Посланиях ап. Павла только лишь как моральной совести (знания о добре и зле), функционирующей в качестве божественного голоса Бога или божественного логоса, внедренного в человека. Некоторые исследователи прошлого отводили термину *συνείδησις* значение инстанции-суждения человеком своих собственных поступков, одновременно понимая ее также как и знание самого себя в ответственности перед Богом в исполнении Его заповедей<sup>1</sup>. Такое понимание было принято многими исследователями. Отсюда, появляется убеждение, что *συνείδησις* или *совесть*<sup>2</sup> является чисто человеческой функцией, которая оценивает соответствие поведения человека с установленной нормой<sup>3</sup>.

В Послании к Римлянам Апостол трижды использует это понятие: в Рим. 2:15, Рим. 9:1 и в Рим 13:5<sup>4</sup>. В данном сообщении будет сказано о Рим. 2:15, по причине подразумеваемой Апостолом общеантропологической значимости *συνείδησις* как *locus classicus* Павлового учения о совести.

Итак, при проведении экзегезы Рим. 2:15, надо иметь в виду важную выше предложенную мысль: понятие *συνείδησις* в рамках Павловых Посланий не следует ограничивать только лишь выделением ее этической стороны и рассматривать ее моральную способность решать, требовать или располагать к хорошему действию. Она не диктует поведение, а скорее судит согласно заявленным, принятым нормам. Поэтому она в Посланиях Павла, как отмечают исследователи, выступает в качестве свидетеля, наблюдателя, изблличителя и судьи. Проанализируем самые существенные моменты Рим. 2:15, обращаясь к экзегетическим изысканиям современных библеистов, в контексте общепринятой позиции новозаветной библейской науки в определении значения *συνείδησις* как антропологической категории.

Послание к Римлянам состоит из трех основных частей: 1) 1:18-8:39<sup>5</sup>; 2) 9:1-11:36; 3) 12:1-15:13<sup>6</sup>. Аргументация Апостола в первой части была посвящена вопросам «учения об оправдании» и «антропологии».

Вторую главу Послания можно разделить на две секции: стт. 1-16 и 17-29. Каждая секция начинается с прямого обращения (ὁ ἄνθρωπε). В первой показывается ошибочная надежда иудея на свой «статус в Завете». Во второй говорится о двух компонентах такого привилегированного статуса, который отличает Израиль от Язычников: *обладание Законом и обрезание*<sup>7</sup>.

Священник Алексей Николаевич Раздоров — магистр богословия, аспирант ОЦАД имени свв. Кирилла и Мефодия.

<sup>1</sup> См.: Раздоров А. Н., *свящ.* Исторический экскурс. С. 39.

<sup>2</sup> Здесь и далее курсив автора статьи. — Р. А.

<sup>3</sup> См.: Jewett R. P. 179; Eckstein H.-J. S. 276.

<sup>4</sup> Следует заметить, что понятие *συνείδησις* также употребляется в так называемых деворопавлинистских Посланиях в Пастырских Посланиях 1,2 Тим., Тит и в Евр. Об аутентичности Посланий ап. Павла см. подробнее: Fitzmyer J. A. P. 770; Dunn J. *The Pauline Letters*. P. 277.

<sup>5</sup> Исследователь Е. Р. Sanders рассматривает секцию 1:18-2:29 как «инородное тело в богословии Павла» т. е. интерполяцией, но такую гипотезу не многие поддерживают (См.: Haacker K. S. 59).

<sup>6</sup> Приводится самая распространенная структура Послания к Римлянам в современной библеистике.

<sup>7</sup> См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим.



При чтении 2 гл. становится ясно, что Апостол прямо обращается к своим единоплеменникам — иудеям (Ἰουδαῖος), как слушателям Закона οἱ ἀκροαταὶ νόμου)<sup>8</sup> (2:13, 17). В карикатурном образе Павел представляет такого иудея как «нравственного судью», который осуждает грехи ближних и судит религиозно-нравственное состояние языческого мира (2:1-11)<sup>9</sup>. В стт. 12-24 иудей представлен в образе учителя, который, по своему убеждению, призван учить язычников как «младенцев». Иудей гордился обладанием Торой, а язычников определял как несчастных, не имеющих Закона. Термин συνείδησις встречается именно в Рим. 2:15, который обрамляется смысловым фрагментом стт. 12-16. Приведем пассаж стт. 12-16:

**Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27h Edition**

**Новый Завет, перевод еп. Кассиана (Безобразова)**

<sup>12</sup> Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται·

<sup>13</sup> οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιοθήσονται.

<sup>14</sup> Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·

<sup>15</sup> οἵτινες ἐνδοείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων,

<sup>16</sup> ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ

<sup>12</sup> Ибо те, кто без Закона согрешили, без Закона и погибнут; а те, кто под Законом согрешили, по Закону будут осуждены.

<sup>13</sup> Ибо не слушатели Закона праведны у Бога, но исполнители Закона оправданы будут -

<sup>14</sup> ибо, когда язычники, не имеющие Закона, делают по природе то, что предписывает Закон, они, не имея Закона, сами себе закон:

<sup>15</sup> они показывают, что дело Закона написано в сердцах их: о том же свидетельствуют их совесть и мысли, друг друга обвиняя, а то и защищая, -

<sup>16</sup> в тот день, когда будет судить Бог сокровенное людей по Евангелию моему чрез Иисуса Христа.

Итак, стихи 12-16, согласно большинству мнений исследователей, говорят о язычниках (...те, кто без Закона согрешили... «Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον» ст. 12)<sup>10</sup>. Христиане делают то, что им велит Св. Дух (πνεῦμα Χριστοῦ) (ср. Рим. 8:4,14; Гал. 5:22-25), а не «естественный закон» («ἐν νόμῳ»), и они стоят под законом Христа (1 Кор. 9:21; Гал. 6:2), поэтому Павел в Рим 1-2 говорит о язычнике и об иудее (ср. Мал. 1:11, Апок. Варуха. 48)<sup>11</sup>.

Апостол устанавливает, что различие в приговоре на Суде будет осуществляться не между беззаконниками (ἀνόμως) и теми, кто в Законе (ἐν νόμῳ), а между слушателями (ἀκροαταί) и делателями (ποιηταί), что должно было спровоцировать иудейский протест, так как этим Апостол нивелирует исключительное избрание Израиля, имеющего гарант в Законе (стт. 14—24) и в обрезании (стт. 25-29). Павел идет дальше.

<sup>8</sup> Слово νόμος во второй главе всегда означает Закон Моисея, а в ст. 12, и далее — в ст. 14 Апостол уже закладывает основания христианского учения о естественном законе (См.: Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту. С. 28).

<sup>9</sup> См.: Watson F. P. 109.

<sup>10</sup> В павловом рассуждении языкохристиан видят такие исследователи, как: Cranfield, Käsemann, Dunn, Barth, Reicke. Также считает и Wright N. T., ссылаясь на близкие связи между 2:25-29 и 7:6, 2 Кор. 3:6 и Флп. 3:3. Но контекст Рим 1,2 говорит о язычниках, что и принимается в данном сообщении.

<sup>11</sup> См.: Eichholz G. S. 95-6; См. также об этом: Haacker K. S. 65; Eckstein H.-J. S. 147-48; Martens W. J. P. 61.

Он утверждает, что и язычники имеют закон (ст. 14). Этим он хочет разрушить самоуверенность и ложное чувство безопасности относительно наличия Закона у евреев и указать им на их зависимость от очевидного эсхатологического Божьего правосудия <sup>12</sup>.

Читая 14 стих, обратим внимание, что союз ὅταν ясно показывает, что утверждение 14(а) является гипотетическим. Этот союз, используемый с формой настоящего времени конъюнктива ποιῶσι, следует переводить выражениями: *всякий раз, когда* или *если* <sup>13</sup>. Сам же ст. 14, хотя связан с предыдущим аргументом, вводит новую линию мысли со своим выводом в 14 (б). Заметим, что Павел высказывает обвиняющее заявление иудея о язычниках: «τὰ μὴ νόμου» (ст. 14 (а)) и «νόμου μὴ ἔχοντες» (ст. 14 (б)) как беззаконников, что показывает связь ст. 14 с 12 ст.: ἀνόμως. Павел опровергает такое самоуверенное утверждение иудея, говоря в ст. 14 (б): «сами себе закон» («ἐαυτοῖς εἰσι νόμος») <sup>14</sup>.

Обратим внимание на использование Павлом понятия φύσις. Поскольку данное понятие (φύσις) употребляется здесь без артикля, то его не следует строго рассматривать в рамках философии. Вероятнее всего, его можно здесь перевести наречием «спонтанно» или «по внутреннему убеждению» <sup>15</sup>.

При чтении ст. 14 возникает вопрос: чем отличается закон язычников от Торы иудеев? Отличен ли он по качеству как Тора или здесь мы можем говорить в рамках аналогии? Формально их законы отличаются хотя бы тем, что Тора письменно зафиксирована в еврейской традиции, а νόμος язычников не зависит от еврейской традиции (ἐαυτοῖς, 14 (б)), и письменно не зафиксирован («ἐν ταῖς καρδίαις»: 15 (а)). С другой стороны, можно найти идентичность закона язычников с Торой в определенных требованиях к человеческому поведению. Сами язычники доказывают своим поведением, что действие, которое требует от них закон (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) написано в их сердцах <sup>16</sup>.

Шаг за шагом ап. Павел идентифицирует язычника как ποιητής (стт. 26.27). Язычник как «ποιηταὶ τοῦ νόμου» (ст. 13 (б)) получает оправдание «δικαιωθήσονται» (13 (б)) и в итоге: «необрезание его не вменится ли в обрезание?» («ἢ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται») (ст. 26) <sup>17</sup>, спрашивает Павел. Вместе с тем принцип в ст. 13 («Ибо не слушатели Закона праведны у Бога, но исполнители Закона оправданы будут») как для евреев, так и для язычников остается в равной степени актуальным <sup>18</sup>.

В 15 стихе ап. Павел приступает к рассмотрению свидетелей человеческой жизни. Здесь следует уделить особое внимание в рамках богословско-филологического анализа словам καρδιά, οἵτινες, ἐνδείκνυσι, σμικρὰ τῶν καὶ, соответственно, συνείδησις.

Несмотря на то, что между фразами «[νόμους μου]... ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοῦς» (LXX Иер. 31:33) и «τὸ ἔργον τοῦ νόμου γράπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις» (у Павла) есть поразительное сходство — совпадают четыре лексемы — тем не менее, данное совпадение мысли Апостола с пророчеством Иеремии принимается не всеми исследователями <sup>19</sup>. Фундаментальное отличие Рим. 2:15 от Иер. 31 заключается в том, что изданный в сердце закон согласно Иеремии является эсхатологическим даром во время

<sup>12</sup> См.: Cathercole S. J. P. 37; Eckstein H.-J. S. 146.

<sup>13</sup> Так же считает и Мартенс (См.: Martens W. J. P. 62-4).

<sup>14</sup> См.: Eckstein H.-J. S. 150; Stuhlmacher P. S. 42; Eichholz G. S. 96.

<sup>15</sup> См.: Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту. С. 29.

<sup>16</sup> Фраза «τὸ ἔργον τοῦ νόμου» означает предписания, указания, требования закона написанные в сердцах (См.: Eckstein H.-J.; Dunn J. D.G. *Word Biblical Commentary Romans 1-8*. P. 105).

<sup>17</sup> Альтернативный перевод: «то не следует ли считать его необрезанную плоть обрезанием?» (Ианнуарий (Ивлиев), архим.).

<sup>18</sup> См.: Eckstein H.-J. S. 156.

<sup>19</sup> Если же говорить о ветхозаветной параллели для ст. 15, то исследователи (напр. Кэзман, Kuhr, Wilckens, Hans-Joachim Eckstein) видят ее не в Иер. 31:33 с его эсхатологическим содержанием, а, скорее всего, в Ис. 51:7: «...ὁ νόμος μου ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν...» (См. об этом: Cathercole S. J. P. 40; Eckstein H.-J. S. 156-7; Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту. С. 29).

спасения, тогда как в Рим. 2 — это *способность действовать в согласии с моралью, чтобы быть человеком уже сейчас* (ср. Ис. 51:7).

Целью ст. 15 является запрет иудею утверждать свое преимущество перед язычником на конечном Суде наличием Торы. В ст. 15 (а) Апостол использует указательное местоимение οἴτινες, которое указывает в качестве контраста на «νόμοι μὴ ἔχουτες». Предикат ἐνδείκνυται напоминает нам о судебных переговорах, которые нужно вместе с συμμαρτυρούσης (ст. 15 (b)) понимать как судебное заседание. Глагол ἐνδείκνυμι<sup>20</sup> с двойным винительным падежом может только означать здесь: «*кое-что доказывать или доказывать как*». Доказательство язычников заключается в их фактическом поведении, которое приводится Павлом относительно самих иудеев, рассматриваемых им как собеседников: «*ты зовешься иудеем*» (σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ) (2:17). Именно сейчас в настоящее время язычники доказывают своим поведением, что они исполняют закон<sup>21</sup>.

Обратим внимание на глагол «συμμαρτυρέω» (ср. Рим. 8:16, 9:1) (подтверждать что-либо, с дат. п. — «одобрять, соглашаться»), в 2:15 в сочетании с ἐνδείκνυμι его лучше переводить как «сосвидетельствовать». Благодаря имеющемуся причастию συμμαρτυρούσης в ст. 15, то возникает вопрос: кому свидетельствуется или подтверждается? В нашем месте не указываться адресат (ср. 8:16: «τῷ πνεύματι ἡμῶν»), ни для 15 (а), ни в предикате 15 (с). Однако контекст главы подсказывает, что свидетельствуется иудеям.

Συνείδησις. Наличие *совести* в 2:15, как феномена у язычников приводится в качестве дополнительного подтверждения и свидетельства аргументации Павла, что язычники по природе (φύσει) исполняют закон и являются законом для самих себя «ἐαυτοῖς εἶναι νόμος».

Итак, язычники не имеют написанного Закона, но имеют двойного свидетеля по моральным нормам закона: во-первых, *заповеди закона написаны в сердцах их*, и, во-вторых, *совесть* также проверяет вескость тех моральных норм, согласно которым она осуждает или одобряет поведение язычника<sup>22</sup>. Поэтому путеводителем для язычников является их *природа и совесть*<sup>23</sup>.

*Закон у язычника имеет συνείδησις* как свидетеля на своей стороне. Функция *совести* заключается в том, чтобы «удостоверять» и «сосвидетельствовать» закону, т. е. она не более как действие с законом, ценностная норма, представляющая закон *инстанция* в человеке, и нельзя на нее указывать иначе как на доказательство «закона в сердце»<sup>24</sup>. У ап. Павла συνείδησις не должна пониматься как независимый носитель откровения и норм, и не должна мыслиться независимо от νόμος. Συνείδησις или *совесть*, в ретроспективном суждении, передает информацию: соблюдались ли моральные нормы (νόος подтверждает наличие норм) или нет<sup>25</sup>.

Из всего сказанного, мы понимаем, что Апостол приводит в своем двукратном произнесенном тезисе *доказательство и со-свидетельство*. Если причастия «κατηγόρουτων ἢ καὶ ἀπολογουμένων» понимать как именную часть составного сказуемого и подчинить их части стиху 15 (b), так чтобы καὶ было одним в 15(c), то мы получим следующее: *Сосвидетель для этого — это их совесть, в то время как их мысли взаимно обвиняют и оправдывают*. Но, благодаря хорошей координации стт. 15(c) и 15 (b) и взаимосвязи συνείδησις с причастием συμμαρτυρούσης, которое понимается атрибутивно, исследуемый отрывок лучше читается так: *Сосвидетель для этого — это их совесть*

<sup>20</sup> Глагол ἐνδείκνυμι не следует относить в высказывании Павла в отношении к иудеям к эсхатологическому Суду, но к настоящему времени, в котором язычники приводят доказательство своим поведением (См.: Eckstein H.-J. S. 158-9; Haacker K. S. 65).

<sup>21</sup> См.: Cathercole S. J. P. 41; Dunn J. D.G. *Word Biblical Commentary Romans 1-8*. P. 115; Wilckens U. S. 136.

<sup>22</sup> См.: Eckstein H.-J. S. 160-1; Schreiner R. T. P. 122-3.

<sup>23</sup> См.: Martens W. J. 60.

<sup>24</sup> Deidun T. J. P. 166; Schreiner R. T. P. 123; Cathercole S. J. P. 45; Eckstein H.-J. S. 179.

<sup>25</sup> См.: Deidun T. J. P. 166; Schreiner R. T. P. 123.

и мысли, которые обвиняют друг друга и оправдывают. Такое чтение нам говорит о Павловой ссылки на двух свидетелей: либо из Втор. 17:6<sup>26</sup>; 19:5 или из 2 Кор. 13:1.

Указанные мысли (λογισμοί) и совесть (συνείδησις) не являются идентичными друг другу. Мысли при этом могут находиться в противоречивом отношении друг к другу: «μεταξὺ ἀλλήλων», что объясняет наличие «κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων»<sup>27</sup>. Сочетание «ἢ καὶ» в ст. 15 подразумевает, что защита мыслями является относительно редким явлением, поэтому выполнение закона (ст. 14) не говорит о его последовательном и регулярном соблюдении. Язычники иногда соблюдают закон, подтверждая, что они знают об общечеловеческих моральных нормах (ср. 12), но исполняют не всегда!

Из всего сказанного выясняется, что συνείδησις язычников действует через их собственные мысли до самообвинения или самооправдания. Обвинение или оправдание дел *совестью* через мысли сейчас достигнет своего завершения в судный День, когда Бог беспристрастно будет судить тайны человеческих сердец (ст. 11) посредством Иисуса Христа (ст. 16)<sup>28</sup>. Поэтому *совесть* уже присутствует и простирается как бы в будущее, свидетельствуя об ответственности человека перед установленными нормами. Божий Суд будет в соответствии с провозглашением Евангелия: «κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου» (2:16; ср. Рим. 11:28), которое, является мерой признания положительных или отрицательных черт язычника (1:18-2:11), одновременно подрывающая презумпцию евреев на свое оправдание на Суде. Вверенное Апостолу Евангелие — совершенно!<sup>29</sup>

В данном сообщении была представлена попытка краткого богословско-экзегетического анализа 2:12-16 с целью классификации συνείδησις. Исходя из анализа отрывка Рим. 2:14-15 настоящим новшеством и центральным понятием в Рим. 2 оказывается νόμος у язычников, который ап. Павел здесь вводит и пытается обосновать. Понятие συνείδησις же имеет место в Павловой аргументации только для подтверждения наличия νόμος у язычников. Во всей своей аргументации Апостол не объясняет и не доказывает συνείδησις, очевидно предполагая уже имеющееся понимание о нем у слушателей. Наличие συνείδησις/совести у язычников говорит об общеантропологичности ее как феномена, которая является не законодателем, а судьей. Ее нормы заявлены в законе или в сердце 15 (с) (νοῦς), поэтому она зависима и относительно автономна<sup>30</sup>.

*Совесть* представляется Апостолом, как арбитр во внутренних дебатах человека, одна из участников обсуждения и понимания конкретного требования Бога, но никак не голосом Божиим. Бог — истинный Судья, Который видит глубины сердца (ст. 16; ср. 1 Кор. 4:4 сл.; 1 Ин. 3:20). В Судный день Бог будет единственным арбитром и хозяином судебного процесса, а не *совесть*, как человеческий феномен, которая часто приводит к конфликту в образе сомнений, обвинений и самооправданий и может ошибаться. Поэтому, не следует выводить эсхатологическую функцию *совести* из 2:12-16 (ср. 1 Кор. 4:1-5). Решающим фактором спасения будет дело человека, а его отсутствие не может компенсировать даже принадлежность к избранному народу Израиля<sup>31</sup>.

Итак, συνείδησις/*совесть*, при критической оценки человеком своего собственного поведения, необходимо рассматривать в качестве нейтральной *инстанции ответственности* (для верующего: перед Богом и Его заповедями), оценивающей положительно или отрицательно поведение человека, и доводящей результат до его сознания. Она проверяет соответствие поведения с утвержденной нормой. Как *инстанция проверки*, она предполагает закон, в котором находятся нормы к оценке действия.

<sup>26</sup> «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей...».

<sup>27</sup> См.: Eckstein H.-J. S. 167; Schreiner R. T. P. 124.

<sup>28</sup> Окончательный Суд можно рассмотреть как дело прославленного Христа, о чем свидетельствуется в Мф. 25:31-33; Деян. 10:42; 1 Кор. 4:5; 2 Тим. 4:1; и Апок. 22:12 (См.: Mounce H. R. P. 95).

<sup>29</sup> См.: Wilckens U. S. 137; Haacker K. S. 66; Stuhlmacher P. S. 42-3; Dunn J. *Word Biblical Commentary Romans 1-8*. P. 107.

<sup>30</sup> См.: Eckstein H.-J. S. 171; Ziesler J. P. 88; Schmithals W. S. 94.

<sup>31</sup> См.: Ziesler J. P. 88.

В Рим. 2:15 наличие *совести* у язычников как нравственной сознательной самооценки доказывает для ап. Павла, что закон Бога давался не только евреям. Поэтому феномен *Συνείδησις* для ап. Павла в Рим. 2:15 — это доказательство наличия «закона».

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1997.
2. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Послание к Римлянам // URL: <http://predanie.ru/arhimandrit-iannuarij-ivliev/besedy-po-poslaniyam-apostola-pavla/> (дата обращения: 21.09.2016)
3. Новый Завет на греческом и русском языках / пер. еп. Кассиана (Безобразова). М.: РБО, 2002.
4. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2005.
5. *Раздоров А., свящ.* Исторический экскурс в исследование вопроса о происхождении и определении антропологического понятия *syneidesis* апостола Павла в западной библеистике // Журнал «Скрижали», серия «Новозаветные исследования». Вып. 12. Минск, 2016. С. 31-55.
6. *Раздоров А. Н., свящ.* Совесть как антропологическая категория в Ветхом Завете. // Журнал «Скрижали», серия «Новозаветные исследования». Вып. 7. Минск, 2014. С. 109-119.
7. Cathercole S. J. *A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14-15 Revisited* // Journal for the Study of the New Testament. March 2002. p. 27-49
8. Deidun T. J. *New Covenant Morality in Paul*. Rome, 1981.
9. Dunn J. *The Pauline Letters*. // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation, ed. by J. Barton. Cambridge, 1998.
10. Dunn J. *Word Biblical Commentary Romans 1-8*. Nashville: Thomas Nelson, 1988. V. 38a.
11. Eckstein H.-J. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Einer neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum 'Gewissensbegriff'*. / WUNT. Tübingen, 1983. II/10.
12. Eichholz G. *Die Theologie des Paulus im Umriss*. 2. Aufl. Neukirchen, 1983.
13. Fitzmyer J. A. *Introduction to the New Testament Epistles*. // NJBC, edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy. NJ, 1990. p. 768-771
14. Haacker K. *Der Brief des Paulus an die Römer* // Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig, 1999. Bd. 6.
15. Kittel G. *Theological Dictionary of the New Testament: Συνείδησις* / transl. and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, 1971. Vol. VII.
16. Lohse E. *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprect, 2007.
17. Martens W. J. *Romans 2.14-16: A Stoic Reading* // New Testament Studies. An International Journal V. 40. № 1. January. Cambridge, 1994. p. 55-67.
18. Mounce H. R. *Romans* // NAC. 1995. V.27.
19. Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Stuttgart, 1993. 27-ed.
20. Schmithals W. *Der Römerbrief. Ein Kommentar*. Gütersloh, 1988.
21. Schreiner R. T. *Romans: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Michigan, 2008.
22. Stuhlmacher P. *Der Brief an die Römer*. Göttingen, 1998.
23. Watson F. *Paul, Judaism and The Gentiles: a sociological approach*. London, 1986.
24. Wilckens U. *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)* // EKK zum Neuen Testaments. Teilband Röm 1-5. Zürich, 1987. Bd. VI./1.
25. Ziesler J. *Paul's Letter to the Romans* / TPI New Testament Commentary. Philadelphia, 1989.

Священник Дионисий Харин

## ПРОБЛЕМЫ СОГЛАСОВАНИЯ КНИГИ ДЕЯНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ И ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА

Теме согласования книги Деяний апостольских и писем апостола Павла посвящено достаточное количество исследований. Большинство исследователей кропотливо сравнивают тексты, подтверждая или опровергая два наиболее значимых утверждения:

- послания Павла ставят под вопрос историчность повествования Луки; яркий пример тому — невозможность согласования истории призвания апостола Павла (Деян. 9, Ср. Гал. 1);
- текст книги Деяний не отражает богословия посланий апостола Павла, Лука не противопоставляет Павла Петру.

Так или иначе, анализ текстов свидетельствует не в пользу самих авторов. Либо послания Павла не аутентичны, либо, что более правдоподобно для библейского критика, писания Луки не отражают «исторического Павла». Следуя Гегелевской диалектике «тезис–антитезис–синтез», книга Деяний представляет собой некий синтез, тогда, как тезис — послания Петра, а антитезис — послания Павла. Другими словами, Лука постарался уравновесить две значимые христианские фигуры и найти золотую середину в их богословских воззрениях. Петр слишком походит на Павла, а Павел на Петра. Из этого следует, что Деяния — не историчны и написаны примерно во второй половине II века.<sup>1</sup>

Критики упускают из виду, что события, описанные в посланиях к Галатам и 1-м к Коринфянам, могут быть также признаны неисторичными. В послании к Галатам Павел настаивает, что он принял Евангелие от Самого Господа, к Коринфяном он же пишет, что его проповедь есть продолжение проповеди апостолов и учеников Самого Иисуса Христа. Вопрос согласования этих текстов открыт и нуждается в отдельном исследовании.

Не углубляясь в детали критического анализа текстов, подытожим, что для «Тюбингена» Павел Деяний и Павел посланий — два разных человека. А следовательно, Лука или человек, называющий себя именем «Лука», написал историю распространения христианской миссии намного позже жизни первоверховных апостолов. Стремясь выстроить грамотную полемику с данным утверждением, попытаемся пересмотреть привычную для критической школы парадигму сравнения текстов.

Внешний анализ посланий Павла и книги Деяний апостольских с одной стороны свидетельствует о явных противоречиях, с другой стороны — выявляет общность писаний и посланий. И наша гипотеза состоит в том, что и книга Деяний, и послания Павла — два независимых источника, которые нельзя противопоставлять друг другу, а ряд несогласований не влияет на аутентичность писаний.

Прежде всего, стоит отметить, что оба корпуса писаний свидетельствуют об исторической фигуре апостола Павла, который был призван Богом. Лука посвящает Павлу значимую часть своего труда, Павел лишь вскользь упоминает Луку. Лука и Павел пишут свои тексты в различных жанрах, преследуют различные цели, однако имеют много общего, например, говорят о призвании апостола Павла, упоминают учеников и спутников Павла, свидетельствуют об основанных общинах.<sup>2</sup> Хотя апостол Павел

---

Священник Дионисий Павлович Харин — магистр богословия, младший преподаватель кафедры библеистики СПбДА.

<sup>1</sup> См. Bruce M. A. P. 34.

<sup>2</sup> Keener C. S. P. 222.

и не главный герой Деяний, он все же ее кульминационная фигура. «Лука видит в нем — и это исторически вполне оправдано — того, кто внес важнейший вклад в распространение Евангелия по всему Средиземноморью, причем образ его рисуется с безусловным почтением», — отмечает Юрген Ролофф.<sup>3</sup>

Возможно, Лука пишет апологию Павла и его богословия. Подтверждением тому служат некоторые пассажи из книги Деяний:

- примеры подстрекательства иудеев против Павла (Деян. 9:23-25);
- обращение в христианство проконсула (Деян.13:12);
- связь с ефесской общиной (Деян.19:23)
- связь с Иисусом Христом, мучеником Стефаном и апостолом Петром и многое другое.<sup>4</sup>

Павел — «слуга Божий» (Деян. 26:16). Павел следует стопам Самого Господа, что соответствует общему послылу всех посланий апостола Павла, и говорит в пользу смыслового единства посланий и книги Деяний апостольских.

С точки зрения литературного анализа раздел, «мы-отрывки» разработан в мельчайших подробностях, что не оставляет сомнений в его исторической подлинности. Автор Деяний был свидетелем ряда событий из жизни апостола Павла.<sup>5</sup> Это может пролить свет на отсутствие прямых ссылок на Павловы послания и может объяснить незнание Лукой писем своего учителя. Таким образом, Деяния должны датироваться годом, прежде чем послания Павла могли быть собраны в один корпус.<sup>6</sup>

Незнание Лукой посланий апостола Павла может объясняться и тем, что деписатель был спутником апостола лишь в определенные моменты. Спутник появляется во время второго миссионерского путешествия Павла (примерно 50-й год). Далее в течение семилетнего периода спутника нет рядом с Павлом. Видимо, Лука в это время находился в Филиппах. Если это отвечает реальности, то автор Деяний не был с Павлом, когда тот отправлял большую часть своих писем.<sup>7</sup>

Если Лука был действительно спутником Павла, то почему он упустил описание его внешнего вида, как это сделано, например, в Деяниях Павла и Феклы: «И увидел он (Онисифор) Павла шествующего, мужа низкорослого, лысого, с ногами кривыми, с осанкою достойною, с бровями сросшимися, с носом немного выступающим, полного милости; и то являлся Павел как человек, то ангела имел обличие» (Деяния Павла и Феклы. Глава 3).<sup>8</sup>

Многие античные биографы действительно сообщали читателям общую информацию о своих героях, в том числе составляли и их внешнее описание. Восхваление внешней красоты — неотъемлемая часть античной культуры. Некоторые исследователи, опираясь на Деяния Павла и Феклы, утверждают, что Павел не отличался внешней красотой, поэтому Лука опускает это описание. Это утверждение трудно доказать или опровергнуть.

С другой стороны, автор Евангелия и Деяний не касается внешних описаний и Иисуса Христа, и апостола Петра. В обоих текстах деписателя интересуют конкретные «дела слова» главных героев. Не так часто можно встретить внешнее описание героев и в античной биографии, примером могут послужить биографии Плутарха. Поэтому отсутствие такового описания у Луки не умаляет значения Деяний как исторического источника о жизни апостола Павла.

Итак, Лука, будучи автором книги Деяний, был свидетелем лишь некоторых событий из жизни апостола Павла, и, возможно, написал свои писания немного раньше, чем сформировался корпус посланий. Речи и проповеди «апостола языков» могли быть составлены деписателем на основе других аутентичных проповедей,

<sup>3</sup> Ролофф Ю. С. 151.

<sup>4</sup> Подробный список, подтверждающий апологию Павлу, представлен Keener C. S. P. 223.

<sup>5</sup> Keener C. S. P. 407.

<sup>6</sup> Bruce F. F. P. 24

<sup>7</sup> Браун Р. С. 357.

<sup>8</sup> Деяния Павла и Феклы.

свидетелем которых мог быть сам автор Деяний. В текстах Луки чувствуется определенная авторская избирательность, и это, скорее, говорит в пользу самого автора и более ранней датировки его книги.<sup>9</sup>

Возвращаясь снова к заданной в начале темы, подчеркнем, что последовательное сравнение текстов по части филологии, хронологии или богословия, не принесет желаемого результата в доказательстве прямой их связи. На наш взгляд тексты стоит развести по обе стороны. Оба текста самостоятельны и независимы друг от друга. Каждый из авторов пишет текст в определенном стиле, жанре и для своей аудитории, со своей определенной целью. Послания апостола Павла в целом выдерживают сравнения с богословием книги Деяний апостольских. «...Я был всем для всех, чтобы любыми способами спасти хотя бы некоторых» (1 Кор. 9:22). Однако было бы ошибкой утверждать, что Лука писал Деяния только на основе посланий Павла, или писал на основании посланий Павла и Петра. Это утверждение нельзя ничем подтвердить. Сам Лука указывает на множество источников, которыми он пользовался при составлении истории (Лк.1.1-2).

Лука как повествователь и как историк, подчеркивает Крайг Кинер, придерживается свободы в составлении истории ранней церкви и путешествий апостола Павла, поэтому свободно расширяет некоторые детали из жизни апостола.<sup>10</sup> Полибий, пропуская некоторые события, предупреждает своих критиков, чтобы те не судили его за пропуски. Историк опускает из виду ряд событий, руководствуясь лишь своими личными целями. «Добросовестный судья должен оценивать писателя на основании того, что он говорит, а не того, что оставлено им без упоминания; если сказанное окажется ошибочным, то читатель вправе заключить, что и умолчание о прочем произошло от незнания; если же, наоборот, все, о чем говорит историк, правильно, то необходимо согласиться, что и умолчания допущены нарочно, а не по невежеству» (Полибий 6.11.4-8).

Мы должны признаться, что наши знания об исторической личности апостола Павла достаточно скудны, по сравнению с героями античных биографий или историй. Миссия апостола была крайне активной. Многие послания Павла не сохранились. Можем ли мы отдавать предпочтение лишь посланиям апостола Павла, умаляя значение исторического источника — книги Деяний апостольских?! Деяния представляют собой независимый источник о жизни апостола Павла и, да, не имеют преемственности от текстов его посланий. Деяния не являются предисловием к эпистолярному наследию Павла. Главная цель Луки — сохранить память о самой личности великого апостола, а не передать дословно богословие, запечатленное в письмах.

Деяния и послания — два важных исторических источника о жизни апостола Павла. Текст Деяний свидетельствует, что Лука был в ближайшем окружении апостола. Тексты Павловых писем содержат глубокое христианское богословие. Неточности свидетельствуют в пользу историчности самих источников.

## Источники и литература

1. Bruce, F.F., M.A. The Acts Of The Apostles. The Greek Text With Introduction And Commentary. London, 1952.
2. Keener C. S. Acts An Exegetical Commentary. Introduction and 1:1-2:27.
3. Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. 1 М.: Изд-во ББИ, 2007.
4. Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ББИ, 2011.
5. Деяния Павла и Феклы. Электронная ссылка: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Averincev/mnogotsennaja-zhemchuzhina/19](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/mnogotsennaja-zhemchuzhina/19) Дата обращения 01.09.2017

<sup>9</sup> Keener C. S. P. 227.

<sup>10</sup> Keener C. S. P. 227-228.



*Иеромонах Варфоломей (Магницкий)*

## ГЛАГОЛ В СИНОДАЛЬНОМ ПЕРЕВОДЕ НОВОГО ЗАВЕТА: СПОСОБЫ ГЛАГОЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Глагол, будучи основной частью речи, которая обозначает действие или состояние, является в качестве сказуемого главным членом предложения. Исследуя те или иные глаголы в предложении, понимая их смысл и значение, мы постигаем смысл и содержание изучаемого нами текста, тем более текста Священного Писания Нового Завета, выражающего смысл и откровение Божественной истины. Когда многие из учеников Господа отошли от Него и уже не ходили с Ним, и когда Он спросил у двенадцати, не хотят ли и они отойти, Симон Петр от лица апостолов дал хорошо известный нам по Евангелию от Иоанна ответ: «Господи, к кому мы пойдём, Ты имеешь глаголы вечной жизни (Ин. 6:68)». Так отозвалось по их вере сердце святых апостолов Господа на Его глаголы, которые сохранены для нас в Богодухновенном Новом Завете. Когда же мы изучаем СП НЗ в филолого-богословском аспекте, и речения Самого Господа, и все другие глаголы исследуются уже и могут быть рассмотрены с научной точки зрения — по их грамматическим признакам и свойствам. Понятие слова-глагола при грамматическом рассмотрении сужается только до глагола как части речи.

Общее количество глаголов в СП НЗ составляет примерно 1260 лексических единиц. Из них 215 — это глаголы исходные, бесприставочные, и около 1051 — глаголы производные, образованные от исходных с помощью различных префиксов (приставок), определенных суффиксов и постфикса — *ся*. Поскольку нас интересуют способы глагольного действия (СГД) в СП НЗ, а лексико-семантическая характеристика СГД зависит непосредственно от морфологии приставочных словообразовательных моделей, то далее мы будем рассматривать глаголы исключительно производные. При этом мы рассмотрим для начала лишь небольшое число приставочных глаголов, наиболее характерных для понимания темы в целом.

Изучение семантических группировок глаголов, называемых «способами действия» (СД) имеет богатую научную традицию<sup>1</sup>. Сопоставляя различные классификации мы видим, что общим критерием для выделения того или иного СД, несмотря на различные подходы, является морфологическое выделение различных префиксов (приставок), суффиксов и постфикса — *ся* при образовании новой глагольной словоформы из исходного глагола. Более полной представляется классификация по А. В. Бондарко, т. к. в ней отражены глаголы отношения и глаголы развития, которые относятся к нехарактеризованным способам действия.

По мнению Ю. С. Маслова, «СД нельзя считать словообразовательными категориями, хотя многие СД на самом деле характеризуются теми или иными словообразовательными морфемами». И далее, «главное различие между СД состоит не в этих морфемах, а, во-первых, **в значении**, и во-вторых, **в особенностях взаимодействия с видом, синтаксического употребления и словообразовательной**

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

<sup>1</sup> Ярема Е. В. Глаголы движения и способы их функционирования в разносистемных языках // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2008. № 3. С. 65-67; <http://scicenter.online/russkiy-yazyik-scicenter/tema-sposobyi-deystviya-pole-limitativnosti-122674.html> Дата обращения: 27.08.2018.

соотнесенности с другими СД»<sup>2</sup>. Последнее особенно важно, поскольку и особенности выражения категории вида, и особенности синтаксического употребления того или иного глагола, и словообразовательная соотнесенность одного СД с другим не только выступают в роли **функционально-семантических эквивалентов греческих и славянских временных форм, но и позволяют проанализировать и охарактеризовать глаголы СП НЗ в плане точности и адекватности их использования** при переводе с языка оригинала на русский язык.

Выбрав в качестве основы для характеристики СГД в СП НЗ классификацию Бондарко, из всех СД, указанных в этой классификации, мы ограничимся рассмотрением **характеризованных и непоследовательно характеризованных СД** (за исключением однонаправленных и ненаправленных глаголов движения), выделяя те глаголы, которые являются наиболее типичными для того или иного СГ (и представляют интерес прежде всего с богословской точки зрения). При этом будем придерживаться той последовательности, в которой СГД по классификации А. В. Бондарко.

## 1. Характеризованные способы действия

### 1. Начинательный

Начинательный СГД указывает на начало действия и выделяется по признакам приставок *вз-/воз;* *за-*; *по-*.

#### Мф.26:74

Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг **запел** петух. τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον· καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησε.

Тогда началъ рогитиса и клѣтиса, ꙗко не знаю члвѣка. И ꙗвѣ пѣтель **возглаголи**.

### 2. Усилительный

Усилительный СГД указывает на действие, достигшее особой силы в результате постепенного нарастания интенсивности и выделяется по признакам приставки *раз-* и постфикса *-ся*:

#### 2Петр.3:10

Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, **разгоревшись**, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят.

Ἦξει δὲ ἡ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέττης ἐν νυκτί, ἐν ἧ οὐρανοὶ ροιζήδων παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ **касоούμενα** λυθήσονται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.

Прѣидетъ же день гдѣнь ꙗко тать въ нощи, въ онъже небеса ѡбъ въ шѣмомъ мѣмъ **ѡдѣтъ** (пѡдѣтъ), стѣхѣи же **сжигѣсмы** разорѣтса, земля же и ꙗже на ней дѣла сгорѣтса.

#### Ср. 2Петр.3:12

### 3. Ограничительный

Ограничительный СГД указывает на действие, ограниченное во времени и в полноте своего проявления (*недолго, немного, слегка, чуть-чуть*) и выделяется по признакам приставки *по-*.

#### Деян.12:19

Ирод же, **поискав** его и не найдя, судил стражей и велел казнить их. Потом он отправился из Иудеи в Кесарию и там оставался.

Ἦρώδης δὲ **ἐπιζητήσας** αὐτὸν καὶ μὴ εὐρῶν, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, καὶ κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Καισάρειαν διέτριβεν.

<sup>2</sup> Маслов Ю. С. Глагольный вид в современном болгарском литературном языке (Значение и употребление) // Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959. С. 187-189.

ἦρως γέ, **пони́авъ** εἶδὸ ἢ не **ωβръѣтъ** ἢ **нстазавъ** стражи, **повелѣ** ѿвести **нѣхъ**: ἢ **нзшедъ** ѿ **идѣн** въ **касарю**, **живаше**.

#### 4. Длительно-ограничительный

Длительно-ограничительный СГД указывает на действие, охватывающее определенный промежуток (чаще длительный) времени (*всю ночь, целый час*) и выделяется по признакам приставок *по, пере-*.

#### Деян.27:12

А как пристань не была приспособлена к зимовке, то многие давали совет отправиться отсюда, чтобы, если можно, дойти до Финика, пристани Критской, лежащей против юго-западного и северо-западного ветра, и там **перезимовать**.

ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένου ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν οἱ πλείους ἔθεντο βουλήν ἀναχθῆναι κάκειθεν, εἰ πῶς δύναιτο καταστήσαντες εἰς Φοίνικα **παραχειμάσαι**, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χώρον.

Не **добрѣ** же пристанищѣ **идѣш** ко **ωзимѣннѣ**, мнози **овѣтъ** **длѣхъ** **ѿвезти** **ѿтѣдъ**, **ѣще** **какъ** **возмогѣтъ**, **достигше** **финики**, **ωзимѣти** **въ** **пристаници** **критскѣмъ**, **зрѣщемъ** **къ** **лѣвѣ** ἢ **къ** **хѣрѣ**.

#### 5. Смягчительный

Смягчительный СГД указывает на действие небольшой интенсивности (*немного, слегка, чуть-чуть, малость, ненадолго*) и выделяется по признакам приставок *на-, по-, под-, при-; вз- + -ну-, при- + -ну-*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

#### 6. Специальнорезультативные

##### 6.1. Окончательный

Окончательный (финитивный) СГД указывает на прекращение действия, с подчеркнутым выражением абсолютного конца, полного прекращения длительного и интенсивного действия и выделяется по признакам приставки *от-; от- + -ся*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

##### 6.2. Завершительный

Завершительный СГД указывает на доведение действия до полного конца, завершение конечной фазы действия и выделяется по признакам приставки *до-*.

#### Мф.20:13

Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты **договорился** со мною?

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ἐνὶ αὐτῶν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ динаρίου **συνεφώνησάς** μοι; Ὡнъ же **ѿвѣщавъ** **речѣ** **ѣдиномѣ** **нѣхъ**: **дрѣже**, не **ѿбнѣжѣ** тебе: не **по** **пѣназю** ли **овѣщавъ** **ѣси** со **мною**.

##### 6.3. Интенсивный

Интенсивный СГД указывает на интенсивность, тщательность совершения действия, доведение его до какого-либо результата и выделяется по признакам приставок *за-, до-, из-; приставок с постфиксом -ся: вы- + -ся; до- + -ся; за- + -ся; из(о)- + -ся; на- + -ся; об(о)- + -ся; от(о)- + -ся; про- + -ся; с-+ -ся; у- + -ся*.

#### Лк.17:3

Наблюдайте за собою. Если же согрешит против тебя брат твой, **выговори** ему; и если покается, прости ему.

προσέχετε ἑαυτοῖς. ἐὰν ἀμάρτη εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου, **ἐπιτίμησον** αὐτῷ· καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφεσ αὐτῷ.

Нѣмнѣйте **сѣбѣ**. **ѣще** **согрѣшнѣтъ** **къ** **тебѣ** **братъ** **твой**, **запретнѣ** **ѣмѣ**: ἢ **ѣще** **покается**, **ѿстави** **ѣмѣ**.

#### 6.4. Накопительный

Накопительный СГД указывает на накопление объектов, меры самого действия и определенной меры объекта. Выделяется по признакам приставки *на-*.

##### Мф.16:9

Еще ли не понимаете и не помните о пяти хлебах на пять тысяч человек, и сколько коробов вы **набрали**?

οὐκ ὄπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἔλάβετε;

не о́ ли раздѣлѣете, ниже помните пѣть хлѣбы пѣтимиъ ты́сяцамиъ, и коли́ку ко́шъ **взѣли**те;

Ср. Мф.14:20

#### 6.5. Распределительный

Распределительный СГД указывает на совокупность действий ряда актов и выделяется по признакам приставок *пере-* и *по-*.

##### Лк.8:5

вышел сеятель сеять семя свое, и когда он сеял, иное упало при дороге и было **потоптано**, и птицы небесные **поклевали** его.

Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὁ μὲν ἔπεσε παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ **κατεπατήθη**, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ **κατέφαγεν** αὐτό.

и́зъиде сѣи́и сѣи́ти сѣмене своего; и ѣгда сѣи́ше, о́во падѣ при пѣти, и **попѣано** бы́сть, и пти́цы не́бесныя **позобѣша** ѣ.

#### 7. Инхоативный

Инхоативный СГД указывает на постепенный переход в какое-либо состояние и выделяется по признакам глаголов на *-ну-ть* и *-е-ть*. Со многими глаголами такого типа соотносятся глаголы с приставками *за-*, *ис-*, *о-*, *по-*.

##### Мф.25:8

Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши **гаснут**.

αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπον· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν **σβέννυνται**.

Юрѣдныя же мѣдрымы рѣша: дадите намъ ѿ ѣлаѣ ва́шегѡ, ꙗ́кѡ свѣтѣлници наши **ѡгасѣнѣ**тъ.

##### 1Тим.6:18

чтобы они благодетельствовали, **богатели** добрыми делами, были щедры и общительны.

ἀγαθοεργεῖν, **πλουτεῖν** ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς.

благѡ дѣлати, **богатѣти**сѧ въ дѣлѣхъ добрыхъ, благопо́дѣтнымыъ бы́ти, о́бщи́тельными.

#### 8. Многократный

Многократный СГД указывает на действие, совершаемое много раз действие, и выделяется по признакам инфиксов *-ива-/-ва-/-а-*. Часто употребляется глагол *бывать*.

##### Мк.14:49

Каждый день **бывал** Я с вами в храме и учил, и вы не брали Меня. Но да сбудутся Писания.

καθ' ἡμέραν πρὸς ὑμᾶς **ἦμην** ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσι αἱ γραφαί.

По всѣмъ дни **бывахъ** при ва́съ въ цѣркѡи ѡучѧ, и не бра́те мене: но да сбудетсѧ писани́е.

### 9. Прерывисто-смягчительный

Прерывистый СГД указывает на действие, совершаемое Время от времени и с небольшой интенсивностью. и выделяется по признакам приставки *по-* + *-ива-/ва-*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

### 10. Длительно-смягчительный

Длительно-смягчительный СГД указывает на длительное, но в то же время ослабленное действие, и выделяется по признакам приставки *на-* + *-ива-*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

### 11. Сопроводительный

СГД указывает на действие во время другого действия или сразу после его окончания (иногда приспособляясь к другому действию), часто неполное в мере своего проявления. Выделяется по признакам приставок *под-*, *при-:+* *-ну-/ива-*.

#### Лк.11:54

**подыскиваясь** под Него и стараясь уловить что-нибудь из уст Его, чтобы обвинить Его. *ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητοῦντες θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.*

**лѣнѣе** **ѣгѡ** (**навѣтъѣнѣе** **нанѣ**), **ищѣѣе** **ѡловѣити** **нѣчто** **ѡ** **ѡгѣтъ** **ѣгѡ**, **да** **нанѣ** **возглаголютъ.**

### 12. Взаимный

Взаимный СГД указывает на взаимное общение и выделяется по признакам приставки *пере-* + *-ся*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

### 13. Длительно-дистрибутивный

СГД указывает на действие, совершаемое длительно, медленно, не спеша и выделяется по признакам приставки *раз-* + *-ива-/ва-/а-*.

#### Лк.24:14

и **разговаривали** между собою о всех сих событиях.

*καὶ αὐτοὶ ὡμίλουσιν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων*

**и тѣ** **всѣгдавоста** **къ** **себѣ** **ѡ** **всѣхъ** **сѣхъ** **приключѣшихѣ.**

### 14. Интенсивно-кратный

Интенсивно-кратный СГД указывает на действие, совершаемое интенсивно и многократно.

Выделяется по признакам приставок *вы-* + *-ива-*, *на-* + *-ива-*, *от-* + *-ива-*.

#### Лк.23:5

Но они **настаивали**, говоря, что Он возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места.

*οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι ἀνασειεί τὸν λαὸν διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.*

**Онѣ** **же** **крѣпко** **лѣхѣ** **глаголюще**, **ѣкъ** **развращаетъ** **лѡди**, **ѡчѣ** **по** **всѣи** **ѣдѣи**, **начѣнъ** **ѡ** **галілеи** **до** **здѣ.**

### 15. Повторительный

Повторительный СГД указывает на действие, совершаемое пристав повторно, заново, иногда по-новому, иначе. и выделяется по признакам приставок *воз-*, *пере-*.

#### Деян.15:16

Потом обращусь и **воссоздам** скинию Давидову падшую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее.

μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν.

по снхъ ѡбращѣна и возидѣ кровъ двѡвъ падшій, и раскѡпанна егѡ возидѣ и исправлю егѡ.

### 16. Дистрибутивный

Дистрибутивный СГД указывает на многократное, иногда также поочерёдное действие, распространённое на все или многие объекты или совершённое всеми или многими субъектами, и выделяется по признакам приставок *пере-* и *по-*.

В тексте СП НЗ отсутствует.

## II. Непоследовательно характеризованные способы действия

### 17. Общезультивный

Общезультивный — наиболее интересный и самый распространенный СГД, указывающий на действие, которое достигает результата или стремиться к нему. Это способ действия является характеризованным в тех случаях, когда он находит выражение в приставке, не имеющего какого-либо иного значения (ср. *белить-выбелить*). Выделяется по признакам приставок *вы-*, *из-*, *на-*, *о(бо)-*, *от(о)-*, *по-*, *при-*, *пре-*, *про-*, *раз-*, *с(о)-*, *у-*. Приведем лишь несколько примеров.

#### Мк.9:3

Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может **выбелить**.

καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα, λευκὰ λίαν ὡς χιῶν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτω **λευκάναι**.

И ризы егѡ быша влещіащася, вѣлы свѣлы ꙗкв снѣга, ꙗцѣхже не мѡжетъ вѣлиникъ **ѡбѣлити** на землі.

#### Откр. 3:17

Ибо ты говоришь: «Я богат, **разбогател** и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг.

ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ **πεπλούτηκα** καὶ οὐδενὸς χρείαν ἔχω, — καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ὁ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, —

Занѣ глаголеши, ꙗкв богаты есмь и **ѡбогатихя** и ничтоже трѣбую: и не вѣи, ꙗкв ты еси ѡкажненъ и вѣденъ, и нищъ и слѣпъ и нагъ.

### 18. Одноактный

СГД указывает на действие, совершаемое один раз и выделяется по признакам суффиксов *-с-*, *с(о)-* + *-ну-*, а также инфиксов *-ну-/-ану-*.

#### Ин.20:22

Сказав это, **дунул**, и говорит им: примите Духа Святого.

καὶ τοῦτο εἰπὼν **ἐνεφύσησε** καὶ λέγει αὐτοῖς· Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον.

И сѣ речеъ, **дъно** и гла имъ: прїимите дхъ стъ.

#### Ин.20:9

Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало **воскреснуть** из мертвых.

οὐδέλω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν **ἀναστήναι**.

не ѡъ бо вѣдахъ писанїа, ꙗкв подобаетъ емѡ изъ мѣртвыхъ **воскѣнѣти**.

### Общий вывод

Рассмотрев для начала лишь небольшое число приставочных глаголов, наиболее характерных для понимания темы в целом, мы видим, что значительная часть глаголов, которые встречаются в тексте СП НЗ, может быть охарактеризована

с точки зрения их соотношенности к тому или иному способу глагольного действия. Как можно заметить весьма широко представлены непоследовательно характеризованные СГД, в частности общерезультативный СГД. При этом очевидно, что такие СГД, как уменьшительный, интенсивно-кратный, длительно-дистрибутивно-взаимный СГД (РГ 80), длительно-ограничительный, взаимный, сопроводительный (Бондарко) не представлены в тексте СП НЗ, поскольку глаголы такого типа характерны для разговорной речи.

Крайне важным обстоятельством является то, что многие глаголы, которые по внешним признакам похожи на глаголы отдельного СГД, по существу таковыми не оказываются. Это объясняется прежде всего тем, что греческому языку свойственна богатая система приставок, с помощью которых образуются новые глаголы, представленные в словарях всегда как отдельные самостоятельные лексемы. Эти лексемы имеют свое новое лексическое значение, напр., «βάλλω» — «μετα-βάλλω». В русском же языке приставки не только образуют новые самостоятельные лексемы, со своим особым лексическим значением, напр. «пасть» — «спасть», но и добавляют характеристику глагольного действия с точки зрения его предела, сохраняя при этом исходное лексическое значение. Так выражается специфическая и характерная для русского языка новая категория вида, напр., «делать» — «сделать».

### Мф.24:29

И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды **спадут** с неба, и силы небесные поколеблются;

Εὐθὺς δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες **πεσοῦνται** ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.

И́кѣ же, по скорби днѣ тѣхъ, солнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды **спадѣтъ** съ небесе, и силы небесныя подвигнѣтъся:

### Мф.12:3

Он же сказал им: разве вы не читали, что **сделал** Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним?

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Οὐκ ἀνέγνωτε τί **ἐποίησε** Δαυὶδ ὅτε ἐλείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ;

Онъ же рече ѿмъ: нѣсте ли чти, что **сотвори** давидъ, егда взалка самъ и същїи съ нимъ;

Как мы видим, в греческом языке, в котором отсутствует категория вида, предельность действия находит свое выражение категорией времени. В этих 2-х примерах в греческом оригинале употребляется будущее и аорист. В примерах, приведенных выше, предельность действия может также выражаться перфектом и настоящим временем.

Дадим еще один существенный комментарий. Поскольку изначально в общеевропейском состоянии приставки служили для обозначения пространственных отношений, а пространственные значения приставок выражают общерезультативный СГД, то и в греческом, и в славянском, и в русском языке при метафорическом значении глаголов, напр. «τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν **γενομένην**» — «обетование, данное отцам, **исполнил**» (Деян.13:32), СГД чаще, нежели в других случаях, остаются в *области непоследовательно характеризованных, общерезультативных* СГД. Другие же метафорические значения, которые развиваются в практике современного русского славянского языка, формируют *характеризованные* СГД, многие из которых, как уже было отмечено выше, вообще не востребованы в СП НЗ.

В плане дальнейшего исследования предполагается рассмотрение конкретных глагольных словоформ на примерах из СП НЗ в двух аспектах, а именно: по категории вида в соответствии с указанными выше разрядами и анализ этих примеров уже не только с филологической, но и с богословской точки зрения.

## Источники и литература

1. Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет на славянском и русском языке. СПб.: РБО, 1822.
2. Novum Testamentum Grace. Textum ad fidem testium criticorum. / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. I, II.
3. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE NEW TESTAMENT. THE GREEK TEXT UNDERLYNG THE ENGLISH AUTHORISED VERSION OF 1611.
4. 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. Volume I-II. OXFORD AT THE CLARENDON PRESS, 1925.
5. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь в 2-х томах. М., 1958.
6. Лингвистический энциклопедический словарь / В. Н. Ярцева [и др.]. М.: Советская энциклопедия, 1990. — 685 с.
7. *Маслов Ю. С.* Глагольный вид в современном болгарском литературном языке (Значение и употребление) // Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959. С. 187-189.
8. *Ярема Е. В.* Глаголы движения и способы их функционирования в разносистемных языках // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2008. № 3. С. 65-67
9. <http://scicenter.online/russkiy-yazyik-scicenter/tema-sposobyi-deystviya-pole-limitativnosti-122674.html> Дата обращения: 27.08.2018.



А. В. Маркидонов

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДРЕВНЕРУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ (на примере Палеи Толковой)

Палея Толковая — произведение древнерусской словесности, содержанием которого является комментированное изложение ветхозаветной истории, от Шестоднева до Соломона. Создание текста датируется ориентировочно XII (М. Н. Тихомиров) или XIII (В. М. Истрин) веком.

Некоторые списки имеют надписание «Палея Толковая на иудея», поскольку, действительно, ближайшим образом комментарии Палеи носят характер анти-иудейской полемики, хотя ею далеко не исчерпываются.

Анти-иудейский характер заметного числа ранних произведений древне-русской словесности давно обратил на себя внимание исследователей. Так Г. П. Федотов в 1946 году писал о русских сочинениях XI — середины XII века: «...Поражает то, что мы находим их поглощенными проблемами иудаизма. Они живут в противопоставлении Ветхого и Нового заветов... Это единственный (? — А. М.) предмет богословия, который подробно разбирается с никогда не ослабевающим вниманием... Подчеркивание этого приводит нас в замешательство...»<sup>1</sup>.

На самом деле, многое объясняется уверенно засвидетельствованным (Мальшевский Ив., Артамонов М. И.) присутствием иудеев внутри или на периферии территории исторической Руси. Впрочем, как точно отметил в свое время В. В. Кожинов, «тема эта в высшей степени значительна и имеет не только собственно исторический, но и историософский смысл»<sup>2</sup>.

В полемике с исторически ли достигаемым или — что важнее — религиозно-историософски осознаваемым иудейством древнерусская мысль глубже и внятнее переживала — как бы в самом процессе оформления — свой собственный характер, свою интонацию в христианском вероисповедании. «Яко иудейство, — пишет уже митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати», — стеном и законом оправдаашеся, а не спасаашеся. Христиани ж истиную и благодатию не оправдаются, но спасаются». И сам же изъясняет это неожиданное в контексте самой христианской традиции противопоставление «оправдания» и «спасения»: «Яко оправдание в сем мире есть, а спасение в будущем вѣце. Иудеи бо о земляных веселяхуся, христиани же о сущих на небесех»<sup>3</sup>.

Безоговорочный эсхатологизм древнерусского сознания очевиден: христиан призван здесь на земле, в истории, длящейся во времени, жить «будущим веком» — *царством небесным*, а это значит — «двигаться» (в полноте своей человеческой экзистенции) как бы из «будущего» (точнее, вечного) к настоящему.

Понятие *царства*, в свою очередь, окрашено темой мессианской, особенно со времени пророка Даниила: «И во днѣх царей тех возставит Бог небесный царство, еже во веки не разсыплется, и царство Его людям инем не останется, истнит и развеет вся царства, тое же станет во веки» (Дан. 2, 44).

---

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии.

<sup>1</sup> <https://azbuka.ru/otechnik/Biblia/paleja> — *tolkovaja* (Дата обращения 20.10.17 г.)

<sup>2</sup> <https://azbuka.ru/otechnik/Biblia/paleia> — *tolkovaja*

<sup>3</sup> Молдован А. М. С. 82 с учетом 2-й редакции: С. 113.

Для иудеев, — в интерпретации митрополита Илариона, — это *царство земное* («Иудеи бо о земляныхх веселяхуся»), но оно еще не пришло. А потому мессианская перспектива иудейства, уклонившегося от новозаветного Откровения, все еще остается местом и временем горизонтально-человеческого *усилия приготовления* постороннего мессианского царства, — приготовления, в котором человеческая власть, а говоря шире, — человеческая эффективность в освоении мира сего *качественно соразмерна* (конгениальна) природе ожидаемого царства.

Для христиан — это *царство небесное* и оно — в их эсхатологизированном сознании — «уже-еще-не» пришло. Другими словами, по воплощении Бога-Слова история получает новое измерение: не одной только горизонтально ориентированной перспективы *ожидания*, в его собственно человеческом качестве, но и — глубины и действительности *присутствия*, обитания среди людей самого Христа-Бога.

Замечательно, что Мефодие-Кирилловский перевод указанного выше пророчества Даниила имеет и отличную от вошедшей в церковный обиход версию: «И во дни царей тех, — читаем мы здесь, — воздвигнет Бог *небесное царствие*, иже во веки не истлеет...»<sup>4</sup> Как видим, вместо «Бог небесный» здесь стоит «небесное царствие», что, конечно, в духе христианской веры, определенно эсхатологизирует (как бы приравнивает к «будущему веку» «Слова о Законе и Благодати») понятие и природу мессианского царства. Возможность и оправданность такой версии перевода подтверждается Житием св. Кирилла — Константина, где читаем: «Какое, — обращается Константин Философ к иудеям, — вы думаете, царство разумел Даниил под железным царством?... Они отвечали: «Римское». «А камень, отторгнутый от горы не руками, Кто есть?» — спросил их Философ. «Помазанный», — отвечали они (и продолжали): «Если же, как ты говоришь, Он уже пришел, то каким образом римское царство доселе сохраняет господство?» Философ отвечал: «Оно уже не сохраняет; ибо прошло, как и прочие. Наше царство не римское, но Христово (...) И римляне поклонялись идолам, христиане же — то из одного, то из другого народа и племени — царствуют во имя Христово...»<sup>5</sup>.

Житию св. Кирилла вторит и Слово о Законе и Благодати, говоря: «Он (Константин Великий) в еллинах и римлянах *царство Богу покоря*, Ты же (равноапостольный Владимир) — в Руси: уже бо и в оных и в нас *Христос Царем* зовется»<sup>6</sup>.

С. П. Шевырев в своей Истории русской словесности, имея в виду истолкование пророчества Даниила о 4-х царствах в контексте времени конца XV — начала XVI века на Руси, пишет: «...Особенною глубиною поражает нас мысль, что с Христовым царством прекращается идея всемирного, земного завоевания. Становится невозможною всемирная монархия и даже преобладание. В богословских видениях наших мыслителей XV-го века мерцают основные мысли для христианской философии истории»<sup>7</sup>.

Именно так, эсхатологически — под знаком и в свете грядущего воплощения Бога-Слова — воспринимает и автор Палеи Толковой всю ветхозаветную историю, начиная с Шестоднева и особенно — с сотворения человека.

«Ты, жидовин, возражаешь мне, что Он обращается к ангелам, — полемизирует составитель Палеи с иудейским толкованием творения человека, — (но) когда Господь творил бесчисленное множество ангелов, то почему у него не было советника? Господь сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26), потому, что Он предвидел Свое пришествие во плоти (сим убо являет плотское пришествие свое Господь)»<sup>8</sup>.

Современные исследователи обращают внимание на не совсем привычное истолкование здесь «образа и подобия Божия» в первоизданном человеке. В. В. Лепахин

<sup>4</sup> Евсеев И. С. 26.

<sup>5</sup> Тахиаос А.-Э. Н. С. 278.

<sup>6</sup> Молдован А. М. С. 96, 97.

<sup>7</sup> Шевырев С. П. С. 100.

<sup>8</sup> Палея Толковая. С. 74, 75.

полагает, что «в данном случае сотворение человека и Боговоплощение видятся как бы в обратной перспективе.»<sup>9</sup>

Образ, в данном случае, не только так или иначе *отражает* Божество, но и *пробуждает* будущее Боговоплощение. Обращает на себя внимание — в этом полемическом контексте — не просто вписанность христологического содержания (икономии воплощения) в триадологию, но христологическая по-преимуществу — грядущим воплощением мотивированная и изъясненная! — интерпретация темы образа и подобия Божия. Как оказывается, фактор *телесности* не просто включен в теологему *образа* (даже *Прообраза* — в виду Его воплощения), но как бы конституирует его основное смысловое содержание.<sup>10</sup>

В древней церковной традиции похожее истолкование достоинства *телесности* в характеристике образа Божия находим, например, у Тертуллиана, который в сочинении *О воскресении плоти* пишет: «Каким великим делом было устройство этой материи! Столько раз оказывалась ей честь, сколько раз она чувствовала руку Божию, когда та ее касалась, когда бралась из нее часть, когда она отделялась, когда формировалась (...) И какую бы форму прах не получил, при этом мыслился Христос, Который однажды станет человеком, ибо Слово имело стать прахом и плотью, которые тогда были еще землею. Ибо сначала Отец сказал Сыну: Сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт. 1,26). И создал Бог человека, — именно то, что было Им создано, — и создал Его по образу Бога (1,27), то есть по образу Христа (...) Поэтому тогда уже этот прах, облекшись в образ Христа, имевшего явиться во плоти, был не только произведением Божиим, но и залогом»<sup>11</sup>.

Под знаком истории, в свете будущего воплощения, видит содержание образа и подобия Божия в человеке и св. Ириной Лионский: «Хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек»<sup>12</sup>.

Еще более непосредственно относится к имеющему место в Толковой Палее *повороту* темы образа Божия — ко включению в его содержание исторически только еще ожидаемой *телесности* (*человечности*) — один из текстов известного в Древней Руси примерно с XIII-го века «Маргарита». В находящемся здесь и приписываемым св. Иоанну Златоусту слове «На вочеловечение Господа» читаем: «Мы, люди, вперед обдумываем и, если не достигаем цели с одной стороны, делаем попытку с другой; но Бог не так: Он дал закон, пророков и после этого Евангелие, не временем научаясь тому, что нужно, но от начала зная, что создания нельзя оставить так, без явления Христа. Мы, люди, когда увидим болезни, тогда и начинаем думать о помощи, а Бог еще до появления ран в нашей природе предвидел лекарство спасения (...) и наперед сам предназначил врачество воскресения и тогда допустил смерти войти к человеку (...) Должно тебе, Единородный мой, Сын — Слово, сияние Моей славы, — (говорит Отец Сыну в Предвечном Совете — А. М.), — должно Тебе, если Ты заботишься о создании, которое Мы, содействуя друг другу, образовали, должно Тебе облечься в погибающего человека, должно Тебе взять апостолов, и как диавол воспользовался содействием змия, сделав его орудием для обмана, так и Ты воспользуйся содействием Твоего же создания, чтобы обновить падшего.(...) Сначала было определено то, что относится к воплощению Христа и что касается апостолов, а потом уже был создан Адам. Откуда это? Слушай, что говорит апостол Павел (...): «Благословен Бог,

<sup>9</sup> Лехахин В. В. С. 250.

<sup>10</sup> Триадологическое понимание образа Божия в человеке (или антропологическое изъяснение Троичности), при этом, совсем не отменяется; но оно также, по-своему, интонирует особую интимность, экзистенциальную непосредственность, как бы осязаемость *сообразия* человека и Святой Троицы, по-своему же не уступающую таинству воплощения, а скорее от него именно воспринимая — силою икономии спасения, своего рода!- аналогии бытия (*analogia entis*) Святой Троицы и человека.

<sup>11</sup> Тертуллиан. С. 193.

<sup>12</sup> Св. Ириной Лионский. С. 480.

благословивый нас всяцем благословением духовным в небесных, яко же избра нас во Христе прежде сложения мира, прежде нарек нас во усыновление (Еф. 1,3,4)» (...) И это все находится в согласии, потому что домостроительство Спасителя было предвидено и предопределено до сотворения человека.»<sup>13</sup>

Именно «обратная» или лучше сказать — *горняя* перспектива Предвечного Совета, в горизонте Божественного Предвидения, позволяет правильно соотнести различные измерения теологемы образа Божия в человеке. Качество *телесности*, конституируя содержание образа Божия в горизонте Предвидения (экзистенциально-исторически), онтологически совершенно не сопричастно Божеству, не провоцирует представления о некоем «небесном человечестве», не детерминирует Боговоплощения (иначе говоря, свободно от софиологически ориентированных мотивов). Достоинство и судьбы *телесности* и без того (а точнее — более того) чрезвычайно высоки.

«Если, — продолжает Палея, — Владыка сказал: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию, то кому ты, жидовин, уподобляешь образ Божий? О нем Давид говорит в 8-м псалме «Что есть человек, яко поминаеши, или сын человек, яко посещаеши и.» Умалил еси малым чином от ангел (Ты же, жидовин, умалил чин человека перед ангельским)... в таком случае, если мы, люди, хуже ангелов, то почему бесчисленный (сонм) ангелов и архангелов Творец создал одним словом и не имел нужды в советнике? И только творя из праха одного человека, нуждается в советнике и предваряет его сотворение размышлением и советом? Давид же говорит: «Что есть человек?», а сияние ангелов называет огненным. (...) Ангелы же разве не духи, не огонь? И тем не менее Он сотворил бестелесных ангелов, не нуждаясь в советнике? Почему же, творя телесного человека из праха земного, Он нуждается в советнике и полагает его (человека) Своим образом (и во образ Свой вменяет)? Не оттого ли, что и Ему нужно было облечься в телесный образ (и не им же ли беяше Ему и во образ телесный облещися Ему)?»<sup>14</sup>.

Интересно и выразительно, что в процессе истолкования автором Палеи 8-го псалма из его текста выносятся и усваиваются иудейскому оппоненту выражение: «Умалил еси его (человека — А. М.) малым чим от ангел» (ст.6). В русском переводе Палеи это зафиксировано определенно: «Ты же, жидовин, умалил чин человека пред ангельским». И далее, как видим, разворачивается тема отличия человеческой природы от ангельской, — отличия, сопровождаемого мотивом ее (человечности) преимущества, обусловленного грядущим Боговоплощением и славными судьбами *телесности*.<sup>15</sup>

Кажущийся волюнтаризм составителя Палеи в отношении к истолкованию 8-го псалма, опять же, обусловлен христологически и, вместе, эсхатологически. Новозаветное Откровение дает ему основание и даже понуждает — видеть в «человеке» 8-го псалма грядущего Спасителя. Ведь уже апостол Павел в послании к Евреям христологизирует экзегезу 8-го псалма: «Засвидетельствова же негде некто, глаголя: «Что есть человек яко помниши его или сын человеческий, яко посещаеши и; умалил еси его малым нечим от ангел: славою и честию венчал еси его и поставил еси его над делы руку Твою (...) а умаленнаго малым чим от ангел видим Иисуса, за приятие смерти славою и честию венчанна, яко да благодатию Божиею за всех вкусит смерти». (Евр. 2, 6,7,9)

<sup>13</sup> Цитируется текст «Маргарита» по русскому переводу в издании: *Св. Иоанн Златоуст. Слово на воцеловечение Господа. 884,885,886.*

<sup>14</sup> Палея. С. 79.

<sup>15</sup> Св. Григорий Палама, говоря об обожении, цитирует преп. Максима Исповедника: «Бог будет являться посредством души и тела, ибо все природные признаки (то есть различия — А. М.) пересилит изобилие Его славы», и сам продолжает: Что же есть этот свет, сверх всякого природного знания зримый телесными очами?... Разве не озаряющая и просветляющая слава Божия? И что действует в нас, давая нам созерцание сверх всякого чувства и ума? Разве не Дух Божий, делающий тогда не только наш ум, но и наше тело духовным?» (Св. Григорий Палама. С. 227).

В этой христологической интерпретации «умаление человека», конечно, не отрицается, но ему — во Христе — усваивается качество *кенозиса*, имеющего непродолжительный характер, — относящегося скорее к состоянию, чем к природе: греческое βραχυ («малым чим») актуализируется здесь в своем временном аспекте и означает не столько «немного», сколько «коротко, недолго».

Особенного внимания в порядке рассматриваемой нами темы заслуживает комментированное изложение автором Палеи многозначительной истории «гостеприимства Авраама». Вот как выглядит ключевой момент этого события в палейном пересказе: «Авраам позвал Сарру, свою супругу (причастницу свою) и сказал ей: «общь брак обще же буди и добродейание; поскорее замеси три саты лучшей муки.» (...) Авраам, хотя и владел 318-ю слугами, сам заколол и принес теленка, приготовил пищу и «поставил пред ними, и они начали есть» (Быт. 18,8). И пришла с ревом мать закланного теленка, и Христос повелел и теленок тут же ожил, встал и начал сосать свою мать.»<sup>16</sup>

Славянский текст книги Бытия (в отличие от русского перевода) не исключает возможности так именно интонировать («сам заколол и принес теленка») служение Авраама — странникам, как Богу: «И взя масло, и млеко, и тельца, его же приготова: и предложи им, и ядоша...» (Быт.18,8)<sup>17</sup>.

«Внимайте, иудеи, сказанному, — толкует трапезу странников составитель Палеи, — ибо это неизреченная тайна: три мужа не могли (буквально) съесть три саты муки (около 18 кг — А. М.), но это было прообразование Святой Троицы и Христова пришествия во плоти (...) Вдумайтесь, иудеи, в значение и смысл этих (слов) — «и они ели»- не прообразовал ли тут Господь свое пришествие во плоти, когда ел, как человек?»<sup>18</sup>

Конечно, как закание тельца, так и апокрифический мотив его воскрешения, прообразуют голгофскую жертву Христа и Его последующее воскресение. Замечательно, кстати, что действительность Своей телесности, а значит и подлинность воскресения, Господь, согласно Евангелию, подтверждает вкушением пищи: «и ел пред ними»(Лк. 24, 43).

Неожиданная, на первый взгляд, христологическая интерпретация «трех сат муки» соответствует, однако, простейшему герменевтическому правилу: избыток в буквальном («не могли съесть») отсылает, в данном случае, к типологическому прообразовательному смыслу.

Кроме того, *приготовление и принятие пищи* предполагает и евхаристическое истолкование (как на иконе преп. Андрея Рублева, гостеприимство Авраама преобразуется в гостеприимство Самой Святой Троицы — в «странствие Владычне» канона Великого Четверга). Потому так выразительно звучит в обсуждаемом тексте мотив *общения — общительности — общности*; супруга наименована «причастницею», общение брака располагает к общности Богу — служения: «общь брак обще же буди и добродейание».

Интересно — в плане темы общения с Богом в Его *телесности* — созвучие указанным в Палее мотивам некоторых моментов Жития преп. Феодосия Киево-Печерского (80-е годы 11 века). Г. П. Федотов, в свое время, обратил внимание на особую задушевность, интимность и глубину переживания еще юношей Феодосием любой возможности приобщиться, прежде всего — литургически, нашей человеческой телесности Христа Спасителя.<sup>19</sup> Упрекаемый матерью и сверстниками

<sup>16</sup> Палея. С. 178.

<sup>17</sup> Ср.: св. Иоанн Златоуст: «Сам все делает и предлагает» (Беседы на книгу Бытия. С. 452). Об этой проблеме и, в целом, о соответствующей палейному описанию иконографии см.: (Сергеев В. Н.).

<sup>18</sup> Палея. С. 178.

<sup>19</sup> И в целом «добровольное уничтожение Феодосия питается живым созерцанием кенозиса Христа, Его «рабского вида и страждущего тела». В этой связи вспоминаются попытки бегства Феодосия в Святую Землю, «е же Господь наш плотию походи» (Федотов Г. П. С. 114).

в многолетней приверженности трудам по выпечке просфор, святой Феодосий отвечает: «А что до дела моего, мать моя, то послушай: когда Господь наш Иисус Христос возлег на вечери с учениками своими, то взяв в руки хлеб и благословив его, разломил и дал им со словами: «Возьмите и ешьте, это — Тело Мое, преломленное за вас и за многих других — во оставление грехов.» Так если Сам Господь наш хлеб назвал плотью Своею, то тем более радостно мне, — *яко содетельника мя сподоби Господь плоти Своея быти*».<sup>20</sup>

Не так ли и составитель Палеи, внятно акцентируя прообразование Воплощения, Евхаристии и Воскресения в событии странноприимства Авраама, видит в этом пратце «содельника плоти Господней»?

Бог, униженный в нашей человеческой телесности, во плоти, — есть и источник ее прославления, обожения, — так что привязанность или приверженность русской духовности к уничтожению по образу Христа («кенотизм» по Федотову) сокровенно хранит в себе и чаяние близости Божией, устремление к славе Его непосредственного присутствия в человеке и между людьми. Евхаристически воспитуемая, русская духовность с дерзновением ищет и надеется «слышать, видеть и — даже — осязать», по свидетельству апостола Иоанна Богослова, «Слово жизни», ставшее плотью (1 Ин. 1,1).

Особенной смелостью отличается осуществленная в Толковой Палее попытка христологически истолковать один из мотивов замечательной молитвы Соломона «на построение храма» в 8 главе 3 книги Царств. Конечно, мессиански-эсхатологический смысл молитвы («чтобы все народы знали имя Твое»-8,43) очевиден. Но составитель Палеи христологически конкретизирует значение дела Соломона, как бы отправляясь от им уже подчеркнутого парадокса — присутствия невместимого Бога в ограниченном пространстве храма: «Поистине, Богу ли жить на земле?» (8,27)<sup>21</sup>. В славянском тексте — христологически выразительнее: «Яко аще истинно вселится Бог с человеки на земле» (срвн. «Се, скиния Божия с человеки, и вселится с ними...»- о Небесном Иерусалиме в Откр. 21,3; и, конечно, 1 Ин. 1,14: «И Слово плоть бысть и вселися в ны»). «Аще небо и небо небес не довлеют Ти, — продолжает Соломон, — кольми паче храм сей, его же создах имени Твоему; но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи Боже мой (...) Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там» (3Цар. 8, 27 — 29).

«Видишь, — заключает Палея, — как он пророчествовал в своей молитве о призвании народов и об имени Господнем, ибо Святое Святых стало Его плотью в тот день, когда Соломон освятил храм Господа (яко бе ему въ святая святых плотию) в ть день, освятя храм Господень Соломон».<sup>22</sup>

Св. Григорий Нисский, рассматривая тему «места Божия» в книге «О жизни Моисея Законодателя», по существу, так же, как и Соломон, не сглаживает, а обостряет парадокс осязаемого присутствия «здесь-и-теперь» Того, Кто *беспределен*. Среди многочисленных символов такого *присутствия* св. Григорий называет и «место имени» (Вт. 12,5), о котором, как о храме, говорится в молитве Соломона. Хотя св. Григорий в названном творении вполне допускает христологическое толкование ветхозаветных образов (например, «скиния, явленная Моисею на горе, — пишет святитель, — это, вероятно, Христос, «Божия сила и Божия премудрость»-1Кор. 1,24)<sup>23</sup> — однако, в случае с темой «места имени» он склонен говорить скорее об образе духовного устройства и награде, ожидающей подвижника.<sup>24</sup> Мощный христологизм палейной интерпретации можно, вероятно, соотносить с идеей «постепенного и многообразного Воплощения» Бога-Слова, которая просматривается иногда в до-никийском богословии, а затем — достаточно рельефно — у преп. Максима Исповедника (например,

<sup>20</sup> Житие Феодосия. С. 98, 99.

<sup>21</sup> См: *Аверинцев С. С.* С. 58–65.

<sup>22</sup> *Палея*. С. 521.

<sup>23</sup> *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея. С. 69.

<sup>24</sup> *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея. С. 85, 86, 87.

говоря о смысле Священного Писания, он утверждает, что «Слово становится плотью через каждое из начертанных речений».<sup>25</sup>

С одной стороны, св. Иоанн Дамаскин, подчеркивая *неописуемость* (απεριγραπτός) Божества, «местом Божиим» называет «то, которое больше причастно Его деятельности и благодати».<sup>26</sup>

С другой стороны, еще Климент Александрийский, в порядке названной идеи «постепенного воплощения», применяет (как бы примеряет) эту идею к триадологическому измерению: «И Логос стал плотью», — пишет он, — не только после пришествия в образ человека, но «от начала» Логос изначально сущий, описательно (или — по ограничению — А. М., но) не по сущности (κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν) стал Сыном».<sup>27</sup>

Замечательно, что св. Василий Великий (или кто-то из каппадокийцев) в 38-м послании К Григорию брату, по существу, использует понятие περιγραφή как синоним υλοποίησις, говоря, что есть *именования*, имеющие «значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но *очертание* (περιγραφή) какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом; таково, например, имя Павел или Тимофей».<sup>28</sup>

Сквозное положение занимает тема «описуемости-неописуемости» Божества в богословии иконопочитания, где она, конечно, непосредственным и решающим образом связана с *воплощением*: «Неописанное Слово Отчее, из Тебе Богородице описая воплощаемь...» (Тропарь праздника Торжества Православия).

Наконец, понятие «имени» в его триадологической интерпретации закрепляет преп. Максим Исповедник, говоря в Толковании на молитву Господню, что «Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом (οὐσιωδῶς υφεστῶς) есть Единородный Сын (Его)».<sup>29</sup>

Таким образом, богословская интуиция составителя Палеи, связавшая построение Соломоном храма, как «места имени Божию», с воплощением Христа («яко бе ему въ святая святых плотию»), — при всей своей уникальности, соотносится, а может быть и несет на себе следы достаточно древней и глубокомысленной традиции.

Материал всех рассмотренных нами эпизодов Толковой Палеи, как оказывается, в существе своем не разноречит со смыслом христианской Традиции, — в частности, с ее христологически ориентированным эсхатологизмом. Хотя, — в порядке Предвечного Совета, а также иконически и литургически оправданное, — «сгущение» и как бы элиминация времени способны провоцировать в древнерусском религиозном сознании недостаточно трезвое отношение к истории. Закон духовного совершенствования, состоящий, по апостолу Павлу, в том, чтобы «забывая задняя, (простираясь) вперед, (стремиться) к почести высшего звания во Христе Иисусе» (Филип. 3, 13,14), — может содействовать (в своей инверсии, конечно!) развитию, своего рода, *нетерпения истории*, пренебрежения к ее посюсторонней длительности и, тем самым, — впадению в апокалиптизм монтанистического толка. В этом случае, литургико-евхаристическое «уже» (присутствия) как бы прямо, непосредственно проецируется в историческое «еще не»: эсхатологизм, при этом, может обратиться апокалиптизмом; иначе говоря, из вертикали *горнего*, присутствующего во временном измерении и придающего *мистическое напряжение* каждому моменту истории, независимо от его количественной меры, есть риск развернуться — как будто силою этого же *мистического напряжения* — во временную горизонталь, ее при этом монтанистически агрессивно, нетерпеливо — как к концу! — сокращая по направлению к настоящему.

Но в разговоре о Толковой Палее речь у нас шла не об инверсии эсхатологического сознания, а об его христологически выверенной, а значит и исторически трезвенной ориентации.

<sup>25</sup> Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии. С. 245.

<sup>26</sup> Св. Иоанн Дамаскин. С. 37.

<sup>27</sup> Климент Александрийский. С. 189.

<sup>28</sup> Св. Василий Великий. С. 503.

<sup>29</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. С. 189.

## Источники и литература

1. Палея Толковая. М., 2002.
2. Житие Феодосия // Изборник. М., 1969.
3. Св. Василий Великий. Послание 38, К Григорию брату // Творения. М., 2009. Т. 2.
4. Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. М., 1999.
5. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих. М., 1995.
6. Св. Иоанн Златоуст. Слово на вочеловечение Господа // Полное собрание творений. М., 2002. Т. 8. Кн. 2.
7. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. М., 1993. Т. 1.
8. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-н/Д., 1992.
9. Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996.
10. Климент Александрийский. Извлечения из Теодота. Комментарий Климента // Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.
11. Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве // Творения. М., 1993. Кн. 1.
12. Преп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения. М., 1993. Кн. 1.
13. Тертуллиан. О воскресении плоти // Избранные сочинения. М., 1994.
14. Аверинцев С. С. «Богу ли жить на земле?»(ЗЦар. 8,27): присутствие Вездесущего как парадигма религиозной культуры // Труды отдела древнерусской литературы. 2003. Т. 54.
15. Евсеев И. Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе. М., 1905.
16. Лепяхин В. В. «Палея Толковая» о сотворении человека // «Палея Толковая» в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков. Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2014.
17. Молдован А. М. Слово о Законе и Благодати Илариона. Киев, 1984.
18. Сергеев В. Н. Об одной особенности в иконографии ветхозаветной «Троицы» // Древнерусское искусство XV–XVII веков. Сб. ст. М., 1981.
19. Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.
20. Федотов Г. П. Русская религиозность // Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10.
21. Шевырев С. П. История русской словесности. СПб., 1887. Ч. 4.
22. <https://azbuka.ru/otechnik/Biblia/paleja> — *tolkovaja* (Дата обращения 20.10.17 г.)



О. Л. Фетисенко

## ФИЛОСОФИЯ ПЕССИМИЗМА ЭДУАРДА ФОН ГАРТМАНА В ОСМЫСЛЕНИИ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА И ЕГО ОКРУЖЕНИЯ

Вторую половину XIX в. принято представлять как эпоху торжества позитивизма, веры «в науку» и общественного благодушия, временами колеблемого событиями вроде франко-прусской войны. Но и в европейском, и в русском сознании присутствовала и другая линия — нарастающее глубокое разочарование в достижениях прогресса и предчувствие надвигающихся грозных туч в политике и социальной жизни. К мыслителям, придерживающимся таких взглядов, принадлежал Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891). В адресованном Л. А. Тихомирову «<Списке верующих>» (1891) он отмечал «идеальную безвыходность лучших умов Запада (Ренан, Гартман и т. п.)» и «тоску и неудовлетворенность многих»<sup>1</sup>, показывая, что эти особенности нужно использовать в противостоянии разрушительным тенденциям современности. Интерес к идеям Эдуарда фон Гартмана (1842–1906), ученика А. Шопенгауэра, Леонтьев испытывал с начала 1870-х гг. и был в этом не одинок<sup>2</sup>. В одной из написанных именно в то время глав незавершенной книги «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» пессимистическое учение Гартмана упомянуто в ряду явлений, которые могут спасти европейскую культуру в эпоху «эвдемонического прогресса всесветной демократии»<sup>3</sup>. В 1880 г. философию пессимизма Леонтьев приветствует прежде всего как «мужественное и честное неверие в благоденственную спасительность прогресса»<sup>4</sup>. Цивилизационную роль этой философской школы русский мыслитель видел в том, что она должна помочь человечеству осознать «весь безысходный ужас своего положения» (Леонтьев опирался здесь на книгу Гартмана «Религия будущего»<sup>5</sup>). Пессимизм подведет людей к точке поворота, после которой возможен возврат — только не к «Бессознательному Божеству» и «практической морали», признаваемым Гартманом, а к «Личному Богу»<sup>6</sup>, к «положительной религии». В учении немецкого философа Леонтьев видел «приготовительное средство для тех несчастных людей, которые прямо истин Веры принять не в силах!..»<sup>7</sup>.

Философскими концепциями в то время интересовались не только мыслители и писатели. В годы перед русско-турецкой войной явить себя почитателем Гартмана и Шопенгауэра стало деталью светского обихода для желающих продемонстрировать свою приобщенность к современным европейским культурным течениям. Часто за этим не стояло ничего глубокого, но порой у философов появлялись прозелиты, которые и сами становились философами, как например, князь Дмитрий Николаевич Цертелев (1852–1911), который познакомился с Гартманом в 1874 г., переписывался

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. <Список верующих>. С. 315.

<sup>2</sup> См.: Бутина Е. А.

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 183.

<sup>4</sup> Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 169.

<sup>5</sup> Там же. Т. 8. Кн. 1. С. 108.

<sup>6</sup> Там же. С. 1105.

<sup>7</sup> Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 173.

с ним, переводил и популяризировал его в России<sup>8</sup>. Леонтьев, задумавший в 1878 г. роман из современной «русской жизни», хотел дать ему название «Пессимист», что сразу напомидало об указанном выше модном течении, и в одном из писем к своему другу К. А. Губастову, перечисляя узнаваемые приметы времени, которые собирался отразить в романе, называет спиритизм, а также Гартмана и Шопенгауэра<sup>9</sup>. Сразу вслед за этим стоит: «Цертелев», но здесь Леонтьев имеет в виду не князя Дмитрия, философа и поэта, близкого приятеля Вл. Соловьева, а его старшего брата, второго секретаря русского посольства в Турции, князя Алексея Цертелева (1848–1883).

С константинопольским дипломатическим кругом связано ироничное поэтическое послание одному из последователей «нового учения», за которым просматривается доведенный до крайности субъективный идеализм или даже солипсизм в гартмановско-шопенгауэровской редакции. В посольстве живейшим образом обсуждали проблемы трансцендентальной философии и были знакомы с самыми новыми трудами, пусть, может быть, и в популярном их изложении. Замечательную картину обычного утра находим в письме кн. А. Цертелева к Леонтьеву от 11 ноября 1874 г.: «У нас все по старому. Часто слышим — вот Леонтьева нет, он бы сказал то-то. Капнист после завтрака не может доставить себе удовольствие слушать спор философа, а М-ге Опои разрешать с Вами задачи трансцендентальной <так!> философии»<sup>10</sup>. Плодом этих философских споров стала написанная ровно через месяц эпиграмма секретаря посольства Михаила Александровича Хитрово (1837–1896):

Быть может, правы вы во всем,  
Адепты нового ученья,  
Быть может, мы одним живем  
Продуктом личного мышленья.  
Все субъективно. Смысл глубок  
Сей истины трансцендентальной.  
И добродетель и порок  
Основы лишены реальной.  
Нет объективной красоты,  
Не существует безобразья,  
За правды строгие черты  
Мы принимаем бред фантазии.  
И наше собственное Я –  
Пустой продукт воображенья –  
Лишилось права бытия  
Конкретной логикой мышленья.  
Но согласитесь, милый мой,  
Что, как вам это ни противно,  
И индуктивно  
И дедуктивно  
Свинья останется свиньей  
И суб- и объективной<sup>11</sup>.

Пародируемый Хитрово идейный контент имеет сложную основу: прежде всего здесь дана «выжимка» из шопенгауэровской теории представления, по-новому истолкованной Гартманом (книга «Философия бессознательного» (1869) была одним из самых «обсуждаемых» философских трудов), но очевидны и следы знакомства

<sup>8</sup> См. более позднюю его работу: *Цертелев Д.* Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1885.

<sup>9</sup> См.: *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 5. С. 907.

<sup>10</sup> Цит. по: *Фетисенко О. Л.* Из босфорского table-talk 1874 года. С. 81.

<sup>11</sup> Там же. С. 85–86. О Хитрово и его сатирических произведениях, посвященных сотрудникам посольства см.: *Фетисенко О. Л.* Эпизоды из жизни консула.

с неокантианством Германа Когена (1842–1918). В первой, более развернутой, части стихотворения дается некий упрощенный экстракт субъективного идеализма, который удобен для эгоцентрически настроенного человека тем, что отменяет любые иерархии и ограничения. Модальность ложного согласия («быть может, правы...») сменяется в финале уничтожающим противника острым словом.

Закономерно предположить, что и Леонтьев познакомился с творчеством Гартмана именно в Константинополе, т. е. в 1873 — нач. 1874 г., а продолжал перечитывать на протяжении всей дальнейшей жизни. Ссылки на Гартмана несколько раз появляются в 1880 г. в статьях из «Варшавского дневника», наиболее развернутое обращение к нему предпринято в статье «Как надо понимать сближение с народом?», где Леонтьев в своем переводе с французского издания цитировал «Религию будущего». К 1885 г. Леонтьев уже был знаком и с книгой «История и основания пессимизма» (1880)<sup>12</sup>. Несколько позже Леонтьев характеризует своего младшего современника как «эволюционного пессимиста», близкого по взглядам Дж.-Ст. Миллю и А. И. Герцену: «Он признает “развитие”, он и ценит бы его, но, во-1-х, он полагает, что процесс развития человечества уже близится более или менее к своему концу; развитие начинает переходить уже заметно в эсхатологическое разложение»<sup>13</sup>. Возможно, связи с занимающей Леонтьева темой социализма как «грядущего рабства» он однажды упомянул рядом Гартмана и Г. Спенсера<sup>14</sup>.

Весной 1889 г. Леонтьев получил в подарок от К. А. Губастова второе издание сборника статей Гартмана «Moderne Probleme» («Современные проблемы»), вышедшее в Лейпциге в 1888 г. Любопытно, что первое издание появилось в 1886 г., одновременно с вторым томом леонтьевского сборника «Восток, Россия и Славянство». Губастов отмечал сходство «внешней формы» двух книг, обращал внимание своего друга на «дельные, глубокие и меткие замечания, мысли и мнения» Гартмана и призывал его даже вступить с немцем «в печатную полемику»<sup>15</sup>. Но Леонтьев в это время был занят полемикой с П. Е. Астафьевым, в которой неоднократно всплывали и «гартмановские» сюжеты, в частности, мысль о том, что «страдание в нас самих»<sup>16</sup>, а человечество или вымрет постепенно, или захочет «наложить на себя руки одним актом воли»<sup>17</sup>. Перед самой кончиной Леонтьев переделывает свою статью «Кто правее?», выросшую из того же спора с Астафьевым и первоначально построенную как обращение к Вл. Соловьеву в качестве третейского судьи, переадресовывает ее кн. Д. Цертелеву, мотивируя это так: «Вы, видимо, в значительной мере сочувствуете пессимизму Гартмана. <...> я нахожу в этом пессимизме много правды и считаю его во всяком случае более полезным, чем господствующий в XIX веке — демократический оптимизм»<sup>18</sup>. Эти слова объясняют, почему Леонтьев считал, что Гартман и Шопенгауэр «кой-чем ближе ко Христу», чем «усладители»<sup>19</sup> (так он назвал Достоевского, Л. Толстого и Вл. Соловьева). Думается, что именно Гартмана Леонтьев подразумевал, когда писал, что германская философия может послужить «для большей глубины и пронизывающей остроты мистико-религиозных выводов, как уже и случилось прежде с философией греческой»<sup>20</sup>.

В 1889 г. Леонтьев на время вернулся к брошенному роману «Пессимист» и сообщил своему младшему другу о. И. Фуделю, что думает «об романе из русской жизни 70-х годов, где *пессимист à la* Гартман перейдет в искреннее Православие»<sup>21</sup>.

<sup>12</sup> См.: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 2. С. 174–175.

<sup>13</sup> Там же. Т. 8. Кн. 1. С. 378.

<sup>14</sup> Там же. Т. 8. Кн. 2. С. 631 (зачеркнутый вариант одной из глав книги «Средний европеец...»).

<sup>15</sup> Отдел рукописных фондов Государственного литературного музея. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 112. Л. 24–24 об.

<sup>16</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 8. Кн. 2. С. 245.

<sup>17</sup> Там же. С. 257.

<sup>18</sup> Там же. С. 304.

<sup>19</sup> Пророки Византизма. С. 195.

<sup>20</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 2. С. 179.

<sup>21</sup> «Преемство от отцов». С. 157.

Вспоминается и другое его признание, из «программного» письма к А. А. Александру от 3 мая 1890 г.: «Человечество, без сомнения, очень устарело. Сама сила точной науки (или, вернее, *ее* приложений), на которую почти все молятся <...> сама сила этой науки есть признак глубокого устарения, стариковский интерес: “удобства, удобства, удобства”... И Эд. фон Гартман верно “чувет” дело, когда говорит, что признак близости конца для человечества есть преобладание *сознательного над бессознательным*. В этом он совпадает с христианством: “плоды древа познания добра и зла” убийственны для людей, и, насытившись ими до высшей меры своей, человечество уже не найдет обратного пути к “древу жизни”...”<sup>22</sup>.

## Источники и литература

1. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000 — изд. продолжается.
2. Леонтьев К. Н. <Список верующих> / Публ. О. Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 годы. СПб., 2010. С. 295–315.
3. «Преемство от отцов»: К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
4. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1874–1891) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
5. Александров А. А. I. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915.
6. Бутина Е. А. Рецепция идей Э. фон Гартмана в русской философской мысли конца XIX — начала XX веков: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2013.
7. Фетисенко О. Л. Из босфорского table-talk 1874 года (М. А. Хитрово и его неизданная эпиграмма на прозелита трансцендентальной философии) // Русская литература. 2016. № 1. С. 80–89.
8. Фетисенко О. Л. Эпизоды из жизни консула (К. Н. Леонтьев и М. А. Хитрово) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2013 год. СПб., 2014. С. 97–146.
9. Цертелев Д. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1885.
10. Отдел рукописных фондов Государственного литературного музея. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 112.

---

<sup>22</sup> Александров А. С. 95.

В. А. Фатеев

## ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ В «ДНЕВНИКАХ» М. М. ПРИШВИНА

В 2017 году издательство «Росток» (Санкт-Петербург) выпустило завершающий, 18-й том «Дневников» М. М. Пришвина. Эти дневники — нечто исключительное в нашей литературе не только по своему объему и охвату исторического времени (с 1905 по 1954 годы), но и по правдивому и смелому отражению сложного, противоречивого периода в жизни страны, в условиях жестких цензурных стеснений. Более того, «Дневники» Пришвина предстают перед нами как основной жизненный труд глубокого мыслителя, отражающий его творческий путь в виде поступательного движения к православному мировосприятию. Полный текст потаенных «Дневников» писателя мог быть опубликован только в постсоветские годы. Издание шло трудно и продолжалось не менее четверти века — временами оно приостанавливалось из-за материальных затруднений, менялись издательства, внешнее оформление и даже цвет томов, но в конце концов последний том нашел свой путь к читателю.

М. М. Пришвин занимает в нашей литературе необычное место. Его творческая деятельность пришлась главным образом на советские годы. Пришвина нельзя не признать успешным писателем — его произведения печатались большими тиражами и были широко известны еще при жизни, изучались в школе. Но большинство читателей воспринимало Пришвина лишь как «певца природы» и совершенно не представляло его как глубокого, а тем более христианского мыслителя. Главное произведение Пришвина, его «Дневники», находилось под спудом и издано только теперь. Это не обычное собрание подсобных материалов для писательской работы. «Дневники» представляют собой отдельное художественное целое, и сам писатель считал их своим главным вкладом в русскую литературу.

«Дневники» Пришвина — выдающийся памятник русской культуры, бездонный кладезь литературно-философской мысли. Однако надо отметить, что их гигантские размеры не только составляют важное достоинство, но и могут вызвать упрек в бесформенности. Едва ли индивидуальная человеческая память способна охватить все разнообразное содержание «Дневников» как единое целое. В 1951 г. Пришвин, сам удивленный тем, сколько сил ушло у него на создание этой летописи эпохи, признал: «Наверно, это вышло по моей литературной наивности (я не литератор), что главные силы свои писателя тратил на писание дневников»<sup>1</sup>.

Тем не менее, упрек в недостатке отбора записей из стихийного потока жизненных впечатлений едва ли будет вполне справедлив, так как в «Дневниках» отчетливо прослеживаются смысловые, нравственные и образные доминанты. Одной из таких сквозных тем, проходящих через все 18 томов, является тема становления творческой личности на пути духовного возрастания к вере. Из «Дневников» Пришвин предстает не только как выдающийся художник слова, как автор беспримерной по масштабу и глубине содержания исторической хроники, но и как христианский мыслитель.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».

<sup>1</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1950–1951. С. 394.

Вся творческая жизнь Пришвина, несмотря на то, что основная ее часть пришла на советское время, прошла под знаком духовных исканий. Правда, в ранние годы Пришвин, подобно многим его сверстникам, увлекся марксизмом, был изгнан из гимназии и за распространение революционной литературы даже сидел в тюрьме. Но в этом бунтарском идейном увлечении, как позже отмечал сам Пришвин, сказывались, помимо нигилистических настроений, и романтическая натура, и даже религиозное начало — своеобразная революционная вера в коммунистическое будущее и связанная с ней идея жертвенности.

После тюрьмы и обучения в Германии революционный эсхатологизм Пришвина идет на убыль, приходит осознание марксизма как теории, не совпадающей с живой жизнью. Спустя некоторое время Пришвин поселяется в Петербурге. У него наступает период творческого самоопределения, который выводит его на писательскую стезю. Избегая отвлеченного теоретизма интеллигентских кружков, Пришвин отправляется в путешествие на север, чтобы наблюдать жизнь простых людей. Христианские мотивы пронизывали уже все раннее творчество писателя, хотя первые его книги, написанные по материалам путешествий, носили преимущественно этнографический характер. Поиск духовных первоначал русского народа побудил затем Пришвина отправиться в путешествие к мифическому «граду Китежу», к заволжским раскольникам, собиравшимся для религиозных споров у легендарного озера Светлояр. Это новое путешествие, уже похожее на паломничество, Пришвин описал в книге «У стен града Невидимого» (1909). «Невидимый град Китеж» станет для самого Пришвина позже, в советские годы, символом его собственных религиозных исканий, воплощенных им прежде всего в не публиковавшихся «Дневниках».

В октябре 1908 года, по возвращении из путешествия на Светлояр Пришвин попадает в Религиозно-философское общество, где знакомится с известными писателями-символистами, ведущими представителями богоискательства во главе с Д. С. Мережковским. Писатель сразу обращает на себя внимание в салоне Мережковских как знаток «мужицкой веры». Здесь же произошла новая встреча Пришвина с В. В. Розановым, когда-то настоявшим на изгнании его из гимназии, а теперь признавшим его интересным писателем с близкой тематикой.

С Мережковским, Вяч. Ивановым, Розановым, Блоком и другими членами РФО Пришвина сближает интерес к религиозным проблемам, особенно вопрос о разделении плоти и духа, остро поставленный представителями «нового религиозного сознания». Пришвин становится членом РФО, увлеченно занимается изучением сектанства — по его собственным словам, «целую зиму провертелся в Петербурге среди пророков и богородиц хлыстовщины»<sup>2</sup>. В «Раннем дневнике» Пришвина (1905–1913) представлены интересные материалы, относящиеся к его задуманной около 1909 года работе над неосуществленным литературным замыслом — романом «Начало века», в котором он намеревался изобразить кружок петербургских богоискателей-интеллигентов и сектантов<sup>3</sup>.

Однако в этом круге «духовной аристократии» Пришвину неуютно: он видит, что богоискатели оторваны от почвы, что у них «возникает культ слова и за этим словом разломанная душа (декаденты)»<sup>4</sup>. Искания Пришвина связаны с жизнью, исходят из нее в поисках цельности личности, Мережковский же, несмотря на усилия придать своим теориям родство с народной верой, воспринимается как «настоящий иностранец в России»<sup>5</sup>. Пришвин писал об этом времени: «Чем отличается мой путь от декадентов? <...> Декаденты, вероятно, литераторы, а я не литератор...

<sup>2</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. С. 214.

<sup>3</sup> Пришвин М. М. Ранний дневник. 1905–1913. С. 247–316.

<sup>4</sup> Там же. С. 241.

<sup>5</sup> Там же. С. 177.

У них “я” — бумажный бог. <...> Так и Мережковский подносит нам своего бумажного Христа»<sup>6</sup>. С декадентством и отвлеченными исканиями «нового религиозного сознания» Пришвину было не по пути. Он искал свой собственный путь, ближе к народной жизни и к природе, стремился понять себя в единстве личности, стать самим собой.

Итог раннего творчества Пришвина подвела статья Иванова-Разумника «Великий Пан» («Речь», 1911), в которой подчеркивались пантеистический уклон творчества писателя, его тяготение к примитивной стихийной жизни, светлому началу природы.

\* \* \*

Революция 1917 года и последующие годы социального перелома стали важнейшим этапом в жизни и творчестве Пришвина. Многие из небольших очерков, опубликованных Пришвиным в газете «Воля народа», имеют пометку «Из дневника» и представляют собой непосредственные зарисовки по следам драматических эпохальных событий. Эти правдивые очерки, впервые собранные вместе и опубликованные целиком в книге «Цвет и крест» (2004), были густо насыщены религиозной символикой — библейская образность позволяла наиболее адекватно передать апокалиптический характер атмосферу периода революционной катастрофы. Октябрьская революция представлялась Пришвину результатом нравственного падения народа, который «отверг и цвет свой, и крест и присягнул князю тьмы Аваддону»<sup>7</sup>. Вся Россия теперь, по мнению Пришвина, — завоеванная страна. А подлинная Россия скрылась и стала невидимой, подобно граду Китежу.

В 1922 г., когда смута несколько улеглась, Пришвин перебирается в Подмоскovie. Характерно, что помогая писателю устроиться, старый приятель по Елецкой гимназии Н. Семашко, когда-то увлекший его в марксизм, а ныне нарком здравоохранения, назвал долгий период творческого молчания Пришвина «литературным саботажем»<sup>8</sup>. Однако Пришвин не молчал, но только перенес творческие искания «свободной родины» в «град Китеж» — свои дневники. А в 1922 году Пришвин попытался опубликовать одно из лучших своих сочинений, повесть «Мирская чаша» (или «Раб обезьяний») — эпическое повествование, в котором ярко воссоздан период разгула революционной стихии. В «Дневниках» Пришвин характеризует это свое сочинение как христианское по духу: «Правда, я не посмел довести своего героя до Христа, но частицу его вложил и представил 19-й год XX века мрачной картиной распятия Христа»<sup>9</sup>. Узнав, что провести через цензуру повесть невозможно, Пришвин сам отправил повесть на рецензию главному идеологу революции Льву Троцкому, который ответил так: «Признаю за вещь крупные художественные достоинства, но с политической точки зрения она сплошь контрреволюционна»<sup>10</sup>. При жизни Пришвина «Мирская чаша» напечатана не была.

В эти годы писателю были присущи эсхатологические настроения: «Вероятно, мы находимся накануне второго пришествия, когда Он явится во всей славе и разрешит наше ужасное недоумение или же совсем не явится и будет сдан совершенно в архив. Человечество сейчас находится в тупике, и самый искренний (несахарный беллетрист) художник может изображать только тупик»<sup>11</sup>. Основная писательская работа в период жесткой большевистской цензуры по религиозно-философскому осмыслению событий окончательно перешла в «Дневники». Загадочным образом антиреволюционные выступления Пришвина в периодической печати 1917–1918 годов не ставились ему в вину и были словно забыты. Спасало его прежде всего

<sup>6</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1914–1917. С. 56.

<sup>7</sup> Пришвин М. М. Цвет и крест. С. 120.

<sup>8</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1920–1922. С. 240.

<sup>9</sup> Там же. С. 265.

<sup>10</sup> Там же. С. 267.

<sup>11</sup> Там же. С. 266.

то, что в юные годы он был революционером, сидел в царской тюрьме. Кроме того, «охранной грамотой» писателя в 20-е годы стало открытое письмо-статья Горького, где он назвал Пришвина оригинальнейшим художником, у которого многому учился.

Пришвин предпринял немалые усилия, чтобы вписаться в новую жизнь, сосредоточившись главным образом на произведениях о природе, но со своей далекой от «классовой борьбы» темой он стоял в советской литературе особняком. Не раз задумывался о самоубийстве. Но спасало Пришвина то, что постепенно он все более укреплялся в христианском мировосприятии, хотя от Церкви все еще был далек.

Однако в знаковом 1937 году, когда Пришвин записал в «Дневнике», что хочет «создать Китеж в Москве», он уже словно предчувствует свое грядущее обращение: «Стою у порога признания Христа, Церкви, государства и думаю, что же это: ход истории подвел меня к этому...»<sup>12</sup> Размышления о духовном росте личности через трагедию, страдания, приводят писателя к выводу о противостоянии образа Христа доминирующему научно-атеистическому мироощущению: «Трагедия, страдание предполагает личность <...>. А так как трагедия дается нам в образе Христа, а общественность в образе Маркса, то мир разделяется сейчас на половины, с Христом и Марксом»<sup>13</sup>.

\* \* \*

Переломный момент духовной биографии писателя пришелся на 1940 год, когда он встретился с В. Д. Лебедевой (урожденной Лиорко), ставшей его второй женой и оказавшей сильнейшее влияние на его взгляды. Им пришлось пережить немало трудностей, но любовь победила, ибо это было не просто земное влечение, но сближение родственных душ, любовь высокая, воистину христианская. Драматические перипетии знакомства и духовного единения подробно описаны в их совместной книге «Мы с тобой. Дневник любви», составленной Валерией Дмитриевной на основе дневников Пришвина, с дополнением ее видения событий.

Валерия Дмитриевна, которая оставила нам также книгу своих воспоминаний «Невидимый град» (опубликована в 2003 году), с детства была верующим, церковным человеком. В период формирования личности она еще застала послереволюционный взлет свободной религиозно-философской мысли. Валерия Дмитриевна посещала курс философии религии у Н. А. Бердяева, училась в Институте Слова у И. А. Ильина, который был поражен глубиной ее понимания Православия. В ее духовном воспитании принимал участие и известный церковный подвижник М. А. Новоселов, ныне прославленный в лике мучеников.

В 1920-е годы Валерия Дмитриевна участвовала в деятельности православной духовной общины — братства святителя Алексия при храме св. Алексия Московского, которое возглавлял священномученик Роман Медведь. В общине Валерия Дмитриевна познакомилась с Олегом Полем — молодым человеком, который пришел в храм с целью найти «старцев», чтобы познать подлинную Церковь. Валерия и Олег полюбили друг друга, однако тяготевший к монашеству Олег предложил ей возвышенный идеал отношений и звал ее с собой к православным отшельникам на Кавказ, чтобы в пустыни осуществить вместе по-христиански целомудренную жизнь брата и сестры, без греховной земной любви. Она вполне разделяла его высокие чувства, но не могла оставить старую больную мать.

Олег Поль остался с монашеской общиной в горах близ Нового Афона, принял иноческий постриг (с именем Онисим), а в 1930 году был арестован вместе с братией и погиб. В последние годы он работал над богословским сочинением «Остров Достоверности», часть которого дошла до нас.

<sup>12</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1936–1937. С. 614.

<sup>13</sup> Там же. С. 490.



Валерия Дмитриевна после этого прожила не простую жизнь, в которой были и замужество, и ссылка, и бытовые мытарства, но сохранила возвышенный идеал духовной близости, обретенный ею в любви с Олегом. Встреча М. М. Пришвина с Валерией Дмитриевной стала для обоих воплощением идеала христианской любви, но без гнушения брачными отношениями. Пришвин, прочитав в 1941 году «Остров Достоверности», определил сочинение молодого мыслителя как замечательную попытку «дать святоотеческому опыту метафизическое истолкование»<sup>14</sup>.

Дневники 1940 и 1941 годов — периода встречи и становления любви — наиболее яркие и наполненные размышлениями о Боге и вере, о Православии и Церкви. Пришвин с самого начала подчеркивает влияние Валерии Дмитриевны на обретение им живой веры в личность Христа: «Христа я понимаю со стороны и как хорошее начало чувствую по детству. Но как живую личность я Его не чувствую: это у нее Он, как живой. И я могу воспринять Его только через нее. Сильнее и сильнее любя ее, я могу приближаться к Нему»<sup>15</sup>.

Только во Христа, утверждает Пришвин, жизнь обретает целостность личностного начала. Он рассматривает собственный духовный путь как движение от «раздробленного человека» к целостной личности. Философия зрелого Пришвина — персоналистическая философия христианской любви. Его завет: «...держишься в любви своей так высоко, чтобы, встав на цыпочки, на большие пальцы, земли касался бы, а кончиками длинных пальцев рук доставал бы до неба...»<sup>16</sup>.

Обретя веру, Пришвин ставит своей главной духовной задачей преодолеть порочное разделение того и этого мира, так как мир един. Веруя во Христа, убежден Пришвин, человек обретает чувство бессмертия: «личная смерть теряет значение черты, разделяющей земную жизнь от небесной»<sup>17</sup>. Он заявляет: «После смерти человек будет тем, к чему он при жизни стремился»<sup>18</sup>. По его мнению, жизнь человека является земным основанием лестницы вечности: «Да, я вечность чувствую, она есть. Но земная жизнь наша очень короткая для того только и существует, чтобы успеть установить лестницу в вечность. Каждому дана возможность срубить лестницу, но только каждый должен срубить ее сам»<sup>19</sup>.

Пришвин снова и снова возвращается к главной теме своей жизни: «...ясно вижу, что именно я-то и посвятил свое писание делу преображения и оправдания плоти и всей вообще твари земной»<sup>20</sup>. Но теперь Пришвин пытается рассмотреть эту проблему не с языческих позиций, а в христианском ключе. Преодоление порочного разделения духа и плоти как источника греха, считает Пришвин, может быть достигнуто «в действии такого преображения жизни, чтобы сотворенная на земле жизнь явилась бы вечностью, чтобы перед каждым стала в жизни задача найти на земле начало лестницы к небу»<sup>21</sup>. Писатель не всегда последователен в своих суждениях и в них иногда проскальзывают явные отзвуки былых антиаскетических настроений, отдающие язычеством рассуждения о «светлом» христианстве вне Церкви. Однако под влиянием Валерии Дмитриевны он все сильнее укрепляется в церковном Православии, вполне понимая теперь, что аскетизм есть школа человеческой личности, и пытается решать эту трудную для него тему в духе христианского учения об обожении плоти.

В поздних «Дневниках» Пришвин предстает православным человеком, и таинство Евхаристии является неотъемлемой частью его мировоззрения, церковным основанием его веры в бессмертие: «Итак, если я принимаю Христа, то тем самым, я с той

<sup>14</sup> Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. С. 547.

<sup>15</sup> Там же. С. 85.

<sup>16</sup> Там же. С. 397.

<sup>17</sup> Там же. С. 397.

<sup>18</sup> Там же. С. 501.

<sup>19</sup> Там же. С. 500.

<sup>20</sup> Там же. С. 223.

<sup>21</sup> Там же. С. 550.

самой минуты, как скажут “примите, ядите...”, начинаю вечную жизнь во всем человеке (Христе) и моя личная жизнь теряет значение черты, разделяющей земную жизнь от небесной»<sup>22</sup>.

### Источники и литература

1. *Пришвин М. М. Пришвина В. Д. Мы с тобой. Дневник любви.* М.: Художественная литература, 1996.

2. *Пришвин М. М. Дневники. 1905–1954.* Т. I–XVIII (т. I–V: СПб.: Росток, 2007, 2008, 2016; т. VI, VII: М.: Русская книга: 2003, 2004; т. VIII–XI: СПб.: Росток, 2006, 2009; т. XII, XIII: М.: РОССПЭН, 2012; т. XIV–XVI: М.: Новый хронограф, 2013, 2014; т. XVII–XVIII: СПб.: Росток, 2017).

3. *Пришвин М. М. Цвет и крест. Неизвестные произведения 1906–1924 года / Сост., вступ. статья, подготовка текста и коммент. В. А. Фатеева.* СПб.: Росток, 2004.

4. *Пришвина В. Невидимый град / Подг. текста и комм. Я. З. Гришиной. Предисл. В. Я. Курбатова.* М.: Волшебный фонарь, 2009.

---

<sup>22</sup> *Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941.* С. 397.

И. Б. Гаврилов

## ВОПРОСЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ С. П. ШЕВЫРЕВА

За последние три десятилетия к российскому читателю вернулось множество имен видных представителей русской религиозной философии новейшего времени. Но в возвращении и даже в реабилитации нуждаются не только деятели русской эмиграции XX века, но и многие замечательные представители русской культуры XIX столетия, несправедливо отодвинутые в тень, записанные «передовой» революционно-демократической критикой в лагерь реакции. Среди таких «литературных изгнанников» (по выражению В. В. Розанова) особое место занимает крупнейший русский религиозный мыслитель, профессор Московского университета Степан Петрович Шевырев (1806–1864). Близкий к консервативному и славянофильскому полюсу отечественной философии, в 1840–1850-х годах Шевырев находился в самом центре философских споров и подвергался постоянным нападкам со стороны западников. Предвзятое отношение к нему сохранялось и по смерти. После 1917 года мыслитель был надолго выброшен из русской культуры как приверженец «николаевской реакции» и «официальной народности», и лишь в последнее десятилетие начали издаваться и исследоваться его труды. В нашем докладе будут рассмотрены сочинения, затрагивающие проблемы педагогики<sup>1</sup>.

В 1833 году Шевырев получил место адъюнкта, а позднее — профессора в Московском университете, с которым неразрывно связал свою судьбу, читая там лекции по истории европейской и древнерусской словесности. 13 июля 1842 года в торжественном собрании Университета ученый произнес речь «Об отношении семейного вопроса к государственному», где определил собственную концепцию «единого, живого, народного, соответственного нашей почве» воспитания.

Показательно сравнение Степаном Петровичем западных и отечественных воспитательных традиций. В методах европейских гуманистов и католических иезуитов он видит выражение двух крайностей — абсолютизации свободы и подчинения образования «слепому послушанию». Рассмотрев системы древних евреев, индийцев, персов, греков и римлян, Шевырев подробно останавливается на христианской традиции как идеале семейного воспитания.

Особое значение он придает «таинственной духовной связи между Церковью и семьей», сопровождающей все развитие человека: «Церковь рядом таинств сообщает благодать семье»<sup>2</sup>. Именно она, согласно Шевыреву, дала семье «бытие цельное и свободное», в котором заключен корень истинной христианской свободы. Он воспекает Древнюю Русь, где семейная жизнь «велась давним коренным обычаем и находилась <...> более под ведением Церкви, нежели законов»<sup>3</sup>.

---

*Игорь Борисович Гаврилов* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Из последних исследований выделим следующие работы по этой теме: *Ратников К. В.; Ширинянц А. А.; Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении»; *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева; *Гаврилов И. Б. С. П. Шевырев как историк русской мысли.*

<sup>2</sup> *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному. С. 259.

<sup>3</sup> Там же. С. 269.

Мыслитель стремится представить «идеальный образ Русского воспитания». По его мнению, воспитание каждого народа должно создаваться на коренных основах его бытия. Один из таких важнейших корней «древней семейной святости» для Шевырева, как и для его единомышленников, московских славянофилов К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, а также М. П. Погодина и авторов журнала «Москвитянин», представляла первопрестольная православная Москва, сохранявшая заветный обычай семейной жизни, живую связь с семейным бытом допетровской Руси<sup>4</sup>.

В 1851 году Шевырев возглавил кафедру педагогики Московского университета. Свое понимание предмета он изложил в двух программных лекциях, опубликованных в «Журнале Министерства народного просвещения» и ставших, по мнению современников, апофеозом русскости. В первом сочинении — «Вступление в педагогию» — ученый рассматривает эту сферу как «часть Науки самопознания человеческого». В его словах ощущается искренняя боль за современное состояние отечественной интеллигенции: «Сколько Русских людей, праздно живущих <...>, лишь потому, что воспитание не только не связало их, но разорвало их связь с Отечеством»<sup>5</sup>; «Создание Русских воспитателей: вот настоящая потребность нашего Отечества!» Главная же задача «Русского воспитания» — «выработать Русский образ мыслей», исходящий из «сознания Русской жизни»<sup>6</sup>.

В своих университетских лекциях по педагогике Шевырев неизменно говорит о вере и Церкви. В частности, во второй статье — «О цели воспитания» — эта цель определяется им в терминах православной сотериологии — как «искупление и спасение павшего человека». «Самый первый вопрос в педагогии» — о назначении человека, по его убеждению, «связывает Науку с Христианским вероучением»<sup>7</sup>. Важнейшую роль в деле воспитания мыслитель отводит православному богослужению, благотворно воздействующему на детские души: «Все первоначальное религиозное воспитание у нас совершается в самом храме Богослужением, под руководством матери-Церкви. Как же нам последовать совету Протестантской педагогики, которая так ограничивает для детей посещение храмов?»<sup>8</sup>

Критикуя новейшие западные системы воспитания, Шевырев не уклоняется в огульное отрицание и обличительство, но указывает на необходимость всестороннего изучения европейского педагогического наследия. В то же время ученый предостерегает своих современников от бездумного и безоглядного принятия популярных иноземных теорий. Так, по определению Степана Петровича, концепция воспитания Ж.-Ж. Руссо, изложенная в его дидактическом романе «Эмиль, или О воспитании», послужила идейной основой кровавых событий Французской революции. Сам Руссо характеризуется им как «поклонник страстей человеческих», а герой его романа Эмиль назван «безродным космополитом», «воспитанным на мечтах о безграничной свободе». «Руссо задал себе задачу: следовать природе, воспитывать человека по естественным побуждениям, а для этого удалил человека от семьи, общества, государства, народа, — и вот это воспитание, которое могло привести Западного человека только к космополитизму»<sup>10</sup>, — подытоживает мыслитель.

В полемике с космополитической доктриной просветителей Шевырев делает акцент на национальном воспитании — постоянно говорит о «Русском воспитании», в котором участвует не один только воспитатель, но и вся Россия: «Православная Церковь, Государь, семья, общество, Государство, История Русская, Отечественный язык». Он уверен, что «преступно было бы со стороны воспитателя явиться для своего питомца преградою этих живых, великих сил Отечества»<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> См., напр.: *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении». С. 238–262.

<sup>5</sup> *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию. С. 332.

<sup>6</sup> Там же. С. 314–315.

<sup>7</sup> Там же. С. 322.

<sup>8</sup> Там же. С. 334.

<sup>9</sup> *Шевырев С. П.* О цели воспитания. С. 344. Разбор темы см. также: *Ратников К. В.*

<sup>10</sup> *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию. С. 329.

<sup>11</sup> Там же. С. 334–335.

Значительное место в концепции педагога занимает история национального воспитания. Среди источников воспитательной науки в Древней Руси им отмечены «Поучение Владимира Мономаха» — «образец самого древнего Христианского Русского воспитания», «Домострой» иерея Сильвестра и жития русских святых. Шевырев подчеркивает, что «все опыты минувшего, завет наших праотцев должны быть теперь сбережены, как сокровище, Наукою воспитания»<sup>12</sup>.

Главная задача отечественного образования, согласно С. П. Шевыреву, — донесение христианской мысли через русское слово, поскольку «язык есть невидимый образ всего Русского человека». Особенно он защищает церковнославянский язык как основу храмового и домашнего богослужения, сопровождающего в России жизнь каждого христианского младенца. Мудрым наказом родителям-современникам звучит: «Окружайте колыбель <...> сладкозвучными песнями и преданиями Родины, да вырастает ваше дитя на этих звуках и чувствах, как вырастала на них богатырская Россия!»<sup>13</sup>

Итак, Степан Петрович Шевырев внес значительный вклад в развитие отечественной православной педагогики как науки. Дело такой науки в его понимании — «определить Русским великую задачу Русского воспитания <...>, выработать Русский образ мыслей о воспитании, который приходился бы к нашей почве, истекал бы из сознания Русской жизни»<sup>14</sup>. Этот духовный завет выдающегося мыслителя, педагога и патриота России актуален и в наше время.

## Источники и литература

1. *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840-е гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.
2. *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // Христианское чтение. СПб., 2017. № 4. С. 307–326.
3. *Гаврилов И. Б.* С. П. Шевырев как историк русской мысли // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII Международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской духовной академии. 16–17 ноября 2016 года. СПб., 2017. Ч. 2: Русская религиозная философия. История Церкви. Музыкальное искусство. С. 52–58.
4. *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 229–289.
5. *Ратников К. В.* Педагогические идеи Ж.-Ж. Руссо в критической оценке С. П. Шевырева // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2009. № 4 (23). С. 151–152.
6. *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию // *Шевырев С. П.* Избранные труды. М., 2010. С. 314–336.
7. *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному // *Шевырев С. П.* Избранные труды... С. 223–287.
8. *Шевырев С. П.* О цели воспитания // *Шевырев С. П.* Избранные труды... С. 337–349.
9. *Шириняц А. А.* Степан Петрович Шевырев // *Шевырев С. П.* Избранные труды. М., 2010. С. 5–67.

<sup>12</sup> Там же. С. 328.

<sup>13</sup> *Шевырев С. П.* Об отношении семейного воспитания к государственному. С. 280.

<sup>14</sup> *Шевырев С. П.* Вступление в педагогию. С. 315.

Священник Игорь Иванов

## ГЕРБЕРТ ХУНГЕР (1914–2000) КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

Как известно, в XX веке во многих странах мира были созданы византологические центры, позволившие вывести исследования византийской истории, культуры и цивилизации на новый — весьма значительный — научный уровень, развенчавший целый ряд мифов, царивших в европейской науке со времен сочинений Э. Гиббона, якобы о тысячелетнем упадке Византии.

С одной стороны, в послевоенный период активно публиковались и комментировались все новые и новые византийские тексты, а с другой — в многочисленных публикациях освещались разнообразные аспекты византийского наследия. Зачастую ученым приходилось становиться практически византийскими «полигисторами» — специалистами во многих областях знаний.

Одним из таких эрудитов-византологов был многолетний глава австрийской византологической школы Герберт Хунгер, известный в науке как руководитель нескольких проектов<sup>1</sup> по историографии, лексикологии<sup>2</sup>, каталогизации и описанию греческих манускриптов<sup>3</sup>, а также по детальной реконструкции византийской инфраструктуры — в серии *Tabula Imperii Byzantini*. Кроме того, он написал двухтомную историю византийской литературы<sup>4</sup> и несколько сочинений о духовных основах византийской культуры. В свое время югославский академик Г. А. Острогорский так отозвался о первом его труде на эту тему: «работа Г. Хунгера “Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Grossen bis zu Fall Konstantinopels” (Baden-Baden, 1958) обильно иллюстрирует византийскую культурную жизнь отрывками из источников. Автор рассудительно выбрал тексты и прекрасно их перевел, так что эта небольшая книга представляет собой отличное чтение»<sup>5</sup>. Продолжением тематики через 7 лет стало исследование Хунгера о христианском духе византийской культуры: “Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur” (1965). В поздние годы жизни он занимался историей книжной культуры и мышления: “Schreiben und Lesen in Byzanz: die byzantinische Buchkultur”. München (1989) [Письмо и чтение в Византии: византийская книжная культура] и “Das Denken am Leitseil der Sprache” (1999) [Мышление на “передовой” языка].

Чем объясняется такая разносторонность ученого? Трудно сказать. Но характерно то, что цивилизационные катаклизмы и катастрофы первой половины XX века не только не отбили желание заниматься наукой у молодого филолога-классика, но, возможно, сподвигли его на то, чтобы посвятить всю свою жизнь изучению одной

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

<sup>1</sup> Попов И. Н., Чичуров И. С. С. 392.

<sup>2</sup> *Hunger H. Lexikon der griechischen und römischen Mythologie; Hunger H. Geschichte der Textüberlieferung.*

<sup>3</sup> *Repertorium der griechischen Kopisten.*

<sup>4</sup> *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner Bd. 2.* Отметим, что в первом томе есть и небольшой раздел по византийскому богословию, в котором дается краткий обзор основных линий византийской богословской мысли.

<sup>5</sup> *Острогорский Г. А. С. 150.*

из самых устойчивых (но при этом обладающей мощной внутренней динамикой) цивилизационных систем — Византии...

Герберт Хунгер родился 9 декабря 1914 года в Вене, закончил классическую гимназию и Венский университет, защитив в 1936 году диссертацию по теме «Реализм в трагедиях Еврипида». Два года он проработал школьным учителем, а затем — в марте 1938 г. — был призван в австрийскую армию, в кавалерию, в 1941 г. был отправлен на восточный фронт, в 1943 г. был ранен и попал в плен. После окончания Второй мировой войны Г. Хунгер пару лет провел в заключении в СССР и вышел на свободу в 1947 г. В том же году ученый стал работать каталогизатором в Национальной библиотеке Австрии (Библиотека Палатина Виндобоненсис). В 1953 г. он издал сборник каталогов греческих рукописей: *Codices Vindobonenses graeci*<sup>6</sup>. В 1956–1962 гг. Хунгер трудился как директор отдела рукописей НБА. В 1954 г. защитил докторскую диссертацию по византистике. С 1958 г. стал преподавать на философском факультете Венского университета. В 1962 г. стал первым профессором кафедры византиноведения в Венском университете и руководителем Византологического института при Венском университете. Кроме того, Хунгер был избран академиком Австрийской академии наук (в 1962 г.) и назначен ее ученым секретарем, а с 1973 по 1982 г. был ее президентом. По воспоминаниям его сына, проф. Германа Хунгера, «он с большим дипломатическим тактом выстраивал отношения между государственными органами и Академией наук, основал известное теперь на весь мир издательство Австрийской академии наук, всячески мотивировал, обновлял, и оживлял научную жизнь Академии, что принесло свои достойные плоды»<sup>7</sup>.

В чем было преимущество Г. Хунгера? Только ли в том, что, имея прямой доступ к греческому наследию, он тщательно его изучил, став специалистом по кодикологии и палеографии? Или изучение византийских рукописей было для него и «ремеслом», и «научным исследованием», и увлечением, формировавшим его личность как ученого и преподавателя? Филологическое мастерство и прекрасно развитое владение речью видно, например, по такой работе: «Феодор Метохит как предшественник гуманизма в Византии» (1952). Более того, его труды однозначно отличаются скрупулезностью и основательностью. Коллеги называли его «неутомимым тружеником науки»<sup>8</sup>. Надо сказать, что издания и переводы византийских текстов всегда были в центре его научной работы. Он интересовался как отдельными персоналиями (епископ Евстафий Фессалоникийский; Феодор Продром; Иоанн Хортасмен; Никифор Влеммид; Феодор Метохит), так и широкомасштабным освещением культуры Византии — «Интеллектуальный мир Византии от Константина Великого до падения Константинополя» (1958); «Prooimion: Элементы византийской идеи царской власти в круге документов»; «Переоценка византийской литературы эпохи Комнинов» (1970); «Классицистские тенденции в византийской литературе XIV века» (1974); а также «Византийский образ правителя» (1975).

Например, по поводу его сочинения об интеллектуальном мире Византии, Р. Гийан пишет следующее: «В эту книгу входят тщательно подобранные тексты, характеризующие византийскую цивилизацию на всем ее историческом протяжении и показывающие, как проявляются ее базовые элементы: римская традиция, греческий дух и христианство. Помимо этого, в подборку входят тексты, касающиеся вопросов богословия, конфликта Востока и Запада, отношений Церкви и государства, собственно византийской ментальности»<sup>9</sup>.

Собственно говоря, лейтмотивом исследований Хунгера было выявление «христианского духа» византийской культуры. Неслучайно, его любимым детищем была книга «Царство нового средокрестия. Христианский дух византийской культуры»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Codices Vindobonenses Graeci*.

<sup>7</sup> *Hunger H. Herbert Hunger*. P. 459.

<sup>8</sup> *Canart P. P.* 112.

<sup>9</sup> *Guilland R. P.* 468.

<sup>10</sup> *Hunger H. Herbert Hunger*. P. 460.

Отметим, что Г. Хунгеру важно было понять специфику «борьбы» за некий баланс между языческими и христианскими аспектами в византийском менталитете. Его живо интересовали проблемы науки и образования в византийском мире, а также многие другие вопросы по истории, филологии, по вспомогательным наукам, такими как палеография, кодификация, дипломатия, эпиграфика, нумизматика и сигиллография. Кроме того, Хунгер рассматривал византинистику как сугубо междисциплинарную дисциплину, которая в смысле целостного изучения византийского наследия должна была включать вышеупомянутые области знания. В этом смысле он смотрел на византийские исследования как на «культурологические знания».

Специалисты отмечают, что Хунгер предлагал не судить византийскую книжность по современным меркам. На его взгляд оригинальность для византийца была связана с подлинностью как с наилучшим образом воспроизведения в рамках традиции установившейся парадигмы мысли. Византийское литературное наследие свидетельствует не о слепом подражании, а о внятном включении архетипических моделей в историческую канву, предполагающую новое видение традиции через призму конкретной эпохи, что отражалось в нюансах и деталях тех или иных произведений<sup>11</sup>.

Что касается аспектов изучения Г. Хунгером византийской философии и богословия, здесь можно привести характеристику, данную болгарским византологом Георгием Каприевым: «Главными целями при изучении Хунгером византийской проблематики были три момента: 1) философские понятия и определения (с выяснением вопроса о континуитете и нововведениях); 2) отношения между платонизмом и аристотелизмом в контексте византийской традиции; 3) соотношение «философия — богословие» (в перспективе так называемого *христианского гуманизма*)»<sup>12</sup>. Каприев отмечает, что именно Хунгеру принадлежит заслуга введения не вполне отчетливого термина «византийский гуманизм». Но сами исследования Хунгера на обширном материале показывают достаточно конкретно то, что богословие и философия в Византии были переплетены весьма тесным образом.

В заключение приведем мысли из последней статьи Г. Хунгера о путях, которыми приводит к себе Византия своих исследователей:

«Мы, византологи, приходим в мир византилистики по-разному: как филологи, изучая византийскую литературу в ее преемстве от древнегреческой литературой классики до императорского периода, в ее богословской области изучая развитие вероучения на основе Ветхого и Нового Заветов, а также писаний Отцов Церкви. Как историки мы пытаемся понять историю Церкви и в контексте истории Византии как наследницы Римской империи, и в истории целостной христианской ойкумены — в ее взлетах и падениях. Мы также изучаем ее историю по аспектам права, дипломатии, экономической и социальной составляющих — в структуре государственного и церковного управления. Как христиане, мы будем иметь дело с православным наследием, с историей монашества, а также с общим христианским мировоззрением. В конце концов, внимание к византийцам и к характерным особенностям византийской эпохи привлекают ученого и со стороны изучения искусства и музыки»<sup>13</sup>.

Эти слова могут восприниматься как некое кредо самого главы австрийской византологической школы, отошедшего в мир иной 9 июля 2000 г. — на заре третьего тысячелетия от Рождества Христова.

<sup>11</sup> См.: *Sansterre J.-M.* P. 559.

<sup>12</sup> *Каприев Г. С.* 450–451.

<sup>13</sup> *Hunger H.* Der Refrain in den Kontakia. S. 53.



## Источники и литература

1. *Капривев Г.* Византийската философия. Четири центъра на синтеза. София, 2011.
2. *Острогорский Г. А.* История византийских исследований // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 142–151.
3. *Попов И. Н., Чичуров И. С.* Византиноведение // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 388–401.
4. *Canart P.* Herbert Hunger (1914–2000) // Gazette du livre médiéval, n°37. Automne 2000. P. 112.
5. Codices Vindobonenses Graeci: Signaturenkonkordanz der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. Wien, 1953.
6. *Guilland R.* Hunger (Herbert). Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels. Holle Verlag, Baden-Baden, 1958 // Revue des Études Grecques. 1959. T. 72. Fascicule 339–343, Janvier – décembre. P. 468.
7. *Hunger H.* Der Refrain in den Kontakia des Romanos Melodos. Vielfalt in der Einheit // Lesarten: Festschrift für A. Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Berlin – New York, De Gruyter, 1998. S. 53–60.
8. *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München, 1978.
9. *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen). Bd. 2 Philologie, Profandichtung, Musik, Mathematik und Astronomie, Naturwissenschaften, Medizin, Kriegswissenschaft, Rechtsliteratur. München, 1978.
10. *Hunger H.* Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur. Zürich, 1961–64.
11. *Hunger H.* Herbert Hunger // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 151. № 4. December 2007. P. 458–460.
12. *Hunger H.* Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart. Wien, 1959.
13. Repertorium der griechischen Kopisten, 800–1600. Wien, 1981 — .
14. *Sansterre J.-M.* Herbert Hunger, avec la collaboration de Christian Hannick et de Peter E. Pieler, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner // L'antiquité Classique. 1982. T. 51. P. 558–560.

*Д. Ю. Игнатъев*

## **УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ — МУЛЬТИВЕРСАЛЬНОСТЬ — ТРАНСВЕРСАЛЬНОСТЬ: ТЕОЛОГИЯ ПЕРЕВОДА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР**

В современном мире проблема коммуникации занимает одно из важнейших мест в системе гуманитарного знания. Справедливо утверждать, что подобный интерес обусловлен не состоянием благополучия в сфере общения, а напротив, - острой проблемой взаимного понимания в социуме. Кризис понимания, выражающийся во фрагментарности мышления и «мозаичности» сознания, приводит к атомизации личности, что находит свое отражение в гуманитарной культуре, переживающей состояние «апокалипсиса смысла». В подобном состоянии перевод обретает значение культурной универсалии, столь необходимой в мире, где «каждый говорит на своем языке».

Концептуальным основанием исследований в области коммуникации неизбежно оказывается проблема понимания как ядро теории перевода: «Понять — значит перевести» (J. Steiner). В течение последнего столетия теория перевода сконцентрировалась преимущественно на лингвистических исследованиях и превратилась в исключительно прикладную дисциплину. Теория перевода оказывалась подчиненной аналитической философии языка, рассматривающей проблему перевода и переводимости в семиотическом и прагматическом аспектах. При значительном лингвоцентризме философской мысли XX — начала XXI вв. собственно философия перевода представлена не слишком многочисленными, но весьма значительными именами, такими как: В. Бенъямин, Ж. Деррида, П. Рикёр, У. Эко, G. Steiner etc.

Современный мультикультурный мир требует не только философского, но и теологического осмысления возможностей и границ переводимости языков культуры. Невозможность перевода или сознательный отказ от него оборачиваются в современном мире как культурной, так и цивилизационной катастрофой. Ценностные системы и культуры в целом могут рассматриваться как языки, взывающие к переводу, но ограниченные в возможности переводимости. В этом отношении искусство перевода родственно искусству дипломатии как «искусству возможного».

Философский лингвоцентризм XX века свидетельствует об исследовательском осознании проблемы языка в качестве центральной (или даже единственно оправданной) проблемы философии с одной стороны, а с другой — об обострении проблемы общения и понимания в новоевропейской «культуре расподоблений», декларирующей ценность оригинальности и индивидуальности каждого человека и осуществляющей перманентную и тотальную подмену подлинника копией, а индивидуальности — обезличенностью. В этой ситуации «Вавилонский синдром» оказывается одной из наиболее значимых проблем современности. Секулярная культура имела в своем аксиологическом фокусе тему множественности и разнообразия человеческих языков как метафору бесконечного многообразия и неповторимости человеческой личности. Усиливающиеся тенденции релятивизма, индивидуализма и субъективизма обнаруживают себя в формировании социокультурного конструкта, характеризующегося многообразием без единства и, в конечном счете, нивелирующего ценность этого многообразия. Христианская Церковь утверждает принцип «единства в многообразии» выражающийся в бережном сохранении Богом своеобразия человеческой

---

*Денис Юрьевич Игнатъев* — кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена.

личности в опыте Богообщения и в языковом свидетельстве об этом опыте, хотя и ограниченном в потенциале выразимости невыразимого, но предполагающего возможность постижения этого свидетельства в акте перцепции и интерпретации Слова.

Универсалистская модель междискурсивных отношений, выстраиваемых на концептуальных основаниях коммуникации и понимания, характерна для любых форм монотеистического сознания, утверждающего постулат реализма истины. Данная парадигма предполагает возможность вынесения суждения на основании представления о единстве и единственности истины и выступает в качестве конституирующего принципа созидания культуры нормы и правила. Ядром этой парадигмы является концепт логоса как полноты и единства истины. Культура Новейшего времени формировалась как антитеза идеи логосности, размывая через релятивизм, субъективизм и ситуативность саму идею истины как онтологического основания и телеологического максимума аксиосферы социума. Утверждение истинности или ложности при оценке той или иной формы дискурсивности неизбежно предполагает иерархическое структурирование социальных общностей как субъектов дискурса. Постулирование существования идеала уже подразумевает возможность большего или меньшего несоответствия этому идеалу, что в культуре постмодерна воспринимается как онтология насилия, находящая свою реализацию в догматизме мировоззрения и нормативности эстетики и этики. Истина начинает мыслиться как репрессивное основание культуры, поскольку формы инаковости и субъективности могут быть расценены как заблуждения в традиционных моделях верификации классической культуры.

Универсалистская культура допускает возможность и даже утверждает необходимость осуществления перевода, поскольку границы дискурсивности не означают здесь границы собственного универсума: все является истинным или ложным не здесь и сейчас для определенного субъекта и в пределах какого-то высказывания, но истина мыслится в качестве универсального принципа мироздания. Акт перевода в данном случае выступает в качестве акта верификации, обнаруживающего либо истинность суждения при соотнесении его с идеалом, являемым через канонизированные формы дискурсивности, либо его ложность, либо его несущественность, в случае принципиальной невозможности осуществления перевода в силу предельного субъективизма того или иного дискурса. В конкретных культурно-исторических реализациях эта аксиологическая установка реализуется в борьбе религиозных систем, учений, направлений мысли, доминировании тех или иных форм культуры или общественного сознания. Господствующий дискурс требует осуществления проверки всех форм дискурсивности через соотнесение их с каноническими моделями и идеалами. В лингвистическом отношении данная универсалистская парадигма обычно обнаруживает себя в стремлении к культивации сакрального языка, каноничность которого либо находит свое догматическое подтверждение, либо подкрепляется культурными практиками повседневности.

Теологическое сознание и традиционные философские системы определяют истинное как действительно сущее и полагают принципиальную переводимость в качестве имманентного признака истинного текста: «заключенный в оригинале глубинный смысл выражается в своей переводимости»<sup>1</sup>. Вступающие во взаимодействие в границах данной парадигмы различные дискурсы либо отрицают, либо взаимодополняют друг друга, но всегда при условии их возможных конвертаций из одной семиотической или ценностной системы в другую. Примерами подобных коммуникаций могут быть отношения теологии и естественных наук, которые то находятся в фазе взаимного отрицания, то в фазе комплиментарности, декларируя возможность и необходимость взаимообогащения. Само историческое становление теологического знания совершается на основании принципа диалогизма, при котором положительный богословский ответ возникает в результате либо внешнего негативного утверждения, либо вопрошания. Столкновение теологических систем с конфликтными по отношению к ним метанарративами способно вызвать мощные тектонические сдвиги в опыте богословского знания

<sup>1</sup> Беньямин В. С. 256.

в том случае, если осуществляется коммуникация между этими различными концептуальными и понятийными системами. Иными словами: прежде чем нечто окажется подтвержденным или опровергнутым с точки зрения теологии, оно должно оказаться приемлемым для интенций теологического языка. В исторической ретроспективе этот процесс обычно обладал откровенно односторонним характером.

Ценностные установки современной культуры, конституирующие принципы и модели перевода как ядру любого акта коммуникации и понимания, радикально противоположны традиционной аксиологии переводимости. Если классическая культура постулировала реальность логоса, выступающего в качестве единого означаемого, по-разному являющего себя в разнообразных системах выразительности, то для постмодернистского сознания всякая попытка утверждать действительность смысла и действительную сущность логоса является лишь искусственным социальным конструктом для осуществления насилия. Постмодернистская «тотальность перевода», проявляющаяся в бесконечной конвертации одной семантической или образной структуры в другую, в действительности не подразумевает возможности переводимости в ее универсалистском понимании: «В многомерном письме все приходится распутывать, но расшифровывать нечего»<sup>2</sup>.

Культура «упраздненного Абсолюта» более не рассчитывает на возможность осуществления перевода, представляющего собой поиск новой реализации принципа выражения универсального означаемого, фундированного в Абсолюте. Реальность всех смыслов культуры оказалось отвергнутой в силу отрицания самого принципа логосности духовной деятельности человека. Ни «Бог отцов», ни «Бог философов» больше не выступают в качестве гаранта сущего смысла, обеспечивающего онтологическое основание коммуникации и понимания. Телеология перевода выстраивалась на основании идеи Бога как обладателя полной формы Логоса, дающего принципиальную возможность выстраивать различные формы дискурсивности, бесконечно стремящиеся к реализации собственных потенций выразительности. Поскольку постмодернистская культура провозгласила «отказ от метанарративов», Божественный Логос более не мыслится ею в качестве арбитра любых форм интерсубъективности, что приводит к рассыпанию иерархизированной коммуникативной структуры в пестрое собрание изолированных дискурсов. «Теологические формы письма» (Барт Р.), подразумевающие присутствие в них действительного смысла, требующего правильности интерпретации, уступают место «удовольствию от текста», не предполагающего выстраивание какой-либо телеологии перевода. Легитимация интерпретации осуществляется через практики гедонизма, а не через предельные интенции понимания. Отныне границы дискурса означают границы универсума. Мультиверсальность современной культуры обеспечивается множественностью почти не коммуницирующих дискурсов.

Интертекстуальность, как отличительная черта современной культуры, затрагивает преимущественно формальную сторону коммуникации, а не ее единство смысла, поскольку отсутствуют логосные основания для созидания междумира в процессе общения. Все оказывается истинным или ложным только в границах своего языка, а всякое продуцирование дискурса вместе с тем есть и смыслопорождение, которое более не претендует на универсальность, а ограничивается собственными пределами данной дискурсивности. В аксиологическом отношении данная парадигмальная установка осуществления коммуникации является ситуативно максимально не репрессивной, поскольку опровержение чужих форм дискурсивности оказывается невозможным из-за их принципиальной неперевоидимости. Очевидно, что потенциально данная ситуация несет в себе угрозу радикальных конфликтов, поскольку мнимое благодушие толерантного социума обеспечивается индифферентизмом его субъектов, замыкающихся в границах индивидуально конституируемого универсума.

Примечательно, что описываемое состояние мультикультурализма наблюдается не только при межсубъектном взаимодействии, но и характеризует распавшуюся

---

<sup>2</sup> Барт Р. С. 389.

субъективность как таковую, поскольку мировоззрение субъекта, также как и социума в целом, обнаруживает релятивизм, ситуативность и неспособность к коммуникации в себе. Мультикультурализм допускает simultанное присутствие взаимоисключающих структурных элементов сознания субъекта, которое уже не является со-знанием внутри себя, поскольку осциллирующие моменты ментальной активности не предполагают выстраивание целостной картины. Состояние духовного комфорта обеспечивается снятием неразрешимых вопросов и отсутствием необходимости гармонизировать дискурсы в пространстве универсума единичной субъективности: противоречия больше не существуют, поскольку само понятия противоречия уже подразумевает присутствие интенции к пониманию и выстраиванию единого коммуникативного пространства.

В современной гуманитарной мысли (Вельш В., Гваттари Ф.) все отчетливее проявляется поиск оснований трансверсальной парадигмы коммуникации и понимания, которая позволила бы выйти из состояния некоммуницируемого индифферентизма мультиверсальности того или иного дискурса, осуществляемых при игнорировании реального социокультурного контекста. Трансверсальность является скорее чаемым обретением новой рациональности, нежели реальным достижением современной культуры. Акцент в данном случае делается именно на идее возможной и необходимой разумности коммуникации, т. е. поиск ведется в направлении такого разума, который был бы способен к глубинному пронизыванию и соединению самых различных дискурсов при сохранении их своеобразия и утверждении способности к со-мыслию. Трансверсальный разум призван обеспечить такую нерепрессивную коммуникацию, которая была бы способна преодолеть дискурсивную замкнутость, осуществляя перевод между различными формами рациональности, но не навязывать единственность определенного дискурса, производящего перевод всех концептов на свой язык, постулируемый в качестве эталонного.

Эта гениальная интуиция новой парадигмы коммуникации присутствует у отца Павла Флоренского в его сочинении «У водоразделов мысли»: «В музыке раскрыты доселе два многоголосных стиля: гомофония Нового времени, или гармонический стиль, с господством главного мелодического голоса над всеми остальными, и полифония Средних веков, или контрапунктический стиль, с взаимоподчинением всех голосов друг другу. Но симфонисты пробиваются к третьему стилю, в существе своем предшествовавшему полифонии и своеобразно раскрывающемуся в многоголосии русской народной песни. Это, по терминологии Адлера, - гетерофония, полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность подчинению»<sup>3</sup>.

Не случайно это возникновение темы музыки как формы эстетической коммуникации, в классическом типе культуры конституируемой преимущественно на основании языков искусств, обладающих способностью к трансгрессии. Подобными исканиями наполнена и теоретическая мысль, и художественная практика XX века: в мире, где каждый говорит на своем языке, где отсутствуют единые концептуальные основания, а попытка их утверждения оборачивается насилием, любые формы рациональной дискурсивности осмысливаются как непригодные для созидания общения, в котором замкнутость индивидуальной субъективности преодолевалась бы в пространстве междумирия действительного диалога. Надежды оказались обращенными не к логосу, а к эстезису, способному реализовать коммуникативный потенциал не через понимание, а через эстетический опыт, характеризующийся как субъективностью, так и всеобщностью. Перемещение коммуникативных каналов в сферу до-разумного или сверх-разумного упраздняет вопрос о переводимости, основанной на идее логосности культуры. В современной жизни Церкви данные тенденции проявляются в эстетизации духовного опыта и связанным с этим процессом возрастанием адогматизма, свидетельствующем об ослабевании теологической рефлексии.

<sup>3</sup> Флоренский П., свящ. С. 37-38.

В качестве одной из центральных тем теологии перевода можно выделить проблему соотношения логоса и эстетизиса в богословской мысли и литургических практиках Православной Церкви. Последствия утраты ощущения этой гармонии субъектами культуры можно проследить на примере Книжной справки XVII века, когда своеобразные представления о субстанциализме и эссенциализме языка в русском средневековом сознании отвергли саму возможность иного перевода текста как неизбежно приводящего к искажению смысла. Чуткость к эстетическому восприятию слова связана со вниманием к внутренней форме слова, свидетельствующем о высоком уровне развития эстетической интуиции и о значении эстетических коммуникаций в Православии, имеющих преимущество перед рациональной дискурсивностью в выражении сакрального опыта. С другой стороны, эстетический максимализм содержит в себе угрозу разрушения логосности христианства и, столь характерной для культуры модернизма и постмодернизма, победы формы над содержанием.

Если в западной культуре разрушение догматического сознания Церкви осуществляется в результате рационалистического релятивизма, то в Русской Церкви опасность содержится в сугубом эстетизме, укорененном в церковной культуре и выражающемся в невозможности осуществления перевода, обнаруживающего возможность тектонических сдвигов в формообразовании при сохранении смысловых констант. Тема соотношения эстетизиса и логоса в православной литургике и православной культуре в целом находит свое выражение в осмыслении границ понимания в практиках теологической и литургической жизни Церкви. Сама по себе необходимость выражения сверхчувственного и сверхразумного опыта в системе рациональной дискурсивности и чувственного восприятия определяет проблему перевода в качестве одной из центральных тем православного богословия.

Церковь актуализирует смыслы и ценности христианства в перманентной интерпретации, осуществляя перевод вероучения на адекватный эпохе язык. Необходимость осуществления коммуникации на актуальных языках оказывается связанной с риском упрощения, обусловленного ограниченностью этих языков. Семантические границы языка определяют смысловые и ценностные возможности реализации содержания в каждом конкретном культурно-историческом формате. Онтологическое понимание языка в Православии связано с риском консервации исторически застывших форм языка и редукции понимания. Следствием подобной ситуации становится превращение текстов и художественных образов Церкви в исключительно эстетические объекты, противопоставляемые логосным основаниям культуры. Эта тема находит свое отражение в проблеме перевода богослужения на русский язык. На одном полюсе критики оказывается эстетизм, исключающий саму возможность дискурсивной рациональности и утверждающий крайний интуитивизм веры, содержащий в себе опасность субъективизма и адогматизма. Другой полюс критики представляет собой утверждение предельной дискурсивности, выражающейся в сознательности веры и связанным с подобным постулированием теологическим академизмом и нравственно-этическим постулированием. Опасность подобного подхода заключается в потенциале виртуализации языка, т. е. в его превращении в систему сообщаемой информации, являющейся сообщением о Божественном Слове, но не обладающей силой этого Слова в себе.

## Источники и литература

1. *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
2. *Беньямин В.* Задача переводчика // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012. — 288 с.
3. *Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). — М.: Мысль, 2000. — 621 с.

Протоиерей Вацлав Ежек

## EMOTIONS AND THEIR ROLE IN THEOLOGY (Being emotion-full in an emotionless age)

What has driven me to write this article is not only a particular interest in a theoretical apprehension of emotions, and their role in theology, but also an empirical observation which seems to suggest, that the human being is becoming increasingly emotionless or in other words human beings seem to be losing the ability to “feel” physically and also spiritually. This led me to consider, whether being a theologian also means being emotional. If we consider love to be an emotion or feeling one must imply, that a theologian must experience emotions or feelings if his or her theology is authentic that is, it is based on love. Thus being emotional means being a theologian. But theology as a revelatory religion appears especially suspicious of emotions, since generally these have been related to the often complex history of passions. But at the outset I will formulate one proposition. **Revelation from God is unpredictable, since it is linked to love which cannot be defined and all the more so it cannot be expected or predetermined. Similarly, theology which is linked to revelation seemingly also has to deal with this unpredictability if it is to be true to itself. Theology is not a logical construction or system, it cannot deduce and produce theories based on for example causality because just as love is unpredictable and devoid of logic and causality so is theology. Thus an emotionless theology is no theology at all, since this theology is therefore non-relevatory in its nature.** However, what seems to be the case is that especially today's theology is living a life of its own and there is a chasm between love, emotion, feeling and theory. This chasm is discrediting theology and theology is merely a theory devoid of content.

Emotion as such seems to have been predetermined to oblivion by the very theology of the Impassibility of God. A strong traditional doctrine of God's impassibility seems to lower down any emotions, passions, feelings as something not reflecting perfection. This is understandable, since the human being naturally feels or views any form of change or fluctuation as imperfection. On this level emotion in God and passion in God could be viewed as implying, that God loves differently or that his love decreases or increases. Thus emotion or change in God is something threatening true love or its constancy. Whatever the case, what is sure is that we cannot know God's substance but we know or experience his love. His love is perfect but our experience of it is liable to change since we are sinners and our sin clouds this love.

The idea of the impassable, changeless, and perfect/incomprehensible God was a great axiom for many ancient theologians and of course the seeming tension between immanence and transcendence of God proved to be a great problem in theology. Even the later ideas associated with Palamism are in certain respects footnotes to the issues related to immanence and transcendence. The seeming tension between the notion of the impassibility of God and his action of love was sometimes in a more indirect way alleviated by for example, the concept of Act and Potency related to the thought of Aristotle. This seems to neatly bridge the idea of God's unapproachable essence and his expression. Similarly in his third definition of passions (*pati*), Thomas Aquinas states, that “passion” can refer to any change, positive or negative, from act to potency. Thus if we state that God is “without passions” means that he cannot undergo any kind of change.<sup>1</sup> God in fact offers perfect love, but due to sin, the human being is incapable of seeing this.

Протоиерей Вацлав Ежек — доктор богословия, доцент Православного богословского факультета в Университете Прешова.

<sup>1</sup> RENNIE, J. C., „Analogy and the Doctrine of Divine Impassibility“, 47-81, in *Confessing the Impassible God, The Biblical, classical and Confessional Doctrine of Divine Impassibility*,

In any event the Old Testament is certainly a book which portrays God in an anthropomorphic and emotional way. The Christian Platonic tradition seems to have moved away radically from this Old Testament image of a highly emotional God, a God, which loves you even more than your own mother (Psalm 27:10).

We can argue, that when God starts giving names he becomes emotional. Giving a name to someone is equivalent to forming an emotional relationship with this particular person. Interestingly, this is the task of the first couple, that is to give names and consequently to form an emotional relationship with that which is given a name. Further, Gods son-Jesus Christ has a concrete name, a name confirmed by his role and relationship to humanity. Sometimes the well-known sentence "I Am that I Am" (Exod.3:14) is interpreted as an expression of Gods unchanging essence and also its expression in the form of "existence".

Anthropomorphic expressions in the Old Testament are too numerous to count. "He who planted the ear, shall He not hear? He who formed the eye, shall He not see? (Psalm 94:9). However, it is also true that the Old Testament is full of expressions stressing the radical difference between God and the human being.

One of the most important aspects of God is that, which is related to his mercy. He seems to "change his mind" when asked for mercy. It is as if the human being has the power to change Gods decisions by supplication. God has compassion, which presumably implies some kind of movement or change. On the other hand the human being is incapable of mercy and is changeless. This is a great irony, since modern culture and science sometimes portrays God as an abstract principle devoid of feeling. However often the opposite seems to be true and it is the human being which is devoid of feeling.

Calvin stressed that the human being cannot imitated the greatness of Gods love. "By speaking in this manner, he declares the incomparable love which God bears toward his people. In order to move us more powerfully and draw us to himself, the Lord accommodates himself to the manner of men, by attributing to himself all the affection, love, and (συμπαιδεία) compassion which a father can have. And yet, in human affairs it is impossible to conceive of any sort of kindness or benevolence, which he does not immeasurably surpass."<sup>2</sup>

In the history of patristic theology there are many terms which have a relation to what we may call emotion or feeling, but none seem to dominate or have an unambiguous meaning. Unsurprisingly, the term pathos is related to emotion. Πάθος is a notoriously difficult term to analyse. Some terms associated with emotions do not seem to have modern equivalents at all. Thus **Akédia** translates as "flagging" and "lethargy in the quest for God, accompanied by despair". Further **Katanuxis**.<sup>3</sup> Other terms such as **phthonos (envy)** and **mnèsikakia (resentment)** seem to have had a more important role than their modern usage.<sup>4</sup> Of course, in our analysis another problem emerges as to what kind of definition of "emotion" we use, since even modern classifications of "emotion" are full of ambiguities and unclearness. In this article, we employ the term emotion in a more general sense of the word, as something related to the general capacity of the human being to feel, to be able to respond to love and give love. To designate the ability to experience empathy both physically and spiritually. On the other hand in terms of today's thinking passions could be associated with what we would understand as "drives".

In terms of the word "pathos", given its overwhelmingly negative connotations that it has especially in Orthodox theology and spirituality, it seems to have its meaning a- priori defined. However, given the complexities of this term any easy and quick definitions can be

---

Edited, R. S. Baines, R. C. Barcellos, J. P. Butler, S. T. Lindblad, J. M. Renihan, RBAP, Palmdale, Ca., 2015, 53.

<sup>2</sup> GARRICK, S., BUTLER J.P., RENNIE, C.J., „The Old Testament on the Doctrine of Divine Impassibility“, 135-177, in *Confessing the Impassible God, The Biblical, classcial and Confessional Doctrine of Divine Impassibility*, Edited, R. S. Baines, R. C. Barcellos, J. P. Butler, S. T. Lindblad, J. M. Renihan, RBAP, Palmdale, Ca., 2015, 169.

<sup>3</sup> HINTERBERGER M., "Emotions in Byzantium", pgs, 123-135. In: *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 124.

<sup>4</sup> Ibid.



premature. The kind of negative connotations of the word *pathos* are stressed even more so, by the Church Slavonic and Old Slavonic translations as страсть.

In any event “*Pathos*” is associated with movement-κίνησις and similar terms such as incidence, change etc. Generally of course, the complexities regarding passions and where they are located and exactly what they represent are enormous. Further, often passions are not considered sins in themselves, but are associated with sin. They could be diseases of the mind<sup>5</sup>. Generally, the association with pleasure could also be explored. Interestingly enough, Clement of Alexandria begins his *Protrepticos* with an exhortation on the silly myths of pagans especially attacking the use of music by various pagan characters. Clement goes on to state, that it is necessary to abandon all of these things for Christ. Whether Clement attacks music itself or its use in pagan worship is one issue, but generally stated, it implies a borderline situation where a question emerges: “is everything related to the emotions (music) bad?” The patristic tradition obviously faced the issue as to what to accept from the culture of the time and what to reject as being incompatible with Christianity. The Hellenistic Homeric culture generally portrayed the gods as passionate anthropomorphic figures a portrayal which to an extent forms a kind of contrast with the Platonic and Aristotelean traditions. The Christian tradition rejected the anthropomorphic passionate and childish Greek gods. However it did accept the Hellenistic philosophical ideas of god or gods.

In terms of the Greek philosophical tradition and its Christian *Metamorphosis* we can state, that God seems to be the opposite of a passionate being, often having the designation of being *apathês*. John of Damascene reminds us that after Christ was resurrected from the dead he laid aside such passions as hunger or thirst or sleepiness (*Exposition of Orthodox faith*, book 4, chapter one). Again our discussion centres on what do we understand as passion/*pathos* or emotion. Even if according to Aristotle, John of Damascene or others, God does not suffer from these kinds of passions, the central problem is that if God is love, love does imply movement or *kinisis* to the object loved and vice versa and to this basic degree God is in a way passionate.

Related to this, is one of the central issues of theology regarding passions and that is whether they are in fact altogether evil or there is some hope for “passions”. If the passions (whatever they mean) are an inborn and truly human characteristic and therefore something which reflects the Image of God how can they be bad? Some theologians such as Abbas Isaias and Theodoret of Cyrrhus regarded passions as something inherent in the human being and only rejected that, which could be termed as bad passions.

John of Damascene states, that evil passions should be as it were redirected. Thus in his definition of eight passions, he indicates that gluttony should be destroyed by self-control. Avarice by compassion for the poor. Anger by goodwill and love for all men. Etc. (See *Exposition of the Orthodox Faith*). In any case goodwill, love, etc, are things which would imply on a broader scale a certain form of passion even if understood within the context of movement.

The issue of passions is an important one for Maximus the Confessor. Passion is an impulse of the soul contrary to nature (See Maximus the Confessor Four hundred texts on love Second century, 16). In any event Maximus does not reject sensible things or the Intellect and other elements as such, but rejects attachment. However, one may ask, whether his understanding is in fact also a rejection of any behaviour which we would understand as being “human”. This apophatic journey also seems to raise questions about the validity of emotions as such. With his emphasis on love however, Maximus may have avoided some pitfalls of this kind of theology. With love he begins his Four Hundred Chapters on Love.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> See Clement of Alexandria, and his *Protrepticos*, Exhortation to the Heathens, chapter 11.

<sup>6</sup> Ἀγάπη μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς ἀγαθῆ, καθ’ ἣν οὐδὲν τῶν ὄντων τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως προτιμᾷ. ἀδύνατον δὲ εἰς ἕξιν ἐλθεῖν ταύτης τῆς ἀγάπης, τὸν πρὸς τι τῶν ἔπιγειων ἔχοντα προσπάθειαν.

1.2. Ἀγαπῖν μὲν τίκει ἀπάθεια· ἀπάθειαν δέ, ἡ εἰς Θεὸν ΕΛΠΙΣ· τὴν δὲ ἐλπίδα, ὑπομονὴ καὶ μακροθυμία· ταύτας δέ, ἡ περιεκτικὴ ἐγκράτεια· ἐγκράτεια δέ, ὁ τοῦ Θεοῦ φόβος· τὸν δὲ φόβον, ἡ εἰς τὸν Κύριον Πίστις.

Maximus uses the term *philautia* just as similarly Augustine uses the term *concupiscentia*. The problem with the world is self-love. If we understand love as linked with emotion (of course the issues whether love is an emotion etc., is a subject in itself) we can argue that Maximus does not reject love etc, emotions etc, but he rejects the goal of love that is self-love. This is testified by the fact that Maximus does view the love of God as *makariston pathos*, (De Carit. III.71).<sup>7</sup>

We can argue, that the central issue here is “movement”. Movement will always be part of love or emotion as its natural characteristic. For Fathers such as Maximus emotion or love is not the problem, but its potential goal is the problem. But this is not always clear. At first glance when we read the writings of these fathers one may be excused for seeing a certain dichotomy, when on the one hand there is a rejection of anything to do with passions but on the other hand an extreme emphasis on all-encompassing love. Interestingly enough, Thomas Aquinas also looked at emotions in a more positive sense.<sup>8</sup> Already in the ancient world the Stoic concept of *Apatheia* was criticised as unrealistic and inhuman. Some recommended a term more moderate such as *metriopatheia*.<sup>9</sup>

Related to this central problem is the problem of direction. Does emotion or passion need a goal or is it simply a natural inherent disposition of the human being. If passion is *kinisis* or movement it necessarily needs a goal for this *kinisis*. The English term “Emotion” itself is surprisingly related to “motion”.

The question which needs to be asked is whether any form of a passionless state implies an emotionless state also (even if we leave emotion here as undefined). As we have stated, the issues are related to the development of the term “emotion”. There are suggestions that the English term “emotion” and its connotations are more the result of a modern development in personalist studies and that earlier on the term *passion* in its Christian context was preferred. Thus the language of emotion is more or less a modern secularist development.<sup>10</sup> To be sure and we do not have space to analyse this issue the problem whether passions where good or not was an important problem in ancient philosophy.<sup>11</sup>

Hinterberger believes, that emotions in historiography are increasingly apparent from the ninth century onwards.<sup>12</sup> In his article Hinterberger lists some emotions of special interest. These include *Penthos* (mourning), which could lead to a spiritual cleansing (*charmolupè*), joyful sorrow. Thus for example, a certain Nikolaos Kataskapenos writes how a monk cried himself to death, through excessive mourning (VCyril 42, 9-11); *Envy* (*phthonos*, or *baskania*, or rarely *zèlos*) defined as “sorrow over the well-being of somebody else” (Basil of Caesarea, Hom.11, 1 (372A); John of Damascus, *Espo.fid.*28). As Hinterberger importantly notices, the devil was associated with envy, using envy to entice Adam and Eve from God. *Alazoneia* arrogance and pride *uperèfania*. It was the devil who was at the origin of these passions and their inventor (Photios, Hom.12, 123, 34-124,5). This as Hinterberger notes, was connected to the probably common problem of envy in Byzantium (envy during the election of an abbot see Symeon the New Theologian, *Katech.*18,21-3); *Zèlotupia*, jealousy connected to *Phthonos*, more specifically related to jealousy among siblings or spouses; Anger *orgè* and *thumos*). Gods anger proved a problem to interpret for the Byzantines. As Hinterberger

---

<sup>7</sup> HINTERBERGER M., “Emotions in Byzantium”, 123-135 in: *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 128.

<sup>8</sup> AQUINAS T., III, 26, *Summa Theologiae*, vol. 19, The Emotions, Dric D’Arcy.

<sup>9</sup> Simo Knuutila, Juha Sihvola, 1-21 How the Philosophical Analysis of Emotions was Introduced, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Edited by Juha Sihvola, Troels Engberg-Pedersen, Kluwer, Academic publishers, Dordrecht, Boston, London, 17.

<sup>10</sup> DIXON T., *From Passions to Emotions, The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University press, 2003.

<sup>11</sup> The literature for this issue is extensive. For example, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, edited by Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Kluwer Academic Publishers, 1998 or *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Simo Knuutila, Oxford, 2004.

<sup>12</sup> HINTERBERGER M., “Emotions in Byzantium”, in *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 123-135 Martin Hinterberger, 129.

notes in ancient Greek, the meaning of the word thumos was narrowed down from “a power that lends energy and propels to action” to “rage, anger/wrath” (Blösser 1998). In Byzantine texts, one can find both meanings.<sup>13</sup>

Hinterberger concludes that “Compared to today, it is noticeable that the contradiction of reason and emotion was less pronounced then. To the Byzantines, it was more important whether emotions were good or bad.”<sup>14</sup>

In this regard there are other terms associated with movement. For example, *παραρρηπισμός*, *ô* -meaning disturbance, sudden inexpressible longing, tossing and turning.<sup>15</sup> Similarly, there is a term called pre-passion of Stoic ordinance (*propatheia*). In Jerome's Latin *propassio antepassio*). This is found in Origen, Didymus the Blind and Philo.<sup>16</sup> This idea of initial shocks or movements is very important since it is related to our issue of emotions. Seneca was not yet clear whether pre-passions were yet emotions.<sup>17</sup>

The most notoriously well-known Greek scheme is that which is related to Plato's doctrine in the Republic where the soul could have three elements or forces (*dunamis*), the reasonable (*logistikon*); the thymic/spiritual (*thumoeides*); and the covetous part (thus *logikon*, *thumikon* and *epithumêtikon*. See 4.435a-441c; 9.580d-583a).<sup>18</sup> It is important to stress, that according to Plato the reasoning part is capable of loving, i.e. wisdom and the good. However emotions are related to the other parts of the soul as well. In Plato, the emotions outside the reasoning part are viewed as irrational and as movements of the body.<sup>19</sup>

In the Nicomachean Ethics, (I.13) Aristotle divides the soul into a rational part (*to logon echon*) and a non-rational part (*to alogon*).<sup>20</sup> Aristotle has obviously some issues with Plato. However, regardless of the criticism he does agree with Plato, that there are three types of desire (*orexis*), in the *psuchê*, that is *boulêsis*, *epithumia*, and *thumos*. Aristotle is more suspicious of Plato's, *logistikon*, *epithumêtikon* and *thumikon*. The stoics were reluctant to divide the soul into the rational and non-rational parts. Unsurprisingly, in Stoic thought the emotions are seen as mistakes in the reasoning of the rational soul.

The Platonic tradition as well as for example later authors such as Plotinus reject the notion that “change” is positive or good. Thus passions or emotions as changing things present certain dangers. Further the issue presents itself whether the soul undergoes emotions or passions at all. Are they limited to the body? Emilsson in his article in relation to Plotinus asks himself this fundamental question. Emilsson notes that for Plotinus as for others, there is a problem of how to reconcile the fact that the soul is passionless while at the same time it appears to suffer passions. He writes: ...Plotinus has to fight views that are deeply ingrained in his language and philosophical tradition. Impassivity is in Greek *apatheia*, and to ascribe *apatheia* to the soul is of course to imply that the soul does not *paschein*, is not affected, and does not undergo *pathe*, affections. But the very expression for the emotions in Plotinus, Greek, *ta pathe tes psuches* (the affections of the soul), says that

---

<sup>13</sup> Ibid., pgs. 129-133.

<sup>14</sup> Ibid.133.

<sup>15</sup> See Marcus Eremita, *opuscula*, 5.7., Sophronius Hierosolymitanus, *de peccatorum confessione*, Joannes Climacus, *Scala paradise*. Marcus Eremita, *Opuscula*, Græcè Cum Nikolao et, Hesychio Presbytero, Svo. Parisiis, apud Morellum, 1563.

<sup>16</sup> <https://www.giffordlectures.org/books/emotion-and-peace-mind/22-first-movements-bad-thoughts-origen-and-his-legacy>

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Basil of Cesarea, *Against Anger* 5, 365D-368D; John Chrysostom, *De inani gloria* 65; Evagrius Pontikos, *De cogit.*17; John of Damascus, *Expo.fid.*26). Hinterberger Martin, „Emotions in Byzantium“, Pg.127. See also in this context interesting ideas in Philo, who seems to use a bipartite and tripartite understanding of the soul. *Special Laws* IV 92 and *Leg. All* II 6, *Spec. Leg* I 33. *The Afterlife of the Platonic Soul*, ed. Maha-Elkaisy-Friemuth John. M. Dillon. Brill 2009.18. John Dillon, *Philo of Alexandria and the Platonist Psychology*, 17-25. See also Evagrius' *Kephalaia Gnostika*, *A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, 2015, SBL Press. Ilaria L. E. Ramelli.

<sup>19</sup> See also Plato Book 4.

<sup>20</sup> See also Giles Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge Classical studies, 2012. See also *Emotions and Peace of Mind*, Richard Sorabj, Oxford University press.

the emotions are indeed affections of the soul And the tradition concurs: Plato leaves little doubt that fears, desires and the like are affections of the soul (cf. Phd. 83c/d; cf. Ti. 42a-b; 69c). Aristotle speaks of affections as one of three types of phenomena in the soul (eth. Nic. 2.5.1105b20), and the Stoics define the passions as an irrational movement or excessive impulse in the soul, contrary to nature' (Stob. 2.88.8/9).

For our purposes what deserves greater reflection is the issue of to what extent were emotions the source of cognitive information in Plato, Aristotle and other thinkers. Generally stated the relocation of the passions to the spiritual or bodily part does not illuminate the central problem of the role of passions or emotions. While it is agreed that in ancient thought emotions were associated with cognition this area deserves greater attention in relation to our question at hand. Aristotle in his Rhetoric does see the relationship between emotion and the development of the opinion of the audience of the orator. Thus emotions can be used by the orator for his purposes.

"We can be frightened and bold and have desires and feel anger and pity and in general pleasure and pain both too much and too little, and in both cases not well, but having these feelings at the right time, on the right occasions, towards the right people, with the right aim and in the right way, is the mean and the best thing, and this is characteristic of virtue (Eth. Nic. 2.6.1106b18/23).

These terms appear over and over again in Greek thought. Aristotle writes in Nicomachean Ethics 3.12 for example: "The temperate man *epithumei* for the things he ought, as he ought, and when he ought, and this is what reason directs" (1119b16-18).

In the De Anima, Aristotle searches for a principle to guide or rule over the *orektikon*, the *threptikon*, and *aisthetikon* which he assumes to lie in the *logikon*. Various authors could have localised these parts of the soul in the body. The *logikon* could be located in the chest by the Epicureans.<sup>21</sup> The rational soul could be viewed as being located in the chest since this is the region of the emotions.<sup>22</sup> Dorotheos of Gaza saw the *epithumêtikon* in the liver, the *thumikon* in the heart and the *logikon* in the chest.<sup>23</sup> *Thumikon* and *epithumêtikon* both can be seen as representing the passionate element of the soul, which is also shared by other living beings such as animals. The various fathers of the church saw the *logikon* as a guiding principle of the soul.<sup>24</sup> Gregory of Nyssa calls man a rational animal *logikos* (8). In (3) he states that he admits it to be true that the intellectual part of the soul is often disturbed by prevalence of passions (*pathema*) and that the reason is blunted by some bodily accident so as to hinder its natural operation (*energia*); and that the heart is sort of source of the fiery element in the body, and is moved in correspondence with the impulses of passion (*thumodes*)... In his work on the Creation of Man, Gregory of Nyssa speculates about the passions, seeing them as something which necessarily had to have some relation with the "evilness" of procreation. He struggles on how to answer the question of how would people procreate before the fall if at all, and only is able to answer this question in a rather superficial way that God foresaw the fall and implanted an inherent sexuality-passion in the human beings for them to be able to procreate. However he does rather pointedly ponder the question whether passions such as anger etc., are in fact "In the Image and Likeness of God" (Chapter 18). Reason is the one element that can control passions according to Gregory, and we may only ask whether reason can feel "passion" or feeling. Already in the ancient world the Stoic concept of *Apatheia* was criticised as unrealistic and inhuman. Some recommended a term more moderate such as *metriopatheia*.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> ANNAS J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California press, 1992, 144.

<sup>22</sup> Schol. In *Ep.Herod.66*, (Usener 311), *Lucr.* 3.140-142. *Ibid.* Annas J., 145.

<sup>23</sup> Dorotheos of Gaza, *Instr.*XVII paragraph 176, Martin Hinterberger, "Emotions in Byzantium", in *A Companion to Byzantium*, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 123-135, pg. 127.

<sup>24</sup> See Gregory of Nyssa, *De creat.hom.*14, 2-4; Basil of Casarea, *Hom.* 10.5, 365A-B. Martin Hinterberger.*ibid.*128. For further divisions of the passions see Niketas Stethatos *De Anima*, 56, John of Damascus *Espo.fid.* 27-30, 80-82; Nemesios, *De nat.hom.*17-21).

<sup>25</sup> Simo Knuutila, Juha Sihvola, 1-21 *How the Philosophical Analysis of Emotions was Introduced, in The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Edited by Juha Sihvola, Troels Engberg-Pedersen, Kluwer, Academic publishers, Dordrecht, Boston, London, 17.

It is not our main concern to map the issue of the genesis and development of passions and their theology, but to draw attention to a broader understanding of emotions- feelings- passions and their relation to reason. Love is obviously a concept which can be easily applied to God and to the human being. Whether we believe love to be an emotion in the modern sense of the word is one question, but what is surely the case is the fact that love implies an emotional disposition or at least on the basic level “feeling”. It implies the ability to “feel”. Further, what needs to be stressed here is the fact that theology as a science of love that is the loving communication of God to the human being implies the ability to love that is to “feel” or to be emotional. Love implies movement and therefore theology is hardly an emotionless science because if it is governed by the principle of love, it implies the ability to feel. If we believe that there is a passionate love for God a certain eros towards God, we also believe that in this sense theology presumes passion in the good sense of the word. Thus knowledge implies love and emotion. **While this proposition seems at first glance to be nothing new it is relevant given what we perceive as the development of an emotionless society and therefore a society without knowledge.**

To draw on a practical example. If we observe television or other forms of media, such as the internet and so on, one is constantly informed about catastrophe’s about tragedies about problems etc. But the irony is, that the more information one gets about tragedies, problems and other issues the lesser he or she seems to be able to emotionally respond and therefore to be lovingly/emotionally interested in the news or events portrayed. Thus while one does receive information this information is only some kind of data but not really information in the Divine-human perspective of salvation history. Because this information is devoid of emotion and therefore cannot be true information.

There are various reasons why contemporary society or contemporary human beings seem to be losing the ability to feel and to understand what is emotion. But certainly one of the reasons for this development is the mistaken notion that knowledge automatically leads to emotion or feeling, whereas the opposite is true. It is as if the human being presumes that the more information he or she will have and absorb the more emotional or passionate they will become in the good sense of the terms. But quite the opposite is true. The more emotional one is the more knowledgeable one is.

The natural question which follows this, is whether the human being can be emotional in the positive sense of the word without God. We are obviously seeing the belief in contemporary society in that the more knowledge one receives the more loving, caring and concerning one is. That somehow the endless supply of information and knowledge will somehow change us into better human beings. Obviously this is one of the central mistakes of secular humanism.

On the other hand the rather ambiguous Hellenistic discussions about the impassible God seem to add an element of irony into this discussion. On one level we may argue that it is not God who is apathetic towards the human being or to his or her suffering as is often portrayed in non-theist strands of thought, but on the contrary it is God who is loving and “pathetic” whereas the human being is apathetic. This in a way is beautifully portrayed in the account of the prophet Jonah. As is well known, Jonah in the account does not listen to Gods command and ends up in the fish. What is striking about Jonah is not that he ignores Gods command, but the fact that he is generally angry with God and feels little compassion for the suffering Ninevites. In this story, Jonah is the one merciless. Jonah is the one incapable of feeling. God is the one who shows mercy and is the one with all the merciful and compassionate dispositions. Jonah is incapable of showing pity towards the sinners and towards the sinners which further repented. On the other hand God is capable of mercy. In the story of Jonah the irony is that God far from being some kind of apathetic deity is in fact the one highly compassionate, whereas the human being Jonah is the one suffering from apatheia in the negative sense of the word.

However the pedagogical process of Jonahs learning continues further. While Jonah does appear to be merciless and apathetic towards others, he does show some emotion after all, which is occasioned by the fact that he grows attached to a gourd. God makes a gourd

spring forth shading Jonah. Jonah consequently discovers feelings and emotions since he gets attached to the gourd. Thus Jonah is emotional after all. However his emotions are egoistical and deranged because as God explains to him, his love or effort did not produce the gourd, but it was the product of God's love or providence. Jonah's love of the gourd is thus the result of self-love. This is shown by the fact that the gourd dries up and Jonah gets angry. Here is the climax of the story. God then tells Jonah that he is sorrowful and angry about a gourd which is not the product of his love or care and yet he is surprised that God shows mercy towards sinners in Israel. Israel which he developed.

The story of Jonah just as other similar stories in the Old Testament can be used to prove that God is the one who teaches human beings how to feel, how to be emotional and passionate in the good sense. The human being thus has to learn to be emotional. It is not a given. Fathers such as Symeon the New Theologian seem to suggest that the sinner is devoid of emotion precisely because of his or her sins. The sins of the human being seem to destroy our potential for emotionality. The God who is overflowing with love has to illuminate the empty vessel of the human being. He has to teach the human being how to be emotional. Whether the fathers such as Symeon the New Theologian or others in fact saw the human being as essentially emotionless due to sin, of course remains a subject for discussion but the fact remains, that in some respects this seems to be the case.<sup>26</sup> The concentration seems to lay solely on God and his Divine Eros. Further this Divine love if accepted seems to lead to some form of passionless state which means that one does not have any thought or feeling for earthly things and matters. Terms such as *Epithumia*, *erôs*, *ponos endotatos*, *theïos pothos*—the love of God, *chara*, *hêdonê*—joy-over the experience of divine light, are also employed by Symeon the New Theologian, *Katech.* 16,13, 24-8.78-82).<sup>27</sup>

### Conclusion

In theological terms emotions-passions-feelings even if left undefined are concepts which presume movement-kinisis. In Christian terms knowledge is linked to love and love presumes movement. The very fact that today's society seems emotionless means that it lacks knowledge which is ironic, given the fact that all are convinced that we live in an age of available information. Society also lacks movement and is static.

Emotions are to an extent uncontrollable as they are a response to something. However, they thus reveal a dimension which could not be limited to causality or to rational construction or logic. Feelings, emotions and passions are events which happen unexpectedly, are unpredictable and irrational in that they cannot be causally or in other ways determined. In this regard they resemble the unpredictability and richness of God's love, which defies logic and rationality.

The relatively ambiguous theological development of emotions-passion etc., is partly to blame for the irrelevance emotion has in society and partly in theology. The relation between theology and emotion and cognition is more or less undefined often to the detriment of theology. Our account drew attention to the fact that emotions in the broader sense of the word are linked to theology and govern theology. Expecting information or knowledge to produce emotions and love on their own is an illusion of our age.

---

<sup>26</sup> See Rom. 7:18. "For I know that in me (that is in my flesh), dwelleth no good thing: for to will is present with me; but *how* to perform that which is good I find not." Cited in Symeon the New Theologian Of Charity 1, parag. 30, Symeon the New Theologian, the Discourses, Paulist press, 1980, pg. 42. As

<sup>27</sup> Hinterberger M., Emotions in Byzantium, 123-135. A Companion to Byzantium, Edited by Liz James, Wiley-Blackwell, 2010. Pg. 125. See also emotions in the eleventh century in Patmos florilegium, Sargologos 1990: 35-48).

## ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ И БЕЗЭМОЦИОНАЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Меня побудили написать эту статью не только особый интерес к теоретическому восприятию эмоций и их роли в богословии, но и эмпирическое наблюдение, за тем, как люди, кажется, теряют способность «чувствовать», и физически, и духовно. Это заставило меня подумать над тем, насколько быть богословом требует также быть эмоциональным. Если мы считаем, что любовь — это эмоция или чувство, то мы должны подразумевать, что богослов должен испытывать какие-то эмоции или чувства для того, чтобы его богословие было подлинным, то есть основанным на любви. Таким образом, быть эмоциональным означает быть богословом. Но богословие как религия Откровения особенно подозрительно относится к эмоциям, поскольку в целом они связаны с сложной темой страстей. Но с самого начала я сформулирую одно предположение. **Откровение от Бога непредсказуемо поскольку оно связано с любовью, которая не может быть определена и тем более не может быть ожидаема или предопределена. Точно так же богословие, связанное с Откровением, должно иметь дело с непредсказуемостью, чтобы быть истинным богословием. Богословие не является логической конструкцией или системой, оно не может выводиться и создавать теории, основанные, например, на причинности, потому что так же, как и любовь, оно непредсказуемо и лишено логики и причинности. Таким образом, безэмоциональное богословие вовсе не является богословием, так как оно не имеет отношения к Откровению.** Однако, похоже, в настоящее время богословие живет собственной жизнью, и между любовью, эмоциями, чувствами и теорией существует некая пропасть. Эта пропасть обесценивает богословие, которое становится всего лишь теорией, лишенной содержания.

Эмоции как таковые предопределены забвению богословской идеей Бесстрастного Бога. Сильная традиционная доктрина о бесстрастии Бога, по-видимому, снижает роль любых эмоций, страстей, чувств, как чего-то, не отражающего совершенство. Это понятно, так как человеческое существо, естественно, чувствует или воспринимает изменения или колебания в какой-либо форме как признак несовершенства. На этом уровне эмоции в Боге и страсть в Боге можно рассматривать как подразумевающие, что Бог любит по-другому или что Его любовь может уменьшаться или увеличиваться. Таким образом, эмоции или изменения в Боге — это нечто, угрожающее истинной любви и ее постоянству. В любом случае, мы уверены, что мы не можем знать Божию сущность, но мы знаем или испытываем Его любовь. Его любовь совершенна, но наш опыт может измениться, так как мы грешники, и наш грех — облака, закрывающие эту любовь.

Идея непреложного, неизменного и совершенного / непостижимого Бога была главной аксиомой для многих древних богословов, и, конечно, кажущаяся напряженность между имманентностью и трансцендентностью Бога стала большой проблемой в богословии. Даже более поздние идеи, связанные с паламизмом, в некотором отношении являются лишь сносками к вопросам, связанным с имманентностью и трансцендентностью. Похожая напряженность между понятием неизменности Бога и действиями Его любви в свое время была некоторым образом смягчена, например, концепцией действия и потенции, в творчестве Аристотеля. Она предлагает попытки преодолеть разделение между идеей непостижимой сущности Бога и Его выражением. Точно так же в своем третьем определении страстей Фома Аквинский утверждает, что термин «страсть» может употребляться в отношении к любому переходу, положительному или отрицательному, от действия к потенции. Таким образом, если мы заявляем, что Бог «без страстей», то это означает, что Он не может подвергаться никаким изменениям. Бог на самом деле предлагает нам совершенную любовь, но из-за греха человек не способен это увидеть.

Мы можем утверждать, что, когда Бог начинает давать имена, он становится эмоциональным существом. Предоставление имени кому-то эквивалентно формированию отношений с этим конкретным лицом. Интересно, что дать имена — именно задача первой пары людей, то есть, следовательно, их задача — сформировать эмоциональные отношения с тем, чему дано имя. Кроме того, Сын Божий — Иисус Христос имеет конкретное имя, которое подтверждено его ролью и отношением к человечеству.

В истории святоотеческого богословия есть много терминов, которые имеют отношение к тому, что мы можем назвать эмоциями или чувствами, но ни один из них, кажется, не доминирует и не имеет однозначного смысла. Некоторые термины, связанные с эмоциями, вообще не имеют современных эквивалентов. *Πάθος* — это, как известно, трудный термин для анализа. Учитывая крайне негативные оттенки, которые оно имеет в православном богословии и аскетике, это слово, по-видимому, имеет априорное определение. Характер негативных коннотаций слова пафос еще более подчеркивается благодаря его церковнославянскому и древнеславянскому переводу как «страсть».

В любом случае «Пафос» связано с движением — *κίνησις* — и схожими терминами, такими как падение, изменение и т. д. Часто страсти не считаются грехами сами по себе, но остаются связанными с грехом. Они могут быть определены как болезни ума. Как правило, также отмечается их связь с удовольствием. Интересно, что Климент Александрийский начинает свой *Protrepticos* с увещания против глупых мифов язычников, особенно выступая против использования музыки различными языческими персонажами. Климент даже утверждает, что необходимо отказаться от всего этого ради Христа. Выступает ли Клемент против музыки вообще или он выступает лишь против ее использования в языческом идолослужении — это отдельная проблема — но, как правило, здесь подразумевается пограничная ситуация, в которой возникает вопрос: «Все ли то, что связано с эмоциями (и, в частности, с музыкой) — плохо?» Эллинистическая гомерическая культура в целом изображала богов как страстные антропоморфные фигуры, что в какой-то степени выступает своего рода контрастом с платоническими и аристотелевскими традициями. Христианская традиция отвергла антропоморфных, страстных греческих богов. Однако она приняла эллинистические философские идеи бога или Божества.

На терминах греческой философской традиции и ее христианского *метаморфоза* мы можем заявить, что Бог, кажется, является противоположностью страстного существа, и часто имеет характеристику *apatia*. Однако главная проблема заключается в том, что если Бог есть любовь, любовь подразумевает движение или *кенозис* к любимому объекту и наоборот движение этого объекта, и в этом основном смысле Бог в какой-то степени страстен.

В связи с этим, возникает один из центральных вопросов богословия в отношении страстей: действительно ли они на самом деле злы или есть некоторые «положительные страсти». Если страсти (чтобы мы ни имели в виду под этим термином) являются врожденной и действительно человеческой характеристикой и, следовательно, чем-то, что отражает Образ Божий в человеке, как они могут быть плохими? Некоторые богословы, такие как Авва Исайя и Феодорит Кирский, рассматривали страсти как нечто, присущее человеческому существу, и только отвергали то, что можно было назвать плохими страстями.

Иоанн Дамаскин утверждает, что злые страсти должны быть как бы «перенаправлены». Преп. Максим использует термин *philautia* так же, как Августин использует термин *conspicentia*. При этом, если мы понимаем любовь, связанную с эмоциями (конечно, отдельный вопрос, является ли любовь эмоцией), мы можем утверждать, что Максим не отвергает любовь и эмоции. Но он отвергает такой вид любви, как любовь к самому себе. Об этом свидетельствует тот факт, что Максим рассматривает любовь Бога как *макаристон пафос*.

Мы можем утверждать, что центральным вопросом здесь является «движение». Движение всегда будет частью любви или эмоций как одно из его естественных



характеристик. Для Максима и других святых отцов, эмоция и любовь — не проблематичны сами по себе; проблематична их конечная цель. Но это не всегда ясно. На первый взгляд, когда мы читаем сочинения этих отцов, можно подумать, что они видели дихотомию, когда, с одной стороны, мы встречаем отказ от каких-либо действий, вызванных страстями, но с другой стороны, крайний акцент на всеохватывающей любви.

К этой центральной проблеме относится также проблема направления. Требуют ли эмоции или страсти цели или это — просто естественное, присущее человеку отношение? Если страсть — кенозис или движение — она обязательно нуждается в цели для своего кенозиса. Английский термин *emotion* сам по себе удивительно связан с «движением» *motion*.

Св. Григорий Нисский называет человека рациональным животным «*logikos*». Он утверждает, что признает, что действительно интеллектуальная часть души часто нарушается распространением страстей («*pathema*») и что рассудок затуманивается какой-то телесной болезнью, которая препятствует его естественному действию (энергии); и что сердце является источником огненного элемента в теле и движется в соответствии с импульсами страсти («тумодами»). В своей работе «Об устройении человека» Григорий Нисский размышляет о страстях, рассматривая их как то, что обязательно должно было иметь какое-то отношение к «злу» продолжения рода. Он с трудом пытается ответить на вопрос о том, как бы люди рожали до падения, если бы они рожали, и отвечает на этот вопрос довольно поверхностно, говоря, что Бог предвидел падение и заложил характерную половую страсть в человеке для того, чтобы люди могли размножаться. Однако он довольно пространно размышляет над вопросом, являются ли такие страсти, как гнев и т. д., «по образу и величию Бога» (глава 18). Разум — это единственный элемент, который может контролировать страсти (по св. Григорию Нисскому), и мы можем только спросить, может ли разум чувствовать «страсть» или эмоции. Уже в древнем мире стоическая концепция «апатии» была раскритикована как нереальная и бесчеловечная. Некоторые рекомендовали употребление более умеренного термина, такого, например, как «метриопатия».

Наша основная задача — не найти решение вопроса о генезисе и развитии страстей и их богословии, а привлечь внимание к более широкому пониманию эмоций-чувств-страстей и их отношения к разуму. Любовь — это концепция, которая может быть легко применена к Богу и к человеку. Считаем ли мы, что любовь — это эмоция в современном смысле слова — или нет, в любом случае мы можем согласиться, что любовь подразумевает эмоциональное расположение или, по крайней мере, нечто на уровне «чувства» в базовом понимании. Она подразумевает способность «чувствовать». Кроме того, здесь нужно подчеркнуть тот факт, что богословие, как наука о любви, предоставляющая общение Бога с человеком, подразумевает способность любить, то есть «чувствовать» или быть эмоциональным. Любовь подразумевает движение, и поэтому богословие вряд ли является бесстрастной наукой, потому что то, что управляется принципом любви подразумевает способность чувствовать. Если мы верим, что есть страстная любовь к Богу, определенный эрос к Богу, мы также считаем, что в этом смысле богословие предполагает наличие «страстей» в положительном смысле этого слова. Знание означает любовь и эмоции. **Хотя это определение кажется на первый взгляд не новым, оно уместно на данный момент, учитывая то, что мы наблюдаем сейчас развитие безэмоционального общества, т. е. общества без знания.**

Приведем практический пример. Если мы смотрим телевидение или другие формы СМИ, например Интернет, то мы постоянно получаем информацию о катастрофах, о трагедиях, о проблемах и т. д. Но ирония заключается в том, что чем больше информации мы получаем о трагедиях и других проблемах, тем меньше мы способны эмоционально реагировать и, следовательно, быть любовно / эмоционально заинтересованными в новостях или событиях, изображаемых в СМИ. Таким образом, хотя человек действительно получает информацию, эта информация является лишь своего

рода данными, а не действительной информацией в Божественно-человеческой перспективе на историю спасения. Потому что эта информация лишена эмоций и поэтому не может быть достоверной информацией.

Существуют различные причины, почему современное общество и современные люди теряют способность чувствовать и понимать, что такое эмоции. Но, безусловно, одной из причин такого развития является ошибочное представление о том, что знание автоматически приводит к эмоциям или чувствам, тогда как на самом деле верно противоположное. Чем более эмоционален человек, тем более он сведущ.

Естественный вопрос, который следует за этим, заключается в том, может ли человек быть эмоциональным в положительном смысле этого слова без Бога. Мы наблюдаем в современном обществе веру в то, что чем больше знаний получает человек, тем более он становится любящим и заботливым. Как будто каким-то образом бесконечный запас информации и знаний должен изменить нас в лучшую сторону. Очевидно, что это одна из центральных ошибок светского гуманизма.

С другой стороны, довольно неоднозначные эллинистические дискуссии о безстрастном Боге, похоже, добавляют в эту дискуссию элемент иронии. Можно утверждать, что это не Бог, который апатичен по отношению к человеку или его страданиям, как это часто изображается в не-теистских философских системах, а, наоборот, именно Бог любит и «страждет», тогда как человек остается апатичным.

История пророка Ионы, как и другие подобные истории в Ветхом Завете, может быть использована для доказательства того, что Бог учит людей, как чувствовать, как быть эмоциональными и страстными в правильном смысле этих слов. Таким образом, человек должен научиться быть эмоциональным. Это не данность. Святые отцы, например Симеон Новый Богослов, похоже, предполагают, что грешник лишен эмоций именно из-за своих грехов. Грехи человека разрушают наш потенциал для эмоциональности.

В богословских терминах эмоции-страсти-чувства, даже если они не определены, являются понятиями, которые предполагают движение-кенозис. В христианских терминах знание связано с любовью, а любовь предполагает движение. Сам факт, что сегодняшнее общество кажется бесчувственным, означает, что ему не хватает знания, что весьма иронично, учитывая тот факт, что все убеждены, что мы живем в век повсеместно доступной информации. Общество также не имеет движения и статично.

Эмоции в какой-то степени неконтролируемы, поскольку они являются ответом на что-то другое. Однако они тем самым раскрывают измерение, которое не может быть ограничено причинностью, рациональным построением, или логикой. Чувства, эмоции и страсти приходят неожиданно, они — непредсказуемы и иррациональны, поскольку они не могут быть определены причиной или иным каким-то образом. В этом отношении они напоминают непредсказуемость и богатство любви Бога, которые бросают вызов логике и рациональности.

Относительно неоднозначное богословское развитие концепции эмоции — страсти отчасти объясняет ту неуместность эмоций в обществе и в богословии, которую мы наблюдаем. Соотношение между богословием и эмоциями и познанием более или менее неопределенно, что часто бывает в ущерб богословию. В нашем рассказе мы обратили внимание на то, что эмоции в более широком смысле этого слова связаны с богословием и управляют богословием. Ждать, что информация или знания вызовут эмоции и любовь сами по себе, является иллюзией нашего века.

Растко Ђович

## ЈЕДЕЊЕ ОТУЂЕЊА

### Увод

Читамо Свето јеванђеље, опис Тајне вечере и Посланицу апостола Павла Коринћанима, која такође описује Тајну Вечеру. Марково јеванђеље каже:

*„И кад јетаху узе Исус хљеб и благословивши преломи га, и даде им, и рече: Узмите, једите; ово је тијело моје. И узе чашу и заблагодаривши даде им; и пише из ње сви; И рече им: Ово је крв моја Новог завјета која се пролијева за многе.“*

(Мк 14, 22-24)

Прва Посланица Коринћанима 11, 18-34:

*„Кад се, дакле, сакупљате на једно мјесто, не једе се вечера Господња; Јер свако своју вечеру прије других једе, те један гладује, а други се опија. Зар немате кућа да једете и пијете? Или презирете Цркву Божију и срамотите оне који немају? Стога, браћо моја, кад се састајете да једете, ишчекујте један другог. Ако ли је неко гладан, нека једе код куће, да се на осуду не састајете.“* (1Кор 11, 18-34)

Две ствари које одмах можемо запазити јесте да у оба случаја имамо једно посебно разумевање Евхаристије:

а) *учешће свих у догатају без разлике;*

Јеванђелиста Марко нам каже: *„и пише из ње сви“*

б) *равномерна расподела хране јесте печат истинске Евхаристије — солидарност;*

*Кад се, дакле, сакупљате на једно мјесто, не једе се вечера Господња; Јер свако своју вечеру прије других једе, те један гладује, а други се опија.*

### Банкет — израз неједнакости

У грчко-римском свету, у којем настаје и развија се Евхаристија, описана у посланици Коринћанима, контекст заједничког јела био је банкет. Банкет је означавао не само заједничко јело, него и позорницу која је осликавала „систем патронаже“ (patronage). Патрони би на банкет позвали пријатеље, али и клијенте, тј. оне који од њих зависе. Позив клијенту да дође на јело у кућу патрона није било нешто уобичајено.<sup>1</sup> Често се дешавало да патрон даје храну своме клијенту, али не и да га зове у кућу на јело.<sup>2</sup> Социјална и економска раслојавања била су доста дубока. Банкети су били прилика да се истакне социјална разлика, а неретко су на њима понижавани клијенти тако што су им даване мање порције хране. Манипулацијом моћи наглашавала се друштвена неједнакост,<sup>3</sup> а понижавање клијената се огледало кроз различиту расподелу хране

*Растко Ђович (Белград, Србија)* — доктор богословља, доцент Православног богословског факултета Университета у Белграде.

<sup>1</sup> Лк 17, 8 — И сам Христос сведочи стање тога времена, тј. да је тешко јести господару са слугама. Тек када господар једе, онда могу доћи слуге да једу. Дакле, могућност да се заједно једе није постојала, јер су слични могли јести са сличнима: *Social World of Luke-Acts, Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey, (1999), Hendrickson Publishers, Peabody, MA, стр. 379.

<sup>2</sup> Није било неуобичајено у грчко-римском свету да патрон даје храну својим клијентима уместо да их позове на јело у своју кућу: Paul Bradshaw, *Eucharistic Origins*, 68, (2004), Alcuin Club Collections 80, SPCK, London

<sup>3</sup> Bruce Winter, *After Paul Left Corinth*, 193, (2001), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U. K.

по квалитету и квантитету.<sup>4</sup> Дакле, позвани би били различити слојеви друштва што је значило да је банкет имао једну „инклузивну“ димензију. Позив је био упућен многим и ту није било дискриминације, она се јављала онога тренутка када је требало да се седне за трпезу и једе. Апостол Павле прихвата позитивне карактеристике банкета, његов „инклузивни“ карактер који је означавао прихватање различитих слојева људи као и могућност да се сви заједно сабирају на једном месту како би јели.

У односу на банкет, као позорницу која осликава друштвену стварност — Евхаристија за апостола Павла била је нешто сасвим друго. Храна која се делила међу члановима била је света, јер су се чланови Цркве обавезали да ће је делити онако како их је Христос учио.<sup>5</sup> Другим речима, хришћани су сведочили живо присутног Христа међу њима кроз начин на који су делили храну између себе — једнако по квалитету и квантитету.

Већ из овога постаје јасна главна идеја Апостола Павла. Док је у античкој кући систем патронаже указивао на банкет као на позорницу која је откривала социјалне поделе и разлике, дотле је евхаристијско сабрање у тој истој кући било позорница која је сведочила солидарност и једнакост, тј. превазилажење социјалних разлика које су владале у свету.<sup>6</sup> Свеза између дељења хране и љубави чланова цркве једних према другима била је очекивана ствар.<sup>7</sup>

### **Нови менталитет**

Настојећи да угради у античку кућу нови етос, супротан владајућој култури, Павле користи нешто што бисмо могли окарактерисати као „револуција ограниченог карактера“. Наиме, првобитна брига апостола Павла била је да заједница опстане у мору паганског света. Он не жели да учини нешто „револуционарно“, што би могло да угрози и само постојање Цркве у самом зачетку. Павле се одлучује да развија једно ново поимање стварности када је у питању сабрање хришћана око молитве и евхаристије. Што се тиче једног ширег социјалног контекста, Павле остаје поприлично суздржан.<sup>8</sup> Оно што се њему чинило да је битно јесте да хришћани у срцу свог живота, у свом молитвеном сабрању, развијају један нови начин односа, једно ново схватање живота. Такво схватање међусобних односа, са протоком времена ће полако почети да захва-

---

<sup>4</sup> Wayne Meeks, *The First Urban Christians*, 68, 159, (1983), Yale University Press, New Haven and London, NY: Римски обичај је био да се служе различите врсте хране различитим категоријама људи. Сведочанства даје Плиније Млађи, као и Јувеналова *Пета Самура*: Jerome Murphy O'Connor, *House-Churches and the Eucharist* у књизи: *Christianity at Corinth, The Quest for Pauline Churches*, ed. Edward Adams and David G. Horrell, 134, (2004), Westminster John Knox Press, Louisville, London

<sup>5</sup> John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, (1998), 444, HarperSanFrancisco, A Division of HarperCollins Publishers, New York. Also, in the context of banquet meal it is possible to understand Eucharistic meal that gained its power through participation community in it and construction of fictive kinship (fictive family): Dennis Smith, „The Greco-Roman Banquet as a Social Institution“, (2003), 8, Prepared for the Meals in the Greco-Roman World Consultation AAR/SBL Annual Meeting Atlanta

<sup>6</sup> For Capadocian Fathers firm link exists between Liturgy, social order and public life. For more: Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying*, (2001), Oxford University Press, Oxford, also: Rastko Jovic, *Wealth and Poverty in the Sermons of the Cappadocian Fathers*, Thesis (M. Th.)—Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, (2005), Brookline, Massachusetts. For more general overview of social activities of the early Church: Martin Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, (1974), SCM Press Limited, London and Fortress Press, Philadelphia

<sup>7</sup> It is quite interesting that Gospel of John doesn't describe Eucharist meal. Gustavo Gutiérrez thinks that this is not by chance, for instead of Eucharist Gospel of John describes Christ's washing of legs to his Apostles. In that sense, Gospel of John links Eucharist to truly human fellowship, fellowship of serving and love: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: Mystery, Politics, and Salvation*, (1992), 149, Orbis Books, New York

<sup>8</sup> То се види кроз посланице Колошанима и Ефесцима, а још и више кроз Пасторалне посланице које одражавају конзервативнији дух.

та и цело друштво.<sup>9</sup> Дакле, тај нови менталитет које хришћанство доноси са собом неопходно је, по Павлу, да се прво развије међу њима кроз заједничко јело, а затим да тај менталитет они преносе у само друштво. То је та „ограничена револуција“, која постепено треба да захвати друштво, један шири контекст. Стога можемо слободно рећи да се апостол Павле у 1Кор 11 побунио против ропства клијената (сиромашних) од стране патрона, у контексту Евхаристијског сабрања. Циљ му је био да покаже једно алтернативно друштво.<sup>10</sup>

Међутим, 1Кор 11, 18-34 описује да сабрани хришћани једу различиту храну, вероватно на разним местима у кући, у разна времена.<sup>11</sup> Дакле, слика Евхаристије коју Апостол Павле критикује јесте слика *Евхаристије која се претворила банкет*. Он је разочаран небригом једних чланова цркве за оне друге, одбацавањем и понижавањем оних који су сиромашни од стране релативно богатих. Свети Јован Златоусти тумачећи 27. стих каже да се недостојност огледа у томе што тај „који има“ (богат) равнодушно (са апатијом) гледа на сиромашног, понижавајући га небригом.<sup>12</sup>

Сабрани хришћани у Коринту, који чине Тело Христово су подељени, па је тако и Христос раздељен. Грех једних јесте управо грех према Телу Христовом које разбијају грешећи против ближњег – не видећи у њему живог Христа (Мт25). Себично слављење једних на рачун занемаривања других јесте издаја Христа, у чије се име састају.<sup>13</sup> Дакле, како је могуће пити из Чаше и јести Хлеб, а при томе не видети да су и ови други такође исто то Тело, исти Христос којим се присаједињујемо кроз причешће?<sup>14</sup> На овај начин апостол Павле прави сvezу између *једнаког дељења хлеба и Цркве као једног Тела* (1Кор 11, 24-29).

### „Поделе да буду међу вама....“

„Јер прије свега, кад се сакупљате у Цркву, чујем да постоје подјеле мету вама, и нешто од тога вјерујем. Јер треба и подвајања да буду мету вама, да се покажу који су постојани мету вама“, (1Кор 11,18-19). Сиромашни који су знали своје место у друштву, сада задобијају исту позицију и у цркви. Евхаристија је постала банкет на којем је патрон позвао клијенте у кућу, али ништа даље од тога. Тако је већини учесника Евхаристије новост хришћанства остала *непозната и нејасна*. Све то ствара поделе, али и осећај отуђености међу њима. Учешће у Евхаристији, у јелу и пићу, било је једење зарад отуђења, сведочанство отуђења међу члановима. Апостол Павле борећи се против тога, саопштава да Христа нема тамо где су људи отуђени, јер иако су се сабрали у име Његово због начина понашања једних према другима „*не једе се вечера Господња*“ (1Кор 11,20).

<sup>9</sup> Идеја Тела Христовог коју Павле користи у овој посланици нема за циљ да се односи са светом, да ступа директно са њим у однос. Ова идеја је превасходно за унутрашњу употребу у самој заједници. Пре би се могло рећи да она индиректно има последице по цело друштво, јер заједница сведочи једно ново постојање стварајући квалитативни утицај на друштво око себе: Robert Banks, *Paul's Idea of Community*, 64, (2002), Hendrickson Publishers, Peabody, MA

<sup>10</sup> Richard Horsley, *Paul's Assembly in Corinth: An Alternative Society*, у књизи: *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*, ed. Daniel N. Schowalter, Steven J. Friesen, 392, (2005), Harvard Theological Studies, Harvard Divinity School, MA

<sup>11</sup> John Dominic Crossan, Jonathan L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, 340, (2004), HarperOne, HarperSanFrancisco

<sup>12</sup> PG 61.230: Πὼς γὰρ οὐκ ἀναξίως, ὁ περιόρων λεινώντα; ὁ κατασχύνων πρὸς τῷ περιδεῖν;

<sup>13</sup> Bruce T. Morrill, *Anamnesis As Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*, 187, (2000), A Pueblo Book, The Liturgical Press, Collegeville

<sup>14</sup> Јасну сvezу између једног Хлеба и једног Тела Павле прави у 1Кор 10, 17: ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα ὁ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν. То значи да за Павла хлеб није питање неког јединства само у есхатолошком контексту, него питање јединства у садашњости. John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, 441-442, (1998), HarperSanFrancisco, A Division of HarperCollins Publishers

## Свет данас

Све ово о чему смо говорили може остати само питање црквене стварности и поприлично незезано за наш садашњи живот. Међутим, друштвени и црквени живот и данас сведоче да је све оно са чиме се борио апостол Павле и даље живо — отуђење. Отуђење је данас производ савремених економских односа где је индивидуализам доведен на пиједестал. Од Цркве се очекује да она има отклон од друштва или да каже нешто што ће бити алтернатива животу који живимо. Међутим, мало ко разуме да Црква више није да неће, него све чешће није у стању да понуди „алтернативу.“ Другим речима, губимо искуство *алтернативног постојања* у нашем црквеном животу, наш црквени живот све више није ништа друго него огледало друштва — огледало односа који постоје у њему. Више смо се изборили да свет уђе у нас, него да Црква уђе у свет. Коринтско искуство са којим се борио апостол Павле, јесте наше садашње искуство. Чарлс Тејлор у својој чувеној књизи говори о човеку данашњице и његовој потреби да задовољи глад за „духовношћу“ коју супротставља „религији“. <sup>15</sup> Окоштавање религије <sup>16</sup> одводи у њену немогућност да буде искуство „духовног и алтернативног“ у модерном свету који се чини као „испражњен од сваког вишег смисла.“ <sup>17</sup>

На другој страни, у друштву влада проблем из 1Кор 11, 18-34. У оквиру ЕУ дошло је до побуне извесних чланица које су захтевале да се не врши дискриминација у квалитету хране. Другим речима, није прошло много, а *Европска комисија* је признала да дискриминација у храни постоји, али и да мора престати. Тако се сазнало да чланице Европске Уније једу различиту храну, по квалитету и квантитету. <sup>18</sup> Европска Унија је на тај начин постала позорница, која показује разлике међу чланицама, баш као што је то банкет чинио у време апостола Павла. Готово да се ништа није променило од времена у Коринту које нам описује Јеванђеље. И данас имамо *банкет* који приређују богате чланице ЕУ, једни једу много, други једу мање — једни једу храну једног квалитета, други другог. Осећај отуђености поново се осликава и осећа кроз храну и једење, јер је храна симбол живота и дељења живота. Не делисти исту храну, значи не делисти исти живот. Стога је разумљиво да су реакције сиромашних чланица ЕУ биле драматичне и болне.

## Аутентичност постојања Цркве у друштву

Црква данас пред собом има искуство исте опасности са којом се борио Апостол Павле. Литургија је постала нека врста банкета у којој учествују патрони и клијенти — свештенство и народ. Много је сведочанстава о томе, за илустрацију нам може послужити документ са Сабора на Криту који говорећи о посту, уноси у члан 9. речи Светог Никодима Агиорита како је пост од три до седам дана пре причешћа „права ствар.“ Наравно да се иста ствар не очекује од свештеника и епископа који се подразумевају као причасници. Већ овде се уочава јасна подела и подвајање чланова Цркве. У већини цркава свештеници већ одавно саветују пост од седам дана, иако исто не примењују на себе. Менталитет *моћи, власти и тржишта*, одавно је заменио менталитет *служења и љубави*. Слично би се могло рећи и за хијерархијске односе унутар клира.

Свештенство заборавља да њихово служење Литургије није *уместо* народа, него *заједно* са народом. <sup>19</sup> Евхаристија одавно садржи у себи купопродајни менталитет, јер

<sup>15</sup> Тејлор, 508.

<sup>16</sup> Драгутиновић, „Милост хоћу, а не жртвоприношење“

<sup>17</sup> Тејлор, 506.

<sup>18</sup> <https://www.theguardian.com/inequality/2017/sep/15/food-brands-accused-of-selling-inferior-versions-in-eastern-europe>

<sup>19</sup> Kalaitzidis, Pantelis, *Orthodoxy and Political Theology*, Geneva: WCC, (2012), 103.

се *заратује* кроз индивидуалну исповест и пост. Етос плаћања Евхаристије није непознат Цркви, некад је то било новцем, а некад религијском праксом — принцип је исти. О овоме сведочи 23 канон Трулског Сабора, који говори о забрани наплате причешћа.

### Закључак

Неопходно је да дељење хлеба и вина ствара нови идентитет код верника, осећај учешћа у *дару* Божијем, а не индивидуалној заради. Студије социјалних научника говоре нам да је ритуал веома значајан, од изузетног значаја за развој посебног „религиозног светоназора.“ Clifford Geertz на пример, примећује да за учеснике религиозног догађаја сам догађај јесте реализација (остварење) посебне религијске перспективе.<sup>20</sup> У случају апостола Павла, очигледно је да је њему Евхаристија служила као модел за развој посебног светоназора — алтернативног друштва: инклузивног и једнаког у догађају заједништва са Христом. Тај хришћански светоназор надаље се сведочи онда у ширем друштвеном контексту јер је израз *аутентичног искуства*.

Коринтски проблем влада и данас, како у Цркви, тако и друштву, те у том смислу нисмо направили много корака у односу на ране хришћане који су се мучили са овим изазовом. Истовремено, све ово упозорава да наша критика друштва стога није аутентична, јер исти духови владају и у Цркви и у друштву. Једење хране у данашњој Европи отуђује и понижава Исток у односу на Запад, указује да живот вреднујемо друкчије — јер је он на Западу вреднији, те стога заслужује бољи квалитет. Третирање Истока је понижавајуће, третирање као људи мање вредности. Уколико бисмо се исто запитали над нашом литургијском стварношћу у већини православних цркава, одговор би се већ сам наметнуо: „*не једе се вечера Господња*“ (1Кор 11,20).

---

<sup>20</sup> Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System“: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, (1973), 87-125, Basic Books, New York

# ВКУШЕНИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ

## Введение

Прочитаем в Святом Евангелии описание Тайной Вечери и Первое послание апостола Павла к Коринфянам, которое также описывает Тайную Вечерю. В Евангелии от Марка говорится:

*«И когда они ели, Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая».*

(Мк 14:22-24)

Первое послание ап. Павла к Коринфянам:

*«Итак, если вы и собираетесь вместе, — вы вечерю Господню не вкушаете. Ибо каждый раньше других берет и ест свою собственную вечерю, и кто голоден, а кто пьян. Разве нет у вас домов, чтобы есть и пить? Или церковь Божией пренебрегает и ставяете стыдиться неимущих? <...> Поэтому, братья мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. Если кто голоден, пусть ест дома, чтобы не собираться вам на осуждение».*

(1 Кор 11:20-22, 33-34; пер. еп. Кассиана (Безобразова))

Два момента, которые мы можем сразу отметить, заключаются в том, что в обоих случаях перед нами особенное понимание Евхаристии:

*а) участие в данном событии всех без различия;*

евангелист Марк говорит нам: *«и пили из нее все».*

*б) равномерное распределение еды — это печать истиной Евхаристии — солидарность;*

*«Итак, если вы и собираетесь вместе, — вы вечерю Господню не вкушаете. Ибо каждый раньше других берет и ест свою собственную вечерю, и кто голоден, а кто пьян».*

## Банкет — выражение неравенства

В греческо-римском мире, в котором возникает и развивается Евхаристия, описанная в Послании к Коринфянам, контекстом совместной трапезы был банкет. Банкет означал не только совместное вкушение, но и являлся своего рода сценой, которая изображала «систему патронажа» (patronage). Патроны могли звать на банкет не только друзей, но и клиентов, т. е. тех, которые от них зависели. Приглашение клиента на трапезу в дом патрона не было чем-то обычным. Часто патрон давал еду своему клиенту, но не приглашал его в дом на обед. Социальное и экономическое расслоение было достаточно глубоким. Банкеты же были удобным случаем подчеркнуть социальное различие, и нередко клиенты на них унижались тем, что им давались меньшие порции еды. С помощью манипуляции силы подчеркивалось социальное неравенство, а унижение клиентов выражалось в различном разделении еды по качеству и количеству. Итак, могли быть приглашены различные слои общества, а это означало, что банкет имел своего рода «инклюзивное» измерение. Приглашение направлялось многим, и в этом не было дискриминации. Она появлялась в тот момент, когда начиналась трапеза. Апостол Павел принимает положительные стороны банкета, его «инклюзивный» характер, означавший принятие различных слоев людей, а также возможность совместного собрания в одном месте и совместной трапезы.

По отношению к банкету, как к сцене, которая изображала социальную действительность, Евхаристия для апостола Павла была чем-то совсем иным. Еда, которую делили между присутствующими, была святой, поскольку члены Церкви обязывались делить ее так, как их учил Христос. Другими словами, христиане свидетельствовали о Христе, живую присутствовавшем среди них, посредством того, как они делили еду между собой — одинаково по качеству и количеству.



Уже из этого становится ясной главная идея апостола Павла. В то время как система патронажа в античном доме указывала на банкет как на сцену, открывавшую социальные разделения и различия, евхаристическое собрание в том же самом доме было сценой, свидетельствующей о солидарности и равенстве, т. е. о преодолении социальных различий, господствовавших в мире. Связь между делением еды и любовью членов Церкви друг к другу была вполне ожидаемой.

### ***Новый менталитет***

Стараясь встроить в античный дом новый этос, противоположный господствующей культуре, Павел использует то, что мы могли бы охарактеризовать как «революцию ограниченного характера». Так, первостепенной заботой апостола Павла было то, чтобы община выжила в море языческого мира. Он не желает совершить нечто «революционное», что могло бы подвергнуть опасности существование Церкви в самом ее зарождении. Павел решает развить своего рода новое понимание действительности, когда вопрос касается собрания христиан для молитвы и Евхаристии. Что касается более широкого социального контекста, Павел остается весьма сдержанным. Для него было существенным, чтобы христиане в сердцевине своей жизни, в своем молитвенном собрании развивали новый тип отношений, новое понимание жизни. Такое понимание взаимоотношений с течением времени начнет понемногу охватывать и все общество. Таким образом, тот новый менталитет, который христианство приносит с собой, должен, согласно апостолу Павлу, прежде всего, развиться среди христиан посредством совместной трапезы, а затем они должны перенести его и в само общество. Это и есть та «ограниченная революция», которая постепенно должна охватить общество, выйти в более широкий контекст. Поэтому мы можем свободно сказать, что апостол Павел в 1 Кор 11 взбунтовался против рабского отношения к клиентам (неимущим) со стороны патронов, в контексте евхаристического собрания. Его целью было показать некое альтернативное общество.

Между тем, 1 Кор 11:18-34 описывает, как христиане едят различную еду, вероятно, в разных местах дома, в разное время. Итак, изображение Евхаристии, критикуемое апостолом Павлом, это *Евхаристия, которая превратилась в банкет*. Он разочарован невниманием одних членов Церкви к другим, отвержением и унижением бедных со стороны относительно богатых. Святой Иоанн Златоуст, толкуя 27-й стих, говорит, что недостойность выражалась в том, что тот, «который имеет» (богатый), равнодушно (с безразличием) взирает на бедного, оскорбляя его невнимательным, небрежным отношением.

Христиане, собранные в Коринфе и составляющие Тело Христово, разделены, и таким образом разделенным оказывается и Христос. Грех одних — это, на самом деле, грех по отношению к Телу Христову, которое они разламывают, согрешая против ближнего — не видя в нем живого Христа (см. Мф 25). Эгоистичное празднование одних за счет пренебрежения, игнорирования других — это предательство Христа, во имя Которого они собираются. Итак, как можно пить из Чаши и вкушать Хлеб, а при этом не видеть, что и эти другие суть то же Тело, Тот же Христос, с Которым (и с которыми) мы соединяемся в Причастии? Тем самым, апостол Павел проводит связь между *равным разделением хлеба и Церковью как одним Телом* (см. 1 Кор 11:24-29).

### ***«Разделениям надлежит быть между вами...»***

*«Ибо, во-первых, когда вы собираетесь как Церковь, я слышу, что есть между вами разделения, и отчасти этому верю. Ибо должна быть между вами и разность мнений, чтобы испытанные обнаружились между вами»*

(1 Кор 11:18-19, пер. еп. Кассиана).

Бедные, которые знали свое место в обществе, теперь получают ту же позицию и в Церкви. Евхаристия стала банкетом, на который патрон пригласил клиентов в дом, но не более того. Так, для большинства участников Евхаристии весть и новизна христианства остались *неизвестными и неясными*. Все это приводит к разделению и чувству отчужденности между ними. Участие в Евхаристии, в пище и питии, было вкушением ради отчуждения, свидетельством отчуждения между членами общины. Борясь против этого, апостол Павел сообщает, что Христа нет там, где люди отчуждены, поскольку хотя они и собрались во имя Его, но из-за такого поведения одних по отношению к другим *«вечера Господня не вкушается»* (ср. 1 Кор 11:20).

### ***Современный мир***

Все то, о чем мы говорили, может остаться лишь вопросом церковной действительности, никак не связанным с нашей современной жизнью. Однако общественная и церковная жизнь и сегодня свидетельствуют, что все, с чем боролся апостол Павел, и далее живо, а это — отчуждение. Отчуждение сегодня является продуктом современных экономических отношений, где индивидуализм возведен на пьедестал. От Церкви ожидают, чтобы она была несколько удалена, отстранена от общества и чтобы она предложила некую альтернативу той жизни, которой мы живем. Однако мало кто понимает, что Церковь больше не то что не желает, но все чаще не в состоянии предложить «альтернативу». Другими словами, мы теряем опыт *альтернативного существования* в нашей церковной жизни, наша церковная жизнь все более становится не чем иным, как зеркалом общества — зеркалом отношений, существующих в нем. Мы больше постарались, чтобы мир вошел в нас, чем чтобы Церковь вошла в мир. Опыт общины Коринфа, с которым боролся апостол Павел, является нашим нынешним опытом. Чарльз Тейлор в своей знаменитой книге говорит о современном человеке и его потребности удовлетворить голод по «духовности», которую он противопоставляет «религии». «Окостенение» религии приводит к невозможности для нее быть опытом «духовного и альтернативного» в современном мире, который представляется как «опустошенный от всякого высокого смысла».

С другой стороны, в обществе господствует проблема из 1 Кор 11:18-34. В рамках Европейского Союза (ЕС) дошло до возмущения некоторых стран-членов ЕС, которые требовали прекратить дискриминацию в отношении качества еды. Прошло немного времени, как *Европейская комиссия* признала, что, действительно, существует дискриминация в питании, и также — что она должна быть прекращена. Так, стало известно, что члены Евросоюза питаются разной по качеству и количеству едой. Евросоюз, таким образом, стал сценой, которая показывает различия между своими членами, точно так же как это было и на банкетах во времена апостола Павла. Почти ничего не изменилось со времен Коринфской общины, описываемых в Новом Завете. И сегодня существует *банкет*, который организуют богатые члены ЕС: одни едят много, другие — меньше; у одних еда одного качества, у других — другого. Чувство отчужденности вновь предстает и ощущается посредством еды и питания, поскольку еда — это символ жизни и ее разделения с другими. Не делиться той же едой значит не разделять ту же жизнь, не делиться ею с другими. Поэтому вполне понятно, что реакция бедных членов ЕС была драматичной и болезненной.

### ***Аутентичность существования Церкви в обществе***

Церковь сегодня имеет перед собой опыт той же опасности, с которой боролся апостол Павел. Литургия стала некой разновидностью банкета, в которой участвуют патроны и клиенты — священство и народ. Много имеется свидетельств тому. В качестве иллюстрации нам может послужить документ с Собора на Крите, который, говоря о посте, вносит в девятую статью слова святого Никодима Святогорца о том,

что пост в течение от трех до семи дней перед Причастием это «дело верное». Конечно, то же самое не требуется от священника и епископа, которые подразумеваются как причастники. Так, уже здесь обнаруживается ясное разделение и обособление членов Церкви. В большинстве церквей священники давно уже советуют пост в течение семи дней, хотя не применяют это же положение к себе. Менталитет *силы, власти и торговых отношений* давно заменил собою менталитет *служения и любви*. Подобным образом можно было бы сказать и об иерархических отношениях внутри клира.

Священство забывает, что их служение Литургии — не *вместо* народа, а *вместе* с народом. Евхаристия с давних пор содержит в себе менталитет купли-продажи, поскольку через *индивидуальные* исповедь и пост человек как бы *зарабатывает*. Этика «оплаты» Евхаристии не является чем-то неизвестным для Церкви: когда-то это осуществлялось с помощью денег, а когда-то — религиозной практикой, — принцип тот же. Об этом свидетельствует 23-й канон Трулльского Собора, который говорит о запрете оплаты Причастия.

### **Заключение**

Итак, необходимо, чтобы разделение хлеба и вина создавали в верующих новую идентичность, осознание участия в *даре* Божиим, а не в индивидуальном заработке. Исследования социальных ученых говорят нам, что ритуал очень важен, исключительно он значим для развития особого «религиозного мировоззрения». Clifford Geertz, к примеру, замечает, что для участников религиозного события само это событие является реализацией (осуществлением) особой религиозной перспективы. В случае апостола Павла очевидно, что для него Евхаристия служила моделью для развития особенного мировоззрения — альтернативного общества: инклюзивного и одинакового в событии общения со Христом. Это христианское мировоззрение в дальнейшем свидетельствует уже в более широком общественном контексте, поскольку является выражением *аутентичного опыта*.

Проблема Коринфской общины преобладает и сегодня, как в Церкви, так и в обществе, и в этом смысле мы не много продвинулись вперед по сравнению с ранними христианами, которые страдали от этого вызова. В то же время все это предупреждает, что наша критика общества не аутентична, поскольку тот же самый дух господствует и в Церкви и в обществе. Проблема питания в современной Европе отчуждает и унижает Восток по отношению к Западу; она указывает на то, что мы иначе оцениваем жизнь — поскольку на Западе она более достойная, то он (Запад) и заслуживает лучшего качества. Издевательство над Востоком выглядит унижающе — это обращение с людьми будто бы меньшего достоинства. Если бы мы точно так же задались вопросом о нашей литургической действительности в большинстве православных церквей, ответ бы напросился сам собою: *«вы вечерю Господню не вкушаете»* (1 Кор 11:20; пер. еп. Кассиана).

М. Г. Л. Миллер

## ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ КАК ОТПРАВНАЯ ТОЧКА СИСТЕМАТИКИ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА С. Н. БУЛГАКОВА

Систематический труд «О Богочеловечестве» 1930-ых гг. прот. С. Булгакова известен некоторыми удивительными и в некоторых случаях спорными богословскими положениями. Критики обращают внимание на то, что ход мысли, лежащий за основными рассуждениями С. Булгакова, не опирается ни на традиционные категории греческих отцов, ни систематику, развитую латинскими схоластиками, но на посткантовский немецкий идеализм и его последователей. Спор о том, насколько применима эта традиция в границах христианского богословия — либо в католичестве (Г. У. фон Балтазар), либо в протестантизме (К. Барт), либо в православии (С. Булгаков) — является чрезвычайно сложным. Цель данного исследования — выделить ряд вопросов, которые, возможно, выявят роль идеализма в идеях С. Булгакова.

Как представляется, использование С. Булгаковым гегелевских категорий, в особенности «дух», возникает от его внимания к проблеме субъективности, или, по выражению более подходящему, «самости», которая всплывает в патристической христологии. То, как он выявляет эту проблему, во многом определяет область последующей и более известной его теологической работы как продолжение общих патристических обсуждений о богочеловеческом характере личности Христовой. В данном докладе мы рассмотрим причину, по которой С. Булгакову неизбежно пришлось предпринимать такого рода работу в рамках критического диалога с немецкими толкователями онтологии самости.

Свое сочинение «Агнец Божий» С. Булгаков начинает с изучения хронологии патристической христологии, выстраивая курс её развития от начала и до конца эпохи вселенских соборов.<sup>1</sup> В рамках данной статьи последняя часть введения представляет для нас особый интерес. Во-первых, трактовка богословом работ Леонтия Византийского утверждает критическое отношение к влиянию аристотельства в христологии. Во-вторых, рассуждения С. Булгакова о Максиме Исповеднике более точно указывает на то, как внимание на «самости» в качестве метафизической категории является неизбежно актуальным для того, чтобы преодолеть сложности в патристическом понимании тэандричности, т. е. богочеловечности.

Несмотря на то, что идеи Леонтия Византийского, впервые открыто использовавшего аристотельскую онтологию, возникают в связи с христологическими спорами, для С. Булгакова они становятся отправной точкой в качестве комментария к аристотелству как метафизическому подходу, а также применимости такого подхода к христианству вообще.<sup>2</sup>

Для Леонтия Византийского «природа» (φύσις) соответствует «виду» и «ипостась» (ὑπόστασις) некоторому «специфическому признаку общего».<sup>3</sup> С. Булгаков указывает на то, что Леонтий Византийский использует как синонимы для понятия «ипостась» слова «πρόσωπον» и «ἄτομον», оба из которых можно перевести как «индивидуум».<sup>4</sup>

Майкл Генри Ли Миллер — магистр в Jesus College, Cambridge.

<sup>1</sup> Булгаков С., прот. Агнец Божий.

<sup>2</sup> Там же. С. 92-105.

<sup>3</sup> Там же. С. 93.

<sup>4</sup> Там же. С. 94.

Более конкретно С. Булгаков объясняет это как «формально логическая, абстрактная категория индивидуального бытия вообще».<sup>5</sup> Таким образом «ипостась» означает ничто другое, как конкретное существо (единица), отделенное от каких бы ни было других существ тем, что делает индивидуальные вещи именно индивидуальными. «Ипостась» как таковая, выполняет только логическую роль обозначения неотделимости сущности или формы в материи. «Ипостась» является тем, что поздняя схоластическая традиция называет «*суппозитумом*» (в рамках данной статьи мы не обращаемся здесь к критике учения Леонтия Византийского о воипостасировании, которую С. Булгаков подробно развивает).

Такую концепцию ипостаси прямо отвергает С. Булгаков. Сожаление его заключается в том, что глубокой ошибкой является опущение факта личности, когда рассматриваются именно *метафизические* категории.<sup>6</sup> Вместо этого имманентное во всем человеческом опыте качество «кто», т. е. самосознательность, хотя не играет никакой важной роли для Аристотеля в очертании структуры человеческого бытия, но должно приниматься как составляющая часть той сущности, которая проявляется в человеке. Онтология, которая не обращает внимания на качество «кто», априористически ограничивает себя по отношению к описанию как любого внешнего объекта в мире того, какими мы сами, как описывающие, являемся. Данное описание, можно сказать, даёт только взгляд от третьего лица на человеческое бытие. Оно игнорирует неизбежную перспективу от первого лица, в которой заключается особенность человека как *личности*; и как таковая эта перспектива лежит перед нами более непосредственно, чем любое иное возможное наблюдение за внешним миром даже других таких личностей, включённых в него.

Такой подход к данному вопросу, как настаивает Булгаков, совершенно не соответствует изображению реальности человеческой личности, а также Бога. Мы, конечно, здесь имеем в виду Бога в понимании христианских писаний, кто есть «дух», (отметим, что в этом случае С. Булгаков следует идеям Иоанна Евангелиста) и поэтому личен. Нельзя преувеличить этот момент: С. Булгаков подчёркивает, что, относительно человеческого бытия, конкретно существующее «это» является недостижимым к познанию без всеобъемлющего качества самости, то есть «кто». Из-за этого основного несогласия с идеей Аристотеля об онтологии «духа», то есть признания центральности качества «кто» в понимании человека, С. Булгаков предполагает, что заслуга Леонтия Византийского состоит в использовании аксиомы «*οὐσία ἐστὶ φύσις ἀνυπόστατος*» («*сущность есть природа без ипостаси*»), в которой «ипостась» сводится к обозначению конкретно существующего как такового: «ипостасность становится синонимом реальности»<sup>7</sup>, т. е. реальность как существование определённого существа. Но для того, чтобы в полной мере понимать проблему, рассматриваемую С. Булгаковым, необходимо обратиться к работам, предшествовавшим «Агнцу Божьему».

Данная критика является краткой версией более подробного рассуждения по поводу правильности строгой аристотелевской онтологии, посвященной целям христианской теологии, которую мы можем найти в сочинении С. Булгакова 1925-го года «Главы о Троице».<sup>8</sup> Экскурс, в котором сравнивается восточная и западная тринитарные теории (что прямо касается нашей темы), С. Булгаков начинает со смелого утверждения о том, что древняя философия не признавала «проблемы личности».<sup>9</sup> В рамках такого подхода «Я» как таковое ученых не интересовало, а вместо этого рассматривалась индивидуальность как таковая. Иными словами, личность получила внимание только в такой степени, как можно её осваивать в категориях «*вещи*».

Без достаточного признания «*персонализма*» (термин С. Булгакова), патристическая мысль могла только обращаться к личности как к особенному виду

<sup>5</sup> Там же. С. 94.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Булгаков С. Главы о Троичности.

<sup>9</sup> Там же. С. 71.

неразделимого существа (ἄτομον), отличимого от других существ по внешнему сопоставлению («этот» не есть «тот»), а не по какому-то радикальному качественному различию в бытии существа. Стоит вспомнить о том, как С. Булгаков определил идею ἄτομον в связи с Леонтием Византийски как: «формально логическая, абстрактная категория индивидуального бытия вообще». Сама же идея ἄτομον требует противопоставления между общим и частным, которое представляет, как считает С. Булгаков, непреодолимую трудность: например, несогласие между платонистами и последователями Аристотеля о проблеме универсалий. Однако христианская теология принял именно данную схему «общего» и «частного» для того, чтобы определять отношение между οὐσία и ὑπόστασις.<sup>10</sup>

В ходе данных рассуждений в статье «Главы о Троице» С. Булгаков подходит к теме *ипостасности* в рамках тринитарной теории, но подразумевая общую онтологию. Важно отметить, что критика патристической христологии в «Агнце Божьем» действительно опирается на критику тринитарной теории, развитую ранее. С. Булгаков предполагает, что аристотелевское понимание *ипостасности* сводит Троицу к тритеизму<sup>11</sup>: каждая *ипостась* представляется определением абстрактного «божества» также, как «человечность» принадлежит трём разным людям. По этому понятию особые признаки тринитарных ипостасей индивидуализируют «божество» как вид. Но в таком подходе, как считает С. Булгаков, упускается смысл единственной общей жизни среди них (οὐσία), в силу которой Троица остается единым Богом библейской веры.

Следовательно, «частные признаки» не являются основополагающими: «Ипостаси существуют не потому, что имеются ипостасные свойства, но эти свойства появляются, как выражение бытия самосущих ипостасей».<sup>12</sup> Иными словами, «ипостась» не относится просто к сущности как к индивидуализированной несущественными свойствами; скорее, ее свойства выявляют более фундаментальную индивидуальность. Итак, личность как таковая не исключается в индивидуализацию какой-то сущности: она относится к «чистой ипостасности», которая, как объясняет С. Булаков, является ничем иным, как *фактом бытия «Я»*.<sup>13</sup>

Далее С. Булгаков формулирует общий метафизический тезис: «Ипостасное бытие человека [т. е. самость как таковая] логически и онтологически предшествует конкретной окачественности его бытия ... оно есть тот субстрат, ὑποκείμενον, которому принадлежат признаки»<sup>14</sup>. Важно здесь отметить, что С. Булгаков не отрицает то, что можно до некоторой степени приравнять «ипостась» к признакам: разница в том, что последние *составляются* ипостасью, а не составляют ее. Иначе говоря, С. Булгаков не считает аристотельство неправильным, скорее оно просто *не подходит* в качестве полного метафизического взгляда на мир нашего опыта. Этот мир включает людей, т. е. личностей, и поэтому включает *самость* как интегральное качество.

С. Булгаков пишет, что только в связи с «природой» можно описывать ипостаси как τρόποι τῆς ὑπάρξεως, т. е. модели существования, и в этом плане именно аристотелевские категории являются полезными.<sup>15</sup> Таким образом «ипостась» не означает в первую очередь индивидуализацию формы материалом, как это представлено у Аристотеля, а вместо этого являет «Я» как таковое. Только после этого можно начинать думать об отношении самости к форме и материалу.

Возвращаясь к рассуждениям о христологии в «Агнце Божьем», мы можем сказать, что для С. Булгакова попытка Леонтия Византийского решить диалектику двойственности природы и единства личности во Христе неубедительно с самого начала именно из-за отсутствия субъективности в основных аристотелевских метафизических категориях, которые как заключает С. Булгаков, «неспособны ухватить проблему

<sup>10</sup> Там же. С. 72.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 78.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 79.

<sup>15</sup> Там же.

об отношениях мира духовного и природного».<sup>16</sup> Как станет понятно далее, важная роль Максима Исповедника состоит в том, что его подход к христологической метафизике сохраняет эту разницу. Мы поэтому переходим к этому вопросу.

Заключительная глава первой части «Агнца Божьего» представляет собой рассуждение С. Булгакова о Максиме Исповеднике.<sup>17</sup> Философ предполагает, что указ Шестого Вселенского Собора о поддержке диофелитства Максима Исповедника является нормативным для христологии не только из-за решения о надлежащем положении «воли» в отношении к двум природам Христовым, но также из-за вопросов, которые остались открытыми: указ против монофелитства представляет настоящий интерес в связи с тем, что благодаря ему поднимается вопрос о метафизическом отношении между единством ипостаси и двойственностью природ. Поэтому можно сказать, что С. Булгаков воспринимает свои исследования в христологии как попытку ответить на вопрос, поставленный Собором в 681 году.

Перед тем, как рассматривать сам этот вопрос, стоит разобраться в метафизическом подходе Максима Исповедника, которым занимается С. Булгаков.<sup>18</sup> Для Максима Исповедника, как и для отцов Собора, «воление» или «аппетиция» (θελήσις/θελήσις) приравниваются к природе, а не к ипостаси. Иными словами, «воля» не соответствует человеку как личности, т. е. как самости. Скорее, она присуща именно естественному, или вещественному процессу жизни, модулируя (превращая) природу существа (φύσις или его «что»), и соответствующие потенции (δυνάμεις) в конкретное действие (ἐνέργεια). С. Булгаков приводит определение Максима Исповедника о воле: «природная способность возбуждаться сообразно природному естеству... Волею называется разумное λογικὸν или жизненное стремление.»<sup>19</sup> Вероятно, в этом случае можно говорить о некотором естественном «ритме», посредством которого свойственные способности существа выражаются и осуществляются. В данном контексте чрезвычайно важно то, что в рамках человеческого бытия этот совершенно объективный ритм происходит в независимости от самосознательности, т. е. самости. Монофелиты, напротив, считают «волю» присущей именно самосознательной личности как таковой. Следовательно, у Христа могла быть только одна воля, потому что он являл собой одну личность (в соответствии с Халкидоном).

Можно тогда сказать, что Максим Исповедник смотрит на природу, волю и действие как на отдельные, последовательные черты того же самого постепенного самовыражения особой сущности (λογός) в реальность. Таким образом, восприятие Богом человечности в Христе подразумевает не только то, что разные человеческие способности и потенции предоставляются в распоряжение второго лица Троицы, но также и то, что Слово обитает в целом существовании человека, т. е. в непрерывной актуализации по «волению» всех принадлежащих человеку способностей.

Однако С. Булгаков видит пропасть в согласованности подобного метафизического взгляда с реальностью, которую мы стараемся описывать: изображение процесса самовыражения или самоактуализации как линейного движения от природы через волю до действия упраздняет всю собственно личную или самосознательную свободу. Такая свобода сводится к естественной необходимости. Личность низводится в положение пассивности, в котором «Я» является наблюдателем процесса существования, который продолжается безотносительно к сознательно ориентированной деятельности. Но такой взгляд на человека, в сравнении с непосредственным опытом существования каждого из нас, не имеет смысла. На самом деле есть активное участие «Я» в собственной жизни, и особенно в волевых актах. Кажется, что Максим Исповедник не позволяет личности никакого присвоения природного воления, т. е. θελήσις.

Для нас важно то, что в ходе этих рассуждений С. Булгаков выходит за границы критики и обращается к основному тезису своего структурного вывода, который

<sup>16</sup> Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. С. 100.

<sup>17</sup> Там же. С. 105-113.

<sup>18</sup> Там же. С. 106-107.

<sup>19</sup> Там же. С. 107.

он будет развивать во второй части работы «Агнец Божий». Столкнувшись с апорией сокровенного участия самости в самовыражении сущности, С. Булгаков настаивает на том, что и воля, и действия принадлежат в первую очередь ни «природе», ни «личности» (т. е. ипостаси), а «духу». Взаимноотношение между личностью и природой происходит в контексте «движения духа», и таким образом свобода личности, т. е. ипостаси, всегда является свободой быть каким-то, т. е. свободой быть составленным определенной природой.

Понимание того, в чём заключается это «движение духа» требует наиболее утончённой метафизики динамического взаимоотношения личности и природы, чем где-либо ещё во всём патристическом наследии. Но именно эта метафизика поддерживает целую систематику богочеловечества, которую С. Булгаков развивает в великой трилогии, и поэтому его программное положение здесь нуждается во внимании. Он пишет: «И воля, и энергия есть проявление жизни духа, заключенного в себе и раскрывающего для себя (или *ad extra*). Но дух есть живое и неразделённое единство лица и природы, так что *in concreto* нет природы безличной, как и личности бесприродной, и только в абстракции можно их различать и даже противопоставлять».<sup>20</sup>

С. Булгаков заканчивает свои рассуждения указанием на то, что нет никакого прямого признания этой проблемы в сочинениях Максима Исповедника. Он упоминает один отрывок, в котором Максим Исповедник предполагает, что единственное богочеловеческое *ἐνέρυεια* взаимосвязывает две воли посредством инструментальной причинности.<sup>21</sup> Божественное *ἐνέρυεια* совершает то, что подходит Божественной природе, и человеческое совершает то, что человеческой природе; а эти два действия совпадают в том, что Божественное пользуется человеческим для того, чтобы проявлять свое *ἐνέρυεια*. Но как можно утверждать статус инструментальности человеческого *ἐνέρυεια*, если независимость этого *ἐνέρυεια*, а также и независимость человеческой воли, необходимо сохранять? Ведь так мы только перемещаем проблему из монофелитства в моноэнергизм (который тоже был осуждён Собором в 681 году).

Два вывода вытекают из рассуждения С. Булгакова о Максиме Исповеднике: с одной стороны, нужно смотреть на волю как на присущую вещественной природе, а не самосознательной личности. Только так сохраняется возможность различать, а также учитывать обе оси человеческого бытия: и «что», и «кто». Но, с другой стороны, требует уточнения то, как это природное воление конкретно присваивается самосознательной личности. Объяснить эту несомненную особенность человеческого опыта невозможно в рамках христологической онтологии, предложенной Максимом Исповедником. Таким образом, мы «не можем утверждать, что у него имеется об этом цельная богословская доктрина, особенно по самым важным вопросам, а именно, как возможно одновременное осуществление обеих волей во Христе».<sup>22</sup>

Именно отсутствие цельной доктрины является основой для разработки С. Булгаковым той онтологии духа, которую он творчески и новотарски выстраивает в остальных томах великой трилогии. Если мы признаём то, что данная онтология следует из пронизательного взгляда С. Булгакова на патристическую христологию и её метафизические предпосылки, это позволит нам более точно и справедливо оценивать его постидеалистическую систематику.

## Источники и литература

1. Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М., 2000.
2. Булгаков С. Главы о Троичности // Православная мысль. Труды Православного богословского института: Вып. I, II. Париж, 1928.

<sup>20</sup> Там же. С. 108.

<sup>21</sup> Там же. С. 111-112.

<sup>22</sup> Там же. С. 112.



Священник Михаил Легоев

## К ВОПРОСУ О ФОРМАХ ЭКУМЕНИЗМА В XXI ВЕКЕ

### 1. Христианская экумена и её распад

Экуменическая видимая доминанта Церкви в мире вспоминается сегодня как исторически прошедший факт. Следуя путём Христовым, Его Церковь всё более и более умалывается перед лицом мира, добровольно шествуя путём хриstopодобного кенозиса в истории. Кенозис Христов находит своё отображение и продолжение в истории и жизни Церкви<sup>1</sup>.

С самого начала бытия Церкви Христовой осуществлённое Христом возглавление Церкви (а в ней и возглавления, *перевозглавления (рекапитуляции)* всего человечества) становится образцом для дефектного подражания и реализации его в *альтернативной рекапитуляции* собственного, созидаемого диаволом «нового мира»<sup>2</sup>.

На момент появления Церкви этот «новый мир» вовсе не есть окружающий её языческий социум, при всей его чужеродности и противопоставленности Церковному бытию<sup>3</sup>. Изображая Христа и Его Церковь, этот «новый мир» начинает свой исторический путь вместе с самой Церковью, подобно горчичному семени или, лучше сказать, иллюзорному его образу, постепенно разворачиваясь в истории в грандиозный масштаб всекосмического пространства всего человечества.

*Первые опыты рекапитуляции антихристианского «нового мира» весьма робки*; они не затрагивают ни широкий социум, ни экумену, но касаются внутреннего мира отдельного человека<sup>4</sup>. В социальном плане они, хотя и не отторгают от Церкви ещё целых отдельных общин, но, вместе с тем, самих отторженных членов группируют в антицерковные раскольнические общины (гностики, эвиониты).

Подобное положение дел постепенно сменяется более и более суровыми картинами: усилением ересей и расколов (к концу II века), практикой созыва Соборов для их ниспровержения (III век), затем и Вселенских Соборов, когда от ересей Церковь начинает терпеть вселенские потрясения (IV век), затем отторжением от Церкви целых огромных общин и территорий (V – VII века), затем, с расколом на две равновеликие половины, утратой Церковью вселенского доминирования в мире (XI век), затем

---

Священник Михаил Викторович Легоев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Чем больше открывал Христос Себя миру (открывал как Своё Божество, так и Своё совершенное человечество — открывал Себя как Личность, Божественную Ипостась), тем больше мир отдалялся от Христа, тем больше становилось напряжение между Христом и миром, тем больше становилась очевидной дистанция между каждым проявлением совершенства во Христе и каждым проявлением несовершенства в окружающем Его мире. Тот же путь проходит и Церковь в истории.

<sup>2</sup> *Перевозглавление*, лат. — *recapitulatio*, греч. — ἀνακεφαλαιώσις и др. родственные термины; см.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses*. P. 955. III:XXI:10:218:64 и др. — о перевозглавлении мира Христом, а также P. 1201-1203. V:XXIX:2:327-328:70-78 — о последующем антихристианском перевозглавлении мира.

<sup>3</sup> Два мира — языческого, центростремительно направляющегося ко Христу, и расколов, центробежно уходящего от Христа, — характерно изображаются в следующем образе: «Лучше сосед вблизи, чем брат вдали» (*Климент Александрийский*. Строматы. С. 129. 19:95:4).

<sup>4</sup> Священное Писание приводит тому колоритные примеры: Анания и Сапфиры (Деян. 5:1-10), Симона волхва (Деян. 8:18-23), нечестивых христиан (Иуд. 1:4-16), первых ересей и расколов в Церкви (Апок. 2:15 и др.) и другие.

Голгофами целых Поместных Церквей и, наконец, все большим и большим умалением Церкви Христовой перед лицом очевидно отступающего от неё мира.

Экспотенциально растущий натиск антипредания усиливает масштаб альтернативной рекапитуляции в истории, постепенно возводя её от отдельных ипостасных форм, через нарастание общинных форм отколовшегося христианства<sup>5</sup>, к постепенно прообразуемой и оформляющейся рекапитуляции всего, уже прямо отступающего от Христа, мира. «Образование динамических, но деперсонализированных масс»<sup>6</sup> нашего времени — знак активного формирования новой рекапитуляции всего человечества, знак того, что «мир идёт к апокалиптической катастрофе»<sup>7</sup>.

## 2. Причины появления экуменизма в XX веке

Причины экуменизма как специфического явления новейшего времени многомерны и, как и причины любого явления в истории Церкви, требуя догматического осмысления, имеют в себе положительную и отрицательную грани, катафатический и апофатический аспекты своего развития<sup>8</sup>. В общем и целом они коренятся в той *новой реальности отношения Церкви с окружающим миром*, которая формируется к началу XX века и формирует, соответственно, новую эпоху исторического бытия Церкви — эпоху, ставящую вопросы самого бытия Церкви, её отношения к миру, её проникновения в этот мир с новой, особенной и невиданной прежде остротой.

В качестве основных «экклезиологических» признаков XX века можно выделить следующие:

- **Окончательно прекращает своё существование христианская экумена**<sup>9</sup> — мир в целом перестаёт быть христианским. Церковь, а вслед за нею и христианство во внецерковных формах его бытия, постепенно вытесняются на периферию бытия человеческого социума.

- **Само христианство являет себя в многообразном и стремительно умножающим это многообразие облике конфессий** и иных форм христианских сообществ, среди которых Церковь «теряется» внешним, видимым образом.

- **Громадное число людей в современном мире, пребывая вне Церкви, тем не менее несут в себе черты «былого христианства их предков»** — врождённые им, христианские в своей основе, чувства, понятия и суждения. На фоне происходящих процессов усиливается (как в христианской форме, так и в нехристианской) внимание и интерес к отдельной личности, отдельному человеку; в рамках этой тенденции, в частности, развивается христианский персонализм.

- **В мире всё более и более усиливаются тенденции интеграции, коммуникации, открытости, смещения и взаимопроникновения культур, унификации жизни и жизненных ценностей** — всего того, что получило именование «глобализации» в современном мире. В положительном своём аспекте эти тенденции «должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира»<sup>10</sup>, тогда как в отрицательном аспекте они становятся почвой для нарастающей активизации и рекапитуляции процессов вне- и антицерковной направленности<sup>11</sup>. Парадоксально, но два процесса, — *дробления христианства и попы-*

<sup>5</sup> Как в отношении числа этих сообществ, так и в отношении их объёма и влияния в мире.

<sup>6</sup> Софроний (Сахаров), архим. С. 190. Гл. Человечество и его история.

<sup>7</sup> Там же. С. 189.

<sup>8</sup> См.: Легоев М., свящ. Предание и антипредание. С. 49.

<sup>9</sup> Греч. — οἰκουμένη, обитаемая вселенная.

<sup>10</sup> См. эпиграф настоящей статьи.

<sup>11</sup> См.: Легоев М., свящ. Предание и антипредание. С. 51-52. Ср.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses*. P. 1201-1203. V:XXIX:2:327-328:70-78 — об антихристианской рекапитуляции (перевозглавлении, лат. — recapitulatio, греч. — ἀνακεφαλαιώσις и др. родственные термины) мира через «антипредание».

ток его объединения, — в современном мире оказываются способны к одновременному существованию, ничуть не мешая друг другу.

Экспотенциальный рост антипредания<sup>12</sup> к концу XIX — началу XX веков достигает гиперболических величин. Всё умножающееся дробление христианского внецерковного мира, вкупе с общим ростом апостасии, уже в самой среде этого внецерковного умножающегося христианства, то есть прежде всего в среде протестантской, начинает восприниматься как очевидно осознаваемая духовная катастрофа. На этой почве и возникает экуменизм как явление.

### 3. Зарождение экуменического движения в протестантской среде и его цель

Экуменизм как явление и как целостное движение формируется и возникает в протестантской среде. Это происходит в достаточно короткие сроки. Весь период формирования этого движения занимает в общем и целом первую половину XX века<sup>13</sup>. Предшествующий этому период второй половины XIX столетия характерен увеличением молодежных североамериканских и европейских межконфессиональных союзов<sup>14</sup> и межконфессиональных контактов в целом<sup>15</sup> и может рассматриваться как время вызревания тех идей, которые с полной силой проявят себя в XX веке.

С какой бы стороны ни подходить к анализу экуменического движения, очевидно, что его появление обусловлено исторической логикой и, таким образом, оно неизбежно попадает в поле зрения и внимания богословия истории.

Сам термин «экуменизм» происходит от греческого слова «οἰκουμένη» — вселенная, обитаемая земля. Данный термин включает в себе смысл, соответствующий определению: стремление к тому, чтобы по всей вселенной были преодолены христианские расколы, разобщения и разногласия. Экуменизм как движение вдохновляется именно этой идеей — идеей *единого христианства*, вселенского (греч. — οἰκουμένης, экуменического), христианского согласия, «неразделённой Церкви» всех христиан. Таковое единство декларируется в качестве генеральной цели движения, а поиск путей к нему становится его насущной задачей.

---

<sup>12</sup> Антипредание определяется как «опыт человеческого наследия — мыслей, чувств, желаний, умений и проч. — уводящий человека от Бога и свидетельствующий в самом себе разрыв с Божественным замыслом о мире и человеке» См.: Там же. С. 50-51.

<sup>13</sup> Этот период имеет следующие ключевые вехи: 1910 г. — Всемирная миссионерская конференция в Эдинбурге («Сотрудничество в области достижения единства» — одна из её комиссий) и ежегодная конференция Американской Епископальной Церкви в г. Цинциннати (США) (принятие резолюции об образовании комиссии по созыву всемирной конференции по вопросам веры и церковного устройства); 1927 г. — первая всемирная конференция «Вера и церковное устройство» в Лозанне; 1938 г. — конференция в г. Утрехте (Нидерланды) (решение о создании Всемирного Совета Церквей); 1048 г. — первая ассамблея Всемирного Совета Церквей в Амстердаме. Особняком в этом процессе формирования экуменического движения стоит участие Константинопольской Православной Церкви, которое требует особого внимания. Так, окружное послание Синода Константинопольской Церкви 1920 г. содержит призыв к «созданию Лиги Церквей, задачей которой было бы сближение Церквей и конфессий всего мира через контакты, сотрудничество и взаимную солидарность с конечной целью — осуществить их единство» (Послание Вселенского Патриархата в связи с 40-летием Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. С. 382.; см.: Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года // Православие и экуменизм. С. 68-71.). Именно в 1920 г., с участия представителей Константинопольского Патриархата на конференции «Вера и церковное устройство» в Женеве, начинается участие Православной Церкви в экуменическом процессе.

<sup>14</sup> Например: The Young Men's Christian Association (1844), the Young Women's Christian Association (1855), the World Student Christian Federation (1895).

<sup>15</sup> Например, различных двусторонних диалогов.

Носителем экуменической идеи становятся конкретные люди, но всё же, особенно на первом этапе своего существования<sup>16</sup>, экуменизм представляет собой явление сложное, собирательное, крайне неоднородное в своём составе. Формы и методы сближения, предлагаемые в рамках этого общего направления, могли быть совершенно различны, вплоть до диаметрально противоположных. Общим в многообразном движении экуменизма был и остаётся лишь сам факт ориентации на сближение. Именно поэтому ВСЦ (Всемирный Совет Церквей) был создан как площадка для контактов<sup>17</sup> и декларировал своей целью не объединение христианства как таковое<sup>18</sup>, а лишь создание возможностей для межхристианского общения. При этом, каждый из участников ВСЦ<sup>19</sup> мог понимать цели и результаты этого общения по-своему.

Несмотря на это, не следует забывать, что само появление ВСЦ, равно как других организаций подобного рода более локального масштаба, всё же было обусловлено вышеобозначенными причинами, в конечном итоге, *стремлением возродить утраченную экумену*<sup>20</sup>. Будущее покажет, что следование этой цели с неумолимой исторической логикой приведёт экуменическое движение от слишком общего и абстрактного курса на единение христиан (без какого-либо понимания методов и практики этого единения) к концепции «объединения конфессий с сохранением их конфессиональных особенностей и многообразия»<sup>21</sup>, то есть фактически к идее синкретической Церкви.

#### 4. «Православный экуменизм» как форма церковной миссии

В рамках общеэкуменического движения и взаимодействия Православная Церковь, декларируя ту или иную форму своего участия, неизменно ставила собственные задачи. *Окончательный распад христианской экумены, характеризуемый изложенными выше признаками, побудил Церковь к новым формам миссии*, но отнюдь не к идее фикс — восстановить несуществующую более христианскую экумену. Вообще факты прекращения исторического бытия христианской экумены и раздробленность христианства не представляют для Церкви Христовой каких-либо догматических затруднений, не противоречат ни одному из её свойств (в том числе единству и кафоличности), а также замыслу Божию о мире и человеке как о Церкви<sup>22</sup>. Осмысляя зарождающееся в протестантской среде экуменическое движение, Церковь даёт свой вариант понимания «экуменизма» и своего участия в экуменическом движении.

Согласно позиции Православной Церкви, само экуменическое движение является полем деятельности (как, впрочем, и весь остальной мир) для миссии Церкви Христовой, для её свидетельства о себе самой. *Свидетельствуя разделённому христианскому миру о себе, Церковь пытается привлечь искажённое христианство к своей цельности и полноте*. Общеэкуменическое движение, равно как любые межконфессиональные контакты, становятся той новой реальностью, в рамках которой

<sup>16</sup> Вплоть до конца XX века.

<sup>17</sup> «Всемирный Совет Церквей не является и никогда не должен стать сверх-Церковью... Цель Всемирного Совета Церквей... — устанавливать живые контакты между Церквями и способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви» (Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей («Торонтская декларация», 1950 г.) // Православие и экуменизм. С. 222-223.).

<sup>18</sup> В рамках синкретической «сверх-» или «всецеркви» или каким-либо иным образом.

<sup>19</sup> В число которых, вслед за Константинопольским Патриархатом, постепенно вошли и все Поместные Православные Церкви, каковое положение дел просуществовало вплоть до 1997 года, когда Грузинская Православная церковь первой покинула ВСЦ.

<sup>20</sup> ВСЦ как конкретная организация, представляет в основном объёме своих членов именно экуменическую идею, хотя в целом, по крайней мере на декларативном уровне, являет собой более широкое поле деятельности.

<sup>21</sup> См.: Козлов М., *прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Часть 1-2. URL: <http://www.pravoslavie.ru/475.html>; <http://www.pravoslavie.ru/478.html>. (дата обращения: 22.09.2017).

<sup>22</sup> См. подробнее: Легеев М., *свящ.* Смысл истории; Легеев М., *свящ.* Логика церковной истории.

способна действовать и приобретать новые формы миссия Церкви; православный «экуменизм», таким образом, и есть ничто иное как *вид церковной миссии*<sup>23</sup>. «Наша Русская Православная Церковь... наряду с иными Православными Церквями-Сёстрами стремится *помочь* всем христианам в их экуменических исканиях и *освятить* их»<sup>24</sup>, — эти слова выдающегося «православного экумениста» XX века митрополита Никодима (Ротова) указывают на особую, иную задачу «православного экуменизма», церковной миссии — задачу переориентировать экуменическое движение, направить его к Церкви Христовой хотя бы в какой-то его части.

Исторически начало XX века поставило Церковь перед проблемой насущности новых форм церковной миссии, итоги же прошедшего столетия показали малоэффективность общеэкуменического процесса<sup>25</sup>. Более того, происходящие процессы привели в конечном итоге к нарастанию противоречий между миссией Православной Церкви и организованным общеэкуменическим движением. В результате этих процессов некоторые поместные Православные Церкви покинули ВСЦ (Всемирный Совет Церквей), в деятельности которого ранее принимали участие<sup>26</sup>.

С другой стороны, именно в XX веке, благодаря проповеди Православной Церкви среди инославных, а также её максимально возможной открытости экуменическим контактам со стороны инославного христианского мира, ряд представителей других конфессий открыли для себя Церковь Христову, перешли в Православие. Таким образом, миссия Церкви на поле экуменического движения имела **локальные результаты**, оказалась способна воздействовать на душу отдельного человека, но, вместе с тем, никак не изменила состояние инославных христианских конфессий в целом. *История показала совсем обратный процесс: спустя столетие своего существования мировое экуменическое движение ни только не приблизилось, но как раз отдалилось от тех ориентиров, которые предлагала ему Церковь Христова*<sup>27</sup>. «Православный экуменизм», «не оказав сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие (экуменического) движения как такового»<sup>28</sup>, всё менее был способен ассоциироваться с экуменическим движением в целом, всё более превращался в отдельное от общеэкуменического процесса явление<sup>29</sup>. Свидетельство Православной Церкви

<sup>23</sup> В основании православного взгляда (отвергающего теории *ветвей, восстановления, синкретической церкви и интеркоммьюниона*) на контакты с экуменическим движением, прежде всего, лежат такие базовые положения догмата о Церкви как понятия о её свойствах, а также о нераздельной реальности невидимых и видимых границ Церкви, обнимающей собою всю природу человека — духовную и телесную.

<sup>24</sup> *Никодим (Ротов), митр.* Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 года // Православие и экуменизм. С. 292).

<sup>25</sup> В отличие от миссионерской позиции Православной Церкви, для *сознания экуменического движения в целом, возглавляемого протестантскими конфессиями, как показала его история в XX веке, распад христианской экумены означал прежде всего именно призыв к её восстановлению*. Эта тенденция, неосуществимая в силу догматических причин и послужила в конечном итоге началу процесса размежевания православного экуменизма и организованного общеэкуменического движения.

<sup>26</sup> Грузинская Православная Церковь в 1997 г., Болгарская Православная Церковь в 1998 г.

<sup>27</sup> См.: *Козлов М., прот.*

<sup>28</sup> *Шмеман А., протопр.* Экуменическая боль // Православие и экуменизм. С. 334.

<sup>29</sup> «Практически на каждом большом экуменическом собрании православные сталкиваются с идеями, которые с энтузиазмом воспринимаются большинством, но которые бросают вызов вероуверительной идентичности православных... На практике каждое большое экуменическое собрание заставляет православных занять оборонительную позицию. Это столкновение не так уж безобидно, ибо всякий раз православные в меньшинстве, их голос не очень слышен, а значит есть чувство разочарования и растущая тревога, что ВСЦ перестаёт быть домом по крайней мере для православных» (*Кирилл (Гундяев), митр.* Православный взгляд на проблемы современного экуменизма / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19-24 июня 1995 года // Православие и экуменизм. С. 465); «После ста лет православного участия в экуменическом движении и пятидесяти лет в ВСЦ... разрыв между православными и протестантами становится всё шире» (Межправославная встреча по теме

на «поле» экуменических площадок всё более и более приобретало черты кенозиса Церкви, повторяющей в истории путь Христов<sup>30</sup>.

Следует заметить, что само понятие «православный экуменизм», «церковный экуменизм»<sup>31</sup> принадлежит почти всецело XX веку. Сегодня его следует полагать скорее устаревшим, нежели по прежнему актуальным, — слишком разнородным явлением представляется общеэкуменический процесс и слишком большие трудности представляет собой дифференциация составляющих его явлений в церковном сознании. Насущная задача формирования устойчивой эклезиологической терминологии<sup>32</sup> встаёт именно сегодня; и *те понятия, которые почитались определённого рода «нормой» на протяжении всего XX века, должны быть пересмотрены и уточнены*<sup>33</sup>. Однако миссия Церкви, по-прежнему и как никогда актуальная, стоит перед поиском новых форм в новых и новейших условиях.

## 5. «Гибридный экуменизм» и его торжество на Критском Соборе 2016 года

Уже с самого начала XX века, даже ещё до возникновения экуменического движения как организованного явления, можно наблюдать (в недрах Православной Церкви) зачатки формирования такой позиции, которая впоследствии обнаружит себя в качестве гибридной формы экуменизма — попытки объединить и примирить «оптимистическую эклезиологию» протестантского общеэкуменического движения и православную миссию.

Зачатки такого «параллельного процесса» можно обнаружить, начиная с момента зарождения самого экуменического движения. Так, уже Послание Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду от 12.06.1902 года содержит мысль об *«ожидаемом и вожделенном всемирном христианском единстве» и о необходимости усилий Церкви в этом направлении «до тех пор, пока не завершится это дело»*<sup>34</sup>. Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года<sup>35</sup>, Послание Вселенского Патриархата в связи с 25-летием Всемирного Совета Церквей<sup>36</sup>, Послание Вселенского Патриархата в связи с 40-летием Всемирного Совета Церквей<sup>37</sup> и некоторые другие документы повторяют и развивают эти тенденции<sup>38</sup>. Текущие результаты

---

«Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением». Салоники, Греция, 29 апреля — 2 мая 1998 года // Православие и экуменизм. С. 488).

<sup>30</sup> «Для православного сознания было... с самого начала очевидно, что сотрудничество со Всемирным Советом Церквей, и тем более вступление в это содружество, неизбежно будет означать... некую разновидность **кенозиса**» (*Никодим (Ротов)*, митр. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Публичный доклад, прочитанный 5 июля 1968 года в конференц-зале Упсальского университета (Швеция) во время работы IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. С. 293).

<sup>31</sup> «Православный экуменизм», «экуменизм Православной Церкви» и т. п.

<sup>32</sup> Представляющей в своей основе строгое и последовательное применение к области эклезиологии универсального понятийного аппарата догматического богословия, разработанного ещё отцами каппадокийцами в IV веке.

<sup>33</sup> См. об этом: *Легев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви.

<sup>34</sup> Послание Вселенской Патриархии Святейшему Правительствующему Российскому Синоду (12 июня 1902 года) // Православие и экуменизм. С. 56, 55.

<sup>35</sup> Сравн.: понятие «христианской Полноты» (Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года... С. 68, 69; Заявление православных участников на первой всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Лозанна, август, 1927 год // Православие и экуменизм. С. 76.).

<sup>36</sup> Послание Вселенского Патриархата в связи с 25-летием Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. С. 307-312.

<sup>37</sup> Послание Вселенского Патриархата в связи с 40-летием Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. С. 382-384.

<sup>38</sup> При историческом исследовании вопроса становится очевидно различие подходов (или, по крайней мере, акцентов) в отношении к экуменизму, выражаемых представителями

развития подобного взгляда на экуменизм отражены в документе «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром»<sup>39</sup>, принятым на Соборе десяти Поместных Православных Церквей на о. Крит 16 — 27 июля 2016 года<sup>40</sup>.

Для такой позиции характерны следующие, последовательно выражаемые, идеи:

*Поиск и восстановление утраченного единства всех христиан*<sup>41</sup>.

*Возглавление Церковью мирового экуменического движения как общего дела*<sup>42</sup>.

*Побуждение «экуменического духа Церкви» к соборанию «полноты христианства»*<sup>43</sup>.

*Поставленная на всеправославном уровне цель (объединения всех христиан), соединённая с оптимистической уверенностью в её исполнении*<sup>44</sup>.

Эти идеи, представляя некоторый суррогат свойств Церкви, не находят своего основания в Предании Церкви<sup>45</sup>.

Критский Собор десяти Православных Церквей 2016 года стал узловой точкой для новых оценок экуменического движения, равно как и участия в нём Православной Церкви. Окончательный документ собора об «Отношении Православной Церкви с остальным христианским миром» демонстрирует серьёзную запутанность

---

Русской и Константинопольской Православных Церквей на протяжении всего XX века, вплоть до настоящего времени; всё это является предметом для отдельного исследования.

<sup>39</sup> Official Documents...

<sup>40</sup> Следует отметить, что текст данного документа не появляется «с чистого листа». Основные положения документа уже содержатся в следующих документах 20-летней давности: Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания, Шамбези, 28 октября — 6 ноября 1986 года // Православие и экуменизм. С. 357-361; Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания, Шамбези, 28 октября — 6 ноября 1986 года // Православие и экуменизм. С. 362-368. Фрагмент текста цитируется в официальном документе Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года: Основные принципы отношения РПЦ к инославиям.

<sup>41</sup> Само понятие «утраченное единство всех христиан» (Official Documents... П.5) представляет собой некий исторический вымысел, поскольку «единство всех христиан», в отличие от Церкви и неизменно сохраняемого ею собственного единства, никогда не существовало, а как не существовавшее не могло быть и утрачено. Уже с самого начала бытия Церкви начинается и существование обособившихся от неё групп христиан — ересей, расколов и самочинных соборщ, число и масштаб которых неизменно росли с течением истории. Таким образом, невозможно говорить об утрате того, чего никогда не существовало, равно как и о восстановлении того, что не претерпело утраты.

<sup>42</sup> «Православная Церковь, будучи Единой, Святой Соборной и Апостольской Церковью, в глубоком церковном самосознании твердо верит, что занимает главное место в деле продвижения христианского единства в современном мире» (Official Documents... П.1). Экуменическое движение в целом представляет собой совокупность самых различных процессов, в нём переплетаются интересы различных групп, имеющих принципиально различные цели и различное видение своего «экуменического дела». Понятие «возглавления общего дела» представляется столь же несообразным, как и само «общее дело», поскольку невозможно возглавить несуществующее.

<sup>43</sup> «Экуменический дух» Церкви понимается здесь как дух экуменического стремления Церкви к простиранию на всё христианство: «Мы молимся, чтобы христиане совместно трудились, дабы приблизить день, в который Господь исполнит надежду Православных Церквей, и будет «одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10:16)» (Official Documents... П.24). Эти слова Христа, по мысли святых отцов, не относятся к расколотому христианству, но — к языческому миру, который уже спустя столетие, по слову апологетов, будет «идти ко Христу». Экуменическое стремление к «собранный полноте христианства» выступает подменой католическому стремлению Церкви о призвании к себе всего мира

<sup>44</sup> См.: Official Documents... П.8, 12. Исторический и христоподобный кенозис Церкви не даёт оснований для хепшиэндовского оптимизма в рамках земной истории.

<sup>45</sup> Подробнее об этом см.: *Легев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.*

терминологии и нерешенность поднятых в нем вопросов. Здесь представлено исторически новое развитие традиций православной миссии, однако *миссионерская, экклезиологическая, экуменическая концепция этого документа Критского Собора простирается существенно дальше традиционного миссионерского подхода Церкви в сторону общеэкуменической идеологии протестантского движения.*

## 6. Заключение

Более ста лет существует экуменизм как явление, породив различные формы и вызвав спектр до противоположности различных оценок. Идеи родившегося в протестантской среде экуменического движения не были восприняты Церковью, но оно само стало полем её миссионерской деятельности. Принесёт ли эта деятельность плоды и насколько эти плоды окажутся стоящими затраченных усилий, покажет история. «Апостасия принимает планетарные измерения, и христианство стоит в опасности полного разложения и извне, и изнутри. Для того, чтобы если и не совершенно устранить апокалиптические предвидения, то хотя бы замедлить сию трагическую для всего мира разруху, все мы, кому дороги судьбы Церкви Христовой, обратились к исканию путей для предотвращения катастрофы»<sup>46</sup>, — эти слова выдающегося богослова современности, архимандрита Софрония (Сахарова), звучат призывом следовать в наше непростое время «царскому» пути святых отцов. Последние всегда были открыты к евангельскому свидетельству о истине Православия, но при этом, не отступали от самого Православия и его священного Предания.

## Источники и литература

1. *Климент Александрийский*. Строматы. Книга I / Т. I. Книги 1-3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
2. *Козлов М., прот.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Часть 1-2. URL: <http://www.pravoslavie.ru/475.html>; <http://www.pravoslavie.ru/478.html>. (дата обращения: 22.09.2017).
3. *Легеев М., свящ.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. 2017. № 6.
4. *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 49.
5. *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 68-79.
6. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5.
7. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Экуменизм как явление современности // Вестник РХГА. 2017. № 4.
8. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>. (дата обращения: 29.09.2017).
9. Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902 — 1998. М.: Изд-во МФТИ — ОВЦС МП, 1999.
10. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Сергиев Посад; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
11. *Irenaeus Lugdunensis*. Contra haereses // Patrologia Graecae. Vol. 7.
12. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. URL: <https://www.holocouncil.org/-/rest-of-christian-world>. (дата обращения: 14.09.2017).

<sup>46</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* С. 182.



Л. П. Павлова

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД ОЛИВЬЕ КЛЕМАНА К ПОНЯТИЮ «ЛИЧНОСТЬ»

Нельзя спастись одному<sup>1</sup>

В трудах Оливье Клемана, посвященных антропологии, важное место отводится понятию человеческой личности — ипостаси.

Концептуальная схема, предложенная богословом, отражает основополагающий момент всей святоотеческой антропологии — сообразность человека Богу и его потенциал к уподоблению Христу, т. е. к обожению.

Первый Адам был призван привести к Богу все творение, исполнив логос Бога о человеке. Но его воля уклонилась от заповедей Божиих и пошла противоестественным своей природе путем. Грехопадение хотя и затемнило, но не упразднило образа Божия в человеке, не изменило Божественного логоса по обожению твари<sup>2</sup>. Возникшая преграда между Богом и человеком была преодолена путем ипостасного воплощения Сына Божия. Господь Иисус Христос стал Вторым Адамом.

Воплощенная ипостась Сына Божия, упраздняя грех, подает возможность к преображению и обожению человека, раскрытию его как богоподобной личности.

Истинное богопознание представляет собой своеобразное «незнание», поскольку совершается за пределами всякого естественного человеческого мышления. Преодолевая границы собственного разума, человек идет навстречу Другой Личности, Которая так же «выходит» из Своей трансцендентности<sup>3</sup>. Оливье Клеман призывает не определять апофатику исключительно как «отрицательное богословие». Вслед за проф. В. Н. Лосским, он утверждает, что апофатика должна выражать скачек веры, «разрушающий» нашу ограниченность, освобождающий нас от нашей от нашей скованности. Необходим своего рода «апофатизм в пять»<sup>4</sup>, порыв личности навстречу тому Личному Богу, Который принял лицо раба<sup>5</sup>. Эта устремленность личностной открытости человека к Ипостасному Богу и заключает в себе коренную суть богопознания<sup>6</sup>.

### *Христианство как личностная религия*

Клеман определяет христианство как глубоко личностную религию<sup>7</sup>. Каждый христианин «нуждается в общении с другими личностями»<sup>8</sup>, а в особенностями с Богом. Для этого нужно иметь «сугубо личностные»<sup>9</sup> отношения с Ним.

Клеман уверен, что «истинное величие человека» как «ипостаси мира»<sup>10</sup> заключается «не в космосе, а в его ни к чему не сводимом личностном измерении, измерении

Людмила Петровна Павлова — магистр богословия.

<sup>1</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 24-32.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Клеман О. Истоки. С. 229

<sup>4</sup> Лосский В. Н. Очерки. С. 101

<sup>5</sup> Клеман О. Истоки. С. 229

<sup>6</sup> Лосский В. Н. Вера и богословие. С. 101-112.

<sup>7</sup> «la religion des visages» Clément O. De l'individu à la personne.

<sup>8</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 16.

<sup>9</sup> «proprement personnelle avec». Clément O. De l'individu a la personne.

<sup>10</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 28

метакосмическом, которое позволяет ему не растворяться в мире, а «возделывать» его», стать «подлинным ликом, чистым и прозрачным различием — т. е. иконой»<sup>11</sup>.

Бог творит лицо, чтобы, преобразившись, «лица уже не умирали, но сияли как солнце»<sup>12</sup>. Своим воплощением Христос разрывает узы смерти, ставит на первый план единение ипостасей. Ипостасный Бог «творит» в человеке личность<sup>13</sup>.

Сравнивая двуприродность Богочеловека Христа с двуприродностью души и тела, Клеман называет человека «воплощенной живой душой»<sup>14</sup>, подчеркивая его личностную исключительность, выражающуюся в неповторимом психо-физическом синтезе.

### *Сотворение человека по Образу Личного Бога*

Человек является отражением Божественной идеи, Божественного Логоса<sup>15</sup>. Каждую личность Бог изначально наделяет благодатью Святого Духа (Быт. 2:7). Это дыхание человек «получает вместе с жизнью», что является не просто «единственной основой нашего существования»<sup>16</sup>, но и основополагающим критерием онтологической связи Творца и сотворенного Им человека. Согласно мысли св. праведного Иоанна Кронштадтского, именно «личное дыхание Бога» соответствует наличию образа Бога в «сотворенном из земли» человеке<sup>17</sup>.

Здесь необходимо отметить, что сотворение человека «как свободной деятельной личности»<sup>18</sup> произошло не просто по слову «и сказал Господь», а после Предвечного Совета: «сотворим человека по Образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26)<sup>19</sup>. Цитируя свт. Григория Нисского, Клеман относит эти слова ко всему человечеству.

Образ Божий отражен, в том числе, и в человеческой свободе — «способности личности к преодолению своей природы»<sup>20</sup>. Согласно отцам Церкви, тело человека представляет собой некий образ образа (τις εἰκών εἰκόνας)<sup>21</sup>. Отсюда, профессор-богослов отмечает, что и природа, поскольку она отмечена благодатью, «обретает живое лицо, становясь, порой истинным “образом Образа”, образом человека, который есть образ Божий»<sup>22</sup>

### *Грехопадение как акт личного непослушания Творцу*

Трагизм грехопадения прародителей заключается в том, что человек не только утратил единство с Богом, но и потерял возможность общения с Ним лицом к лицу (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).

После грехопадения человек стал смертным и был заключен в «кожаные одежды» (δερματίνους χιτῶνας), которые Господь попустил, как целебное средство воспитания человека, предотвращение самораспада<sup>23</sup>. Кожаные хитоны представляют собой педагогическое действие Небесного Отца, Который «с пользою придумал смерть плоти... не к совершенной гибели», но, скорее, к обновлению и к будущей переделке человеческого естества<sup>24</sup>. По мнению Оливье Клемана, «кожаные ризы» в конце времен

<sup>11</sup> Клеман О. Космология. С. 66-77; Клеман О. Смысл Земли. С. 17.

<sup>12</sup> Клеман О. Отблески света. С. 52

<sup>13</sup> Клеман О. Тема личности в Священном писании.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 15-21.

<sup>16</sup> Там же. С. 15-21.

<sup>17</sup> Иоанн Кронштадтский, св. С. 133.

<sup>18</sup> Флоровский Г., прот.

<sup>19</sup> Клеман О. Смысл Земли. С. 14.

<sup>20</sup> Клеман О. Истоки. С. 325.

<sup>21</sup> Там же. С. 343; см так же: Кирилл (Зинковский), иером. С. 309; S. Gregorius Nyssenus. De hominis orificio. Cap. XII.

<sup>22</sup> Клеман О. Смысл Земли. С. 15, 41.

<sup>23</sup> Клеман О. Истоки. С. 84.

<sup>24</sup> Кирилл (Зинковский), иером. С. 357.

станут «плотью обожения». Смерть — это лекарство для человека<sup>25</sup>, помогающее осознать свою конечность. Таким образом, «кожаные ризы... отражают активный ответ Бога на грехопадение первого человека»<sup>26</sup>.

Анализируя Великий Канон Андрея Критского, Клеман очень ярко и экспрессивно определяет отпадение человека от Бога, называя его (человека) не иначе как, «плотью, безликой игрушкой природы», которая в акте личного непослушания «сорвала одежды, сотканные Самим Богом» и облачилась в одеяние небрачные (Мф. 22:11). Опровергая позицию Оригена, представителя Александрийской школы, который отождествлял «кожаные одежды» с телом<sup>27</sup>, Оливье Клеман подчеркивает, что «кожаные ризы» — не являются телом, «тело остается “храмом”, который наша порабощенная воля оскверняет, делая из него идола»<sup>28</sup>.

### *Обожение личности путем отказа от «себя»*

Великий педагог XIX века К. Д. Ушинский определяет обожение, как стремление к «идеалу совершенного человека»<sup>29</sup>. Личность человека — это единственное создание, имеющее дар слова и способность рационально мыслить. Профессор Клеман в своих «Истоках» отражает удивительную и в тоже время серьезную богословско — антропологическую парадигму: человек, созданный по Образу Христа, способен к достижению полноты богоподобия в той мере, в которой Христос унижил Себя по любви к людям. Так, «становясь причастником вечного рождения Сына», личность человека «посвящается во внутреннюю жизнь Троицы»<sup>30</sup>, т. е. становится словно «равной»<sup>31</sup> образу бытия Творца. Это ведет личность к абсолютному совершенству<sup>32</sup>, но при этом она не утрачивает своей человечности<sup>33</sup>.

Умаление (κένωσις) Сыном Самого Себя показывает нам абсолютное совершенство бытия Бога, исполненное в полном отказе существовать для себя. К этому опыту личной жертвенности в служении “другому” должна стремиться каждая человеческая личность.

Блаженный Августин утверждал, что из — за тотальной поврежденности человеческой природы грехом, только лишь избранные, отмеченные благодатью Божией, смогут спастись<sup>34</sup>. Согласно православному учению, каждый, без исключения, человек призван к обожению, так как в «каждом лице скрыт свет, превосходящий человека»<sup>35</sup>. И это в сущности своей свет Христов<sup>36</sup>.

Соглашаясь с мыслью прп. Дионисия Ареопагита, Оливье Клеман высшей точкой обожения называет «мрак “незнания”, в котором человеческая личность преодолевает даже свой собственный ум, чтобы воссоединиться с живым Богом»<sup>37</sup>.

### *Свойство личной свободы человека*

Боговоплощение привнесло в историю человечества «сокрытую силу», заключающую в себе понятия «личности и свободы. «Свобода принадлежит персональному

<sup>25</sup> Клеман О. Пробуждение души.

<sup>26</sup> Кирилл (Зинковский), иером. С. 283.

<sup>27</sup> По мнению свт. Епифания Кипрского, Ориген отождествлял кожаные одежды с «плотью — стью тела или самим телом». Там же. С. 160.

<sup>28</sup> Клеман О. Пробуждение души. № 3.

<sup>29</sup> Ушинский К. Д. С. 37.

<sup>30</sup> Клеман О. Истоки. С. 259.

<sup>31</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 295.

<sup>32</sup> Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире.

<sup>33</sup> Клеман О. Истоки. С. 262.

<sup>34</sup> Клеман О. Отблески света. С. 20.

<sup>35</sup> Клеман О. Почему я православный христианин. С. 276-290.

<sup>36</sup> Зелинский В., свящ. Беседа с Оливье Клеманом.

<sup>37</sup> Клеман О. Истоки. С. 330.

началу в человеке». Эти два начала — личность и свобода «соединены неразрывно». Не может свобода быть без личности, так же как и личность без свободы не мыслится<sup>38</sup>.

«Бог, отдаваясь, позволяет возникнуть свободе»<sup>39</sup> человека. Открывшись человеку «как Он есть» (1Ин. 3:2), Господь дает ему полную независимость действовать в акте своей личной тварной свободы. По замечанию Клемана, «Бог может все, кроме принуждения человека любить Его»<sup>40</sup>, потому что «любовь не может быть по приказу». Не случайно проф. В. Н. Лосский, по словам Клемана, называет волю человека камнем, который Господь не может поднять<sup>41</sup>. Так жизнь христианина складывается из сочетания двух воль: бесконечно единой и неизменной Божественной и гномической человеческой воли, постоянно подвергающейся колебаниям и выбору<sup>42</sup>.

Синергичное слияние двух воль — Творца и твари — в акте любви предполагает соединение «Бога — Личного Духа и человека — личности воедино»<sup>43</sup>. Исходя из принципа «не принуждения» в реализации свободы, Оливье Клеман приходит к достаточно смелой и, на наш взгляд, сильной богословской антиномии: всемогущество Бога совершается в Его всеслабости<sup>44</sup>.

Богословие свободы, рассматриваемое Клеманом, обращает нас к словам Богоматери, произнесенных в момент Благовещения: «Да будет мне по слову Твоему» (Лк. 1:38). Личная свободная воля Девы Марии дает возможность «Изгнаннику»<sup>45</sup> вступить в историю спасения человека<sup>46</sup>.

### *Общение как неотъемлемое свойство раскрытия образа Божия в личности человека*

По образу Пресвятой Троицы человечество должно пребывать в абсолютной любви. Находясь в общении друг с другом, принимая личность ближнего, мы непосредственно встречаемся со Словом, сотворившим его, узнаем лик Христа в человеческих лицах<sup>47</sup>.

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) подчеркивает, что «отрицающий Бога, отрицает и человеческую личность»<sup>48</sup>. Отсюда следует, что без общения с Богом человеческая личность становится «незавершенной»<sup>49</sup>.

Ипостась человека, будучи создана по образу Ипостасного Бога, непознаваема до конца. Но, благодаря богословскому подходу к открывшейся в Боге тайне личности, прежде всего, через общение, мы можем говорить также и об открытости личности человека другим личностям<sup>50</sup>.

По замечанию О. Клемана, только православное богословие способно дать «непоколебимое обоснование» сакраментальному началу личности<sup>51</sup>. Он уверен, что «тайна общения», опирающаяся на «единство–инаковость», «передается людям через боговоплощение, ибо человек создан по образу Божьему и призван войти в тринитарное

<sup>38</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 135.

<sup>39</sup> Клеман О. Личность по учению русских философов XIX — XX вв.

<sup>40</sup> Клеман О. Истоки. С. 80.

<sup>41</sup> Зелинский В., свящ. Беседа с Оливье Клеманом.

<sup>42</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 15-21.

<sup>43</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 60.

<sup>44</sup> Клеман О. Внести смысл в жизнь. С. 26-33.

<sup>45</sup> Клеман О. Рим. С. 114.

<sup>46</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. С. 386.

<sup>47</sup> Зелинский В., свящ. Предание как общение.

<sup>48</sup> Kallistos (Ware), metr.

<sup>49</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 15-21.

<sup>50</sup> «La personne s'accomplit dans une dialectique d'ouverture et de distinction». Clément O. De l'individu à la personne.

<sup>51</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 15-21.

общение»<sup>52</sup>. То есть отразить тринитарное общение, с одной стороны, в союзе любви между Богом и человеком, а с другой, в перихоресисе человеческих личностей.

Видение «иногое я», включение его в свою жизнь, несет определенный смысл единства, «ипостатического сознания “всечеловечности”»<sup>53</sup>, который, по словам Н. О. Лосского, выражается в преодолении «разделения на “я” и “не — я”»<sup>54</sup>. Включая в свою жизнь полноту жизни ближнего, человек совершенствуется в своем личностном становлении.

Человеческие личности смогут достигнуть совершенства, если будут существовать не «для себя», а для «для других». Существование «не для себя», Оливье Клеман определяет богословским термином «перихоресис» (περιχώρησις), т. е. «обмен бытием», «радостный кенозис»<sup>55</sup>.

Открытость ипостасного начала к принятию в свое бытие полноту бытия другого отражается в динамике общения личностей<sup>56</sup>.

Опираясь на слова одного из великих святителей IV века Иоанна Златоуста, который, согласно интерпретации Клемана, мыслил человека как экзистенцию-в-отношении по образу Божественного Три-Единства, сам Клеман говорит, что в человеке присутствует «несводимая ни к чему иному личная экзистенция». Только в Боге и исключительно через Бога, в «ощущении Духа», «интуиции Духа» мы призваны к пониманию и принятию ближнего<sup>57</sup>.

Клеман был убежден, что «освященный человек оставляет собственную волю, свое личное благо, он отдает все, что имеет, он отдает себя и отказывается существовать лишь для себя самого... Он рассматривает других как образы Божьи, “уважая после Бога всех людей, как Его самого”»<sup>58</sup>.

Педагогика так же отражает необходимость синергийного общения личностей. Так, подход известного педагога Василия Александровича Сухомлинского к пониманию необходимости взаимодействия личностей подтверждает святоотеческое учение о единстве личностей. Он убежден, что «могучая сила соучастия» в жизни другого «преображает, буквально возрождает человека»<sup>59</sup>, научая видеть смысл жизни не в тотальной изолированности от общества и попытке реализации собственного личностного потенциала в одиночку, а именно и только в служении другим.

Таким образом, развивая доктринальное положение о сообразности человека Творцу, а также о перихоресисе энергий, профессор-богослов характеризует личное взаимодействие как динамику «обмена жизнями: лик Бога в человеке и лицо человека в Боге»<sup>60</sup>.

Принцип ипостасного общения или киновии (κοινωνία) в Боге дает человеку потенциал персонального общения с Его Личностью, а также с другими тварными личностями, встречи с Ним лицом к лицу (πρόσωπον πρός πρόσωπον). Вступая в общение с нетварным Логосом, человек обретает «подлинное свое лицо», «становится зрением», лицецернием «света излучаемого от лика преображенного Христа»<sup>61</sup>.

### *Недопустимая атомизация личности*

Опираясь, в первую очередь, на триадологическое учение отцов Церкви о том, что Ипостаси в Троице не являются частями Божественности, а каждая из Них имеет

<sup>52</sup> Клеман О. Отблески света. С. 35; Клеман О. Почему я православный христианин.

<sup>53</sup> Клеман О. Отблески света. С. 73.

<sup>54</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 253.

<sup>55</sup> Клеман О. Истоки. С. 67.

<sup>56</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. С. 184.

<sup>57</sup> Там же. С. 266, 273.

<sup>58</sup> Клеман О. Отблески света. С. 73.

<sup>59</sup> Сухомлинский В. А.

<sup>60</sup> «le visage de Dieu en l'homme, le visage de l'homme en Dieu». Clement O. L'Autre Soleil. Essai d'autobiographie spirituelle; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. С. 403.

<sup>61</sup> «the whole person becomes vision, filled with the light that issues from the face of the transfigured». Clement O. Remembering.

в Себе всю абсолютную полноту двух других, Оливье Клеман выражает и антропологическую концепцию: человеческая личность не может и не должна являться частью человеческой природы «ни телом, ни душой, ни даже разумностью». Отсюда вытекает и понимание человека, созданного по образу Три-Единого Бога, как «всеобщего Адама», «единого человека»<sup>62</sup>.

При бытийном обладании Единой Сущностью Лица Троицы никак и ни в чем не препятствуют друг другу. Каждая из Ипостасей несет в Себе всю полноту общей Природы. Так, по аналогии тринитарной жизни, через единство и сопричастность с «другим», личность человека призвана усвоить человечество Христа<sup>63</sup>.

Обращаясь к своему эгоцентрическому “я”, человеческая личность отходит от Личности Создателя. Клеман сравнивает эгоистов с художниками, пытающимися создать свой замкнутый мир, мир поддельной красоты, окружая себя все больше «зеркалами своей самости»<sup>64</sup>, но «личность — не самость и совершается только через победу над самостью»<sup>65</sup>.

Подобный разрыв с Личным Богом и с личностью “другого” Клеман видит в возвращении к тому небытию «откуда человек был извлечен». Все это ведет к индивидуализации человечества, к противостоянию “другому”, «подменяя общение в Духе войной всех против всех или жаждой» власти<sup>66</sup>. Напротив, ипостасное общение во взаимной любви по образу Троицы служит фундаментом для развития человека как личности. Таким образом, в первую очередь, перед человеком стоит задача по реализации бессмертного бытия личности<sup>67</sup>. В том числе, в этом «начатке бессмертия» и определяется «динамизм образа»<sup>68</sup>.

### *Метакосмическое происхождение человека*

Клеман, следуя мысли проф. В. Н. Лосского, подходит к понятию о человеческой личности со стороны апофатики и определяет ее как «метаонтологическую»<sup>69</sup>, т. е. превосходящую уровень природного понимания личности, сотворенной по образу и подобию Бога.

Метакосмическое происхождение человека по образу Троицы позволяет богослову говорить о “бездонности” человека как обители Бога<sup>70</sup>. Энергии — свойства Бога должны отражаться в образе. Постоянно обращаясь к вопросу о непрерывной синергии Бога и человека, французский богослов декларирует и обратное — Бог есть обитель человека<sup>71</sup>.

Оливье Клеман также отмечает, что личность всегда превосходит всякие концепты<sup>72</sup> и понятия, она ускользает от рационального описания. Личность — это, в своем роде, «выход за пределы своего собственного “я”», выход навстречу Единому Личностному Богу.

Подобное превосхождение своего «я» усматривается в мыслях лучших педагогов-теоретиков, таких как К. Д. Ушинский, который утверждает, что «в человеке существует особое “я”, отличное от его мыслей и желаний и делающее эти мысли и желания предметом своего рассматривания»<sup>73</sup>.

<sup>62</sup> Клеман О. Истоки. С. 80.

<sup>63</sup> Клеман О. Отблески света. С. 72.

<sup>64</sup> Зелинский В., свящ. Беседа с Оливье Клеманом.

<sup>65</sup> Мефодий. (Зинковский), иером. Об ипостасно-природном характере. С. 165-179.

<sup>66</sup> Клеман О. Пробуждение души.

<sup>67</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 244.

<sup>68</sup> Клеман О. Истоки. С. 79.

<sup>69</sup> Клеман О. Тема личности по учению русских философов; Лосский В. Н. Богословское понятие. С. 113-120.

<sup>70</sup> «human being can deliberately become the abode of God». Clement O Remembering.

<sup>71</sup> Там же. «the God is the abode of the human race»

<sup>72</sup> Клеман О. Рим. С. 109.

<sup>73</sup> Ушинский К. Д. С. 172

## Заключение

Вслед за Великим каппадокийцем свт. Григорием Нисским, Клеман призывает человека стать «единым во всех человеках»<sup>74</sup>.

Христианское вероучение, основываясь на искупительной жертве Христа, призывает человека нести в себе все многообразие бытия земного, определяя своим бытием «судьбу вселенной», которая в свою очередь должна стать образом Образа, не Богом, но храмом Божиим<sup>75</sup> (ср. 1Кор. 3:16).

Мы строим свою личность благодатью Духа Святого на камне, который есть Христос (1 Кор.3:2). Подобно тому, как Христос содержит обоженную человеческую природу в Своей Божественной ипостаси, так и человек по образу Христа должен стремиться к энергийному воссоединению с Богом.

Личность человека, согласно святоотеческому учению, представляет собой воипостасное единство тела, души и ума. Важно так же отметить, что личностная связь души и тела не прерывается даже после смерти тела<sup>76</sup>. Душа «хранит и будет хранить все и вся»<sup>77</sup>, т. е. продолжать иметь «все вообще человеческое»<sup>78</sup>.

Во Христе каждой личности дана способность вырваться из-под власти тьмы<sup>79</sup>. Потенциально человек может обрести Свет Христа (Ин. 9:5), который всегда «личностен и подается каждому лично. Он и “зажигает” в нас личность»<sup>80</sup>.

Человечество, созданное по Образу Святой Троицы, призвано к единству. Оно (человечество) составляет, по мнению Клемана, «тело Христово»<sup>81</sup>, но являясь тварным и находясь в «обособленности», оно не может передать полноту бытия Троичного Бога<sup>82</sup>. Таким образом, вступление в личное общение с Христом невозможно без вступления в соборное бытие Церкви<sup>83</sup>, участие в таинствах, где всякая личность становится единой со множеством других подобных ей личностей.

## Источники и литература

1. *Зелинский В., свящ.* Беседа с Оливье Клеманом. Словно Вы живы // Континент. 2010. № 145.
2. *Зелинский В., свящ.* Предание как общение: Оливье Клеман. Киев: Дух и литера, 2014.
3. *Иоанн Кронштадтский, св.* Новые грозные слова о. Иоанна Кронштадтского «О страшном суде Божиим поистине грядущем и приближающемся». Серафимо-Дивеевский монастырь, 1906–1907.
4. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
5. *Клеман О.* Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993.
6. *Клеман О.* Внести смысл в жизнь // Новая Европа. 2000. № 13. С. 26-33.
7. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: Путь, 1994.
8. *Клеман О.* Космология, церковный гнозис и тайна тварного бытия // Метaparадигма. 2016. № 10. С. 66-77.
9. *Клеман О.* Личность по учению русских философов XIX – XX вв. // Православная община. 1992. № 12.

<sup>74</sup> Клеман О. Назначение человека в мире. С. 25

<sup>75</sup> Клеман О. Смысл Земли. С. 15-16.

<sup>76</sup> Кирилл (Зинковский), иером. С. 433.

<sup>77</sup> «en elle tout s'inscrit et tout s'inscrira». Clément O. Orthodoxy: le mystère de la personne.

<sup>78</sup> Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.

<sup>79</sup> Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. С. 17.

<sup>80</sup> Зелинский В., свящ. Беседа с Оливье Клеманом.

<sup>81</sup> Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. С. 415.

<sup>82</sup> Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 183.

<sup>83</sup> Staniloae D. Transparent Bisericii in viața sacramentală. P. 501–16.

10. Клеман О. Назначение человека в мире // Вестник РСХД. 1956. № 3 (42). С. 15-21; № 4 (43). С. 24-32.
11. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: ББИ, 2004.
12. Клеман О. Почему я православный христианин // Континент. 1992. № 72. С. 276-290.
13. Клеман О. Пробуждение души. Размышления о Великом каноне // Вода Живая. 2008. № 3.
14. Клеман О. Рим. Взгляд со стороны. М.: СКИМЕНЪ, 2006.
15. Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире.
16. Клеман О. Смысл Земли. М.: ББИ, 2005.
17. Клеман О. Тема личности в Священном Писании // Православная община. 1956. № 10.
18. Клеман О. Тема личности по учению русских философов // Православная община. 1992. № 12.
19. Лосский В. Н. Вера и богословие // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1979. № 101–104. С. 101–112.
20. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. Вып. 14. М., 1975. С. 113-120.
21. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010.
22. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Минск, 2011.
23. Мефодий (Зинковский), иером. Об ипостасно–природном характере христианской аскезы // Развитие личности. 2012. № 1. С. 165-179.
24. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб: Издательство Олега Абышко, 2014
25. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника // Церковь и время. № 64.
26. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад: Свято–Иоанно–Предтеченский монастырь, Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
27. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Сергиев Посад, 2010.
28. Сухомлинский В. А. Как воспитать настоящего человека. М.: Изд-во Педагогика 1990.
29. Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 11 т. Т. 1. М.; Л., 1948-1952.
30. Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия, М.: Институт русской цивилизации, 2009.
31. Kallistos (Ware), metr. I Love, Therefore I Am. URL: <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/> (дата обращения 12.10.15)
32. Staniloae, D. Transparent Bisericii in viața sacramentală // Ortodoxia, 4. 1970. P. 501–516.
33. Clément O. Orthodoxie: le mystère de la personne. URL: <http://www.cles.com/debats-entretiens/article/orthodoxie-le-mystere-de-la-personne> (дата обращения: 20.10.15)
34. Clément O. De l'individu à la personne. URL: [http://sd-1.archive host.com/membres/up/159434060125559597/OLIVIER\\_CLEMENT/OLIVIER\\_CLEMENT\\_De\\_lindividu\\_a\\_la\\_personne.pdf](http://sd-1.archive host.com/membres/up/159434060125559597/OLIVIER_CLEMENT/OLIVIER_CLEMENT_De_lindividu_a_la_personne.pdf), URL: <http://www.pagesorthodoxes.net/theologiens/clement/page-olivier-clement.htm> (Дата обращения: 10.02.15)
35. Clement O. L'Autre Soleil. Essai d'autobiographie spirituelle, Paris, 1975.
36. Clement O. Remembering. URL: <http://www.ellopos.com/blog/?p=1127> (дата обращения 17.12.15)
37. S. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio.



*Священник Илья Макаров*

## ЭТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ПАСТЫРСТВА

Заявленная тема предполагает понимание этики пастырства с точки зрения православного пастырского богословия. Пастырская этика есть не столько поведенческая составляющая, сколько внутреннее устроение, личная мотивация, аскеза и волевая устремленность в пастырстве. К пастырю предъявляются повышенные требования, особенно сейчас, когда контраст между жизнью церковного и светского человека огромен. Чаще высказывают некое идеальное представление о природе пастырства. Однако, если не иметь идеала перед собой, невозможно определить принципы того или иного явления, служения, жизни. Поэтому пастырский идеал необходим. Может ли этический идеал изменяться параллельно времени? И сразу возникает другой вопрос: нравы изменяются от обстоятельств или обстоятельства зависят от нравов. Вероятно предположить, что в церковном контексте, этическая парадигма незыблема, но согласно временных особенностей имеет своеобразное выражение. Попробуем сформулировать парадигму пастырской этике в современном мире.

Безусловно, опереться мы должны на авторитет древних авторов, которые сами были и пастырями, высоконравственными личностями, аскетами, и оставили для нас свои мысли о пастырском служении. Вот главнейшие из них: «Шесть слов о священстве» свят. Иоанна Златоуста, «Об обязанностях священнослужителей» свят. Амвросия Медиоланского, «Правило пастырское» свят. Григория Двоеслова — эти три сочинения стали основным источником для развития темы пастырской этики. Об пастырской аскезе мы находим суждения у преп. Иоанна Лествичника в его «Лествице», в словах преп. Симеона Нового Богослова, и в книге «Семь слов о жизни во Христе» Николая Кавасилы. На русской почве о духовном основании пастырства писали свят. Димитрий Ростовский «Алфавит Духовный» и «Поучение к иереям», свят. Тихон Задонский «Об истинном Христианстве», где есть специальные пастырские главы, свят. Феофан Затворник и св. прав. Иоанн Кронштадтский. Из богословского наследия XX века для пастырей полезны беседы митр. Антония Сурожского, нашего современника, о пастырском служении.

Развитие науки пастырского богословия в XIX-XX веках дают нам возможность говорить о сравнении пастыря в духовной жизни с врачами в жизни телесной. Поэтому разговор о пастырском богословии это скорее объяснение способов приведения души в нормальное для земного бытия состояние, это как бы наука о духовных лекарствах, которые помогают душе выздороветь. Безусловно, такой взгляд узок, но он обусловлен греховным состоянием человечества, где пастыри призваны обновлять человека и вести его к Богу. Возможно, именно такое понимание состояния человеческих душ побудило митр. Антония (Храповицкого) смотреть на пастырство, как на способность к «сострадательной любви», которая может исцелить страждущие от греха души. Однако, архим. Киприан (Керн) не соглашался с такой позицией, считая, что мы не в праве ограничивать пастырство в его мистической составляющей (священнодействии), также нельзя исключать учительный элемент (проповедь) и иерархический (церковную структуру). Сама нравственная сторона жизни человека совершенствуется именно внешними действиями или же деятельностью разума. Итак,

---

*Священник Илья Владимирович Макаров* — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской Духовной Академии.

подчеркнем установившееся в XX веке понимание пастырского служения как двуединства любви и аскезы!

В XXI веке начинает господствовать мнение, особенно среди выпускников Духовных школ, не имеющих духовного сана и не происходящих из священнической семьи, что делом пастыря в первую очередь, а может быть и основным, является учительство. Такая интеллектуализация пастырского служения также страдает односторонностью. Если мы формально начнем оценивать пастыря и мирянина, то главным отличием между ними придется назвать именно возможность священника совершать Евхаристию. Следовательно, мы не вправе уменьшать значение богослужебной составляющей в пастырстве, но также не можем и замыкаться на ней и превращать пастыря исключительно в священно-исполнителя. Мы знаем, что само совершение Литургии требует от пастыря подготовки всей его жизнью, и особенно аскетического делания по очищению своей души, иначе механическое совершение таинства влечет на пастыря осуждение Божие. Тому много примеров в Ветхом и Новом заветах: Иер. 48,10; Ос. 6,6; 1 Кор. 11,29.

Пастырь не боится опасностей, несет с паствой все тяготы и неудобства жизни. В основе таких отношений лежит самоотверженная любовь пастыря к своему «словесному стаду».<sup>1</sup> Христианский пастырь уже только в силу определения своего служения исполняет заповеди Пастыреначальника Иисуса Христа и следует евангельским идеалам. Идеал истинного пастыря описан в Евангелии от Иоанна (гл. 10, ст. 1-17) — это знаменитые, известные каждому христианскому священнику, слова Христа о «пастыре добром», который «душу свою полагает за овцы своя». Ему надлежит быть примером: «Собственная жизненная практика пастыря-проповедника должна всегда служить живым воплощением предлагаемых им истин. При отсутствии данного условия картина деятельности пастыря предстанет в мрачных красках. На словах он будет говорить одно, а своей жизнью, своими делами и поступками опровергать то, о чем говорил. Поэтому от пастыря Церкви требуется, чтобы он примером собственной добродетельной жизни доказывал пасомым возможность исполнения учения Христова и всех Его заповедей. Живой пример, всегда стоящий перед глазами верующих показывает путь, по которому они должны достигать спасения».<sup>2</sup>

Таким образом, в основе всего служения и жизненного пути пастыря-воспитателя должен лежать живой пример его личной благочестивой жизни. Если пастырь сам станет усовершенствовать себя в духовном плане, то он сможет увлечь по этому пути многих пасомых, взирающих на него и ищущих поддержки. Как руководитель, пастырь должен всей своей жизнью показывать то, что он ожидает увидеть от паствы, поэтом, священнику следует проводить строго безупречную жизнь. Даже можно встретить такое мнение, что не осудительно для пастыря привлекать грешника на путь покаяния красотой своего нравственного облика;<sup>3</sup> разумеется, если источник такой красоты будет четко просматриваться во Христе Спасителе, а не в заслуге самого пастыря. Только при совершенной свободе от всего дурного, пастырь сможет врачевать язвы других людей. Этому способствует аскетическое делание.

Для пастыря, как и для всякого христианина, аскеза необходима, причем в большей степени, чем мирянину и даже монаху не в священном сане, потому что пастырю для своего служения, как воздух для нашего дыхания, нужна Божественная благодать, а именно аскетизм имеет своей главной целью «приспособить естественные силы и способности человека к восприимчивости воздействия» такого дара.<sup>4</sup> Поэтому личная аскеза необходима для приобретения христианских добродетелей и достижения религиозно-нравственного совершенства, что способствует стяжанию Божьей благодати. Этическая парадигма в контексте пастырского служения и пастырской аскезы

<sup>1</sup> Новичков В. С. 12.

<sup>2</sup> Санталов П. С. 34.

<sup>3</sup> Санталов П. С. 53.

<sup>4</sup> Зарин С. С. XI.

предстаёт нам как некий концепт нравственного умонастроения, нравственного чувства и нравственного поведения. Влияет ли информационный век скоростей на этику пастырства? Нет! Потому что нравственность — это не о том на что или на кого реагировать, а о том как реагировать. Причём «как» относится больше к внутреннему волевому усилию, чем к внешнему поведению.

На этом пути можно обозначить не только теоретические мысли, но и конкретные шаги к достижению цели, которые определены опытом авторитетных людей. Например, свят. Григорий Двоеслов даже в совершении пастырем таинства Исповеди усматривает аскетическое упражнение и подвижничество. Вот что говорит он по этому поводу: «Случается, что пастырь, снисходительно выслушивая чужие прегрешения, и сам изнемогает под тяжестью их,... приемля на себя нечистоты других, он как бы омрачает ими светлость своей чистоты. Но это не должно утрачивать пастыря, а пусть уповает он на помощь Божию, с которой тем надежнее избавиться и от своих грехов, чем сострадательнее подымлет на себя бремя чужих».<sup>5</sup>

Преп. Иоанн Лествичник во главу всего подвижничества ставит самопознание, которое есть «верное понятие о своем духовном возрасте и неразвлекаемое памятование легчайших своих согрешений». Тот, кто познал себя, никогда не будет осмеян и поруган врагом, потому что не возьмет на себя подвига выше своих сил. Такая рассудительность очень важна для подвижника и основана на смирении, или как говорится в аскетической науке – смиренномудрии. Именно смирение в союзе с любовью помогают подвижнику подниматься по лестнице добродетелей. Такой союз преп. Иоанн называет священной двоицей: «Священная двоица — любовь и смирение; первая возносит, а последнее вознесенных поддерживает и не дает им падать».<sup>6</sup>

От кандидатов в священство преп. Симеон Новый Богослов требует определенного нравственного уровня и преспеяния в добродетельной жизни. Священнический сан и начальственную должность следует принимать по рассуждению духовного отца и при условии, что кандидат «свободен от всякого славолубия, и не имеет даже и следа сладострастия и похоти телесной, и сердцем всесовершенно чист от сребролюбия и памятозлюбия, имеет совершенную кротость и безгневие».<sup>7</sup> От настоятеля же требуется, чтобы он имел в себе все душевные и телесные добродетели, а также «тайнственные и великие дарования».<sup>8</sup> Таким образом, преп. Симеон главным критерием для возведения в начальственные должности видит не организаторские способности и даже не житейский опыт, а способность к добродетельной жизни и наличие определенных дарований, то есть харизмы, как бы мы сейчас сказали.

Свят. Феофан Затворник считал, что для подвижника необходим умственный подвиг: «напряжение ума хранить память о смерти, суде, воздаянии... и всегдашнее помышление о Боге». А для того, чтобы ум непрестанно был занят Богом, необходимо прежде всего стяжать три добродетели: любовь, воздержание и молитву, потому что «любовь укрощает гнев, воздержание погашает похоть, а молитва отрешает ум от всех земных помышлений и, обнаженным от всего, представляет его Богу». Эти три добродетели объемлют собой все другие и без них невозможно непрестанно пребывать в Боге. А для священника это первостепенная задача – памятовать о Боге, все время говорить с Ним, молиться и всегда обращаться к Нему за подкреплением сил, за благодатью, а главное – во имя Божие совершать каждый шаг своего служения и всей своей жизни.<sup>9</sup>

Пастырь должен в своей душе утверждать любовь постоянными усилиями, если видит в себе равнодушие к бедствиям других людей. «Исправляйся немедленно, распинай свое самолюбие, — призывает св. Иоанн Кронштадтский, — утверждай в душе любовь к Богу и ближнему, сочувствуй, сострадай людским скорбям, плачь

<sup>5</sup> Григорий Двоеслов, *свт.* С. 51-52.

<sup>6</sup> Иоанн Лествичник, *прп.* С. 169.

<sup>7</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* 542.

<sup>8</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* С. 544.

<sup>9</sup> Феофан Затворник, *свт.* С. 15-20.

с плачущими».<sup>10</sup> Любовь свою пастырь должен проявлять в служении Пречистым Тайнам Господним, Святому Телу и Крови Христовым. В самом служении Литургии священник получает силы и пути к борьбе со своими страстями, нужно только это глубоко и искренне осознать, тогда любые бесовские прилоги отгоняются одним только покаянным воплем ко Господу.

Современные нам проповедники «жизни во Христе» и провозгласители «жертвенности» любого служения на благо людей убеждают нас в том, что христианская аскеза не ушла в историю, она необходима и составляет стержень всей нашей жизни. Митр. Антоний Сурожский говорил о пастырстве: «Это не ремесло, не техника, не руководство, не властвование, а именно ласковое, жертвенное служение... подлинная мера пастырства – нежное, глубокое, вдумчивое, кровное соотношение».<sup>11</sup> Священник всего себя без остатка посвящает людям, у него нет своих желаний и выгод, он целиком принадлежит делу Божьему и нуждам своих прихожан. Все это возможно и необходимо, потому что в пастырском служении священник уподобляется Пастыреначальнику Господу Иисусу Христу. В основании пастырства как такового стоит «Пастырь по преимуществу», «единый Пастырь всей твари» – Христос. Любой священник пастырствует только Его благодатью и стоит на таком месте, где может стоять только Бог.<sup>12</sup> В своем подвижничестве пастырь должен доходить до полного отвержения себя, чтобы Богу не мешать действовать. Священник просит Господа только о том, чтобы Тот соделал его неким проводником Своего благодатного присутствия в мире. Через молитву пастырь соединяется со Христом и через совершение таинств способствует соединению с Ним всех верующих. «Это путь единения со Христом в молитве и таинствах, — замечает митр. Антоний, — это путь, на котором мы говорим «Пусть будет Твоя воля, Господи, а не моя...»<sup>13</sup> Сердце у пастыря, как говорил митр. Антоний (Блум), должно быть полное любви, причем любви крестной. По слову Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15,13). Истинный пастырь изо дня в день всю свою жизнь проживает так, что для него полностью исчезает собственное «я», вместо которого главное значение имеет каждый пасомый как личность и вся паства в целом как один организм.<sup>14</sup> Главное для пастыря — это приобретение христианской любви, которая имеет основополагающее значение в пастырском служении и влияет на нравственный облик пастыря. Пастырю жизненно необходимо преодолевать эгоистические стремления и воспитывать в себе сострадательную любовь к людям.

Как преодолевать трудности пастырского служения? Самые первые испытания общественного характера подстерегают пастыря в отношениях с людьми малоцерковными или вообще нерелигиозными. Для проповеди среди неверующих пастырь может поступить так же, как апостол Павел, который в своей речи в ареопаге указал афинянам на жертвенник с надписью «неведомому Богу» и убеждал их в том, что именно этого Бога он им и проповедует (Деян. 17, 22-23). Подобно сему апостолу, пастырь должен находить в окружающем нас мире знаки присутствия Божия и указывать на них неверующим людям. Священник может в человеческих отношениях находить приятные стороны, которые не могут оставить равнодушным даже атеиста, и попытаться показать, что в человеческой любви, в добрых отношениях и в нравственном чувстве есть Божий замысел о человеке. Необходимо говорить о таких вещах в мире, которые не могут быть случайными, тогда возможно указать на Единого Творца, установившего законы природы, и вмешивающегося в жизнь Своего Творения на правах Господина.

У пастыря может слудиться необходимость в преодолении возможных нестроений в семье. Вопрос о семье священника и внутрисемейных отношениях начинается

<sup>10</sup> Иоанн Кронштадтский, *св. прав.* С. 200.

<sup>11</sup> Антоний Сурожский, *митр.* С. 16.

<sup>12</sup> Антоний Сурожский, *митр.* С. 17.

<sup>13</sup> Антоний Сурожский, *митр.* С. 249.

<sup>14</sup> Антоний Сурожский, *митр.* С. 44.

с того момента, когда возникло у молодого мужчины желание стать священником и готовить себя в кандидаты этого высокого звания. Мы имеем в виду, прежде всего, проблему выбора невесты — будущей матушки. Именно «проблему», как писал об этом архим. Киприан (Керн). От правильного выбора своей будущей супруги и ее отношения к желанию жениха стать пастырем зависит вся дальнейшая жизнь священника и его семьи. От семейных отношений зависит настроение пастыря, с которым он идет в храм или на требы, его опытность в житейских делах, с которой он более успешно мог бы помогать людям, от этого зависит в принципе выбор священнического пути. Известны случаи в наше время, когда молодой человек, окончивший духовные школы, будучи женатым и являясь кандидатом в священство, отказывался от принятия сана, потому что его супруга не захотела становиться женой священника — «матушкой». По-житейски понятно, что лучше вовремя отказаться от принятия сана, чем становиться священником без особого желания или с чувством постоянного недовольства со стороны жены, но не является ли это некоторым лукавством, если не сказать «предательством», по отношению к Божьему делу. В связи с этим, вопрос о выборе невесты для кандидата в священство невероятно важен. Также необходимо женатому пастырю и другое предупреждение: «Истинный духовный авторитет мужа зиждется не на внешнем господстве над спутницей жизни, но выявляется в молитвенности сердца, даре рассудительности, умении снисходить к жене в ее немощах, уступать тогда, когда это не вредит делу спасения души».<sup>15</sup>

Искушение излишней «светскостью» в поведении для пастырей было проблемой не только в наше время. Здесь пастырю необходимо установить для себя некоторую меру, которой он может следовать в своем поведении, вращаясь в миру и занимаясь чисто светскими вопросами. Здесь не должно быть крайностей — или впасть в ханжество и стать ретроградом, или же настолько «раскрепостить» себя в миру, что даже забыть о самой цели пастырства. Пастырь одновременно является членом не только церковного, но и государственного общества. Поэтому священнослужитель способен и должен производить в жизни общества благоприятное изменение так же (и даже лучше), как это делают культурные и общественные деятели. С другой стороны, вращаясь в миру, пастыри иногда подвергаются влиянию мирских обычаев и пороков, которые могут внести дисгармонию в пастырскую жизнь. Но мир должен оказывать влияние на жизнь пастыря, а сам священник должен противостоять искушениям мира, врачевать и преображать его, быть для всех примером благочестия.

Чтобы избежать ошибок в жизни и не погрязнуть в мирских попечениях, пусть пастырь вспомнит историю Христанской Церкви, самые лучшие ее времена духовного подъема, и печальные периоды общего нравственного упадка. Внимательно изучающий историю древней Церкви поймет, что нравственное разложение клириков и мирян начинается с нерадения о духовном и попечения о мирских делах. Например, после эпохи гонений, когда Церковь стала свободно совершать свое служение, многие священнослужители увлеклись заигрыванием с светской властью и сами стали «обмирщаться». Пастырство постепенно становилось не призванием, а средством к жизни.<sup>16</sup>

В заключении отметим, что ни одежда, ни место отдыха, ни увлечения пастыря не смогут серьезно нарушить его внутренний мир, если в священнике есть своего рода духовный и нравственный стержень, если он не влечется стихиями современности, не увлекается публичным характером своего служения, но больше заботится о состоянии душевного строя. Служение пастыря должно быть самоотверженным и жертвенным, исполненным любви и милосердия. И пусть пастырский подвиг не покажется трудным и невыполнимым для желающих послужить Богу в священном сане. Господь Сам дает пастырю силы и мудрость для самосовершенствования и помощи людям. Радость же, которую Бог дает усердным пастырям, не сравнима

---

<sup>15</sup> Владимиров А., *прот.* С. 8.

<sup>16</sup> Лебедев А. П. С. 10.

ни с какой земной радостью: «Все блага мира ничто в сравнении с тем наслаждением духовным, которое мы [пастыри] только получаем среди наших пастырских скорбей, в этих радостях нам открываются ощущения жизни райской, которых один миг готов зарабатывать мучениями целой жизни», — сказал митр. Антоний (Храповицкий).<sup>17</sup> Все, что необходимо для пастыря, обретает свою силу только по благословию Господа, поэтому важнейшим моментом личной жизни пастыря, его служения и помощи людям является искренняя, глубокая и дерзновенная молитва. При совершении над ставленником хиротонии, он получает от Бога право на дерзновенную молитву за свою паству. Пастырь не только молится сам, но и научает этому пасомых, они вместе совершают подвиг молитвы, и в этом едином творческом порыве, если он становится для общины реальностью, актуализируется само пастырское служения во всех его проявлениях, о которых говорили многие пасторологи. Вершиной же молитвы на земле является Евхаристия.

Этическая парадигма пастырства сегодня — это любовь к духовному совершенствованию в молитве (как в личном, так и общинном плане неразрывно). Перспектива развития этической парадигмы пастырства заключается в обновлённом восприятии и переживании евхаристической жизни. Именно через личный опыт, переданный прихожанам, и формируется христианская община, как общность переживаний и устремлений реальной, а не воображаемой, жизни во Христе. И эту реальность предложит нам Сам Бог вне наших теоретических конструкций. И новизна такого восприятия с учётом духовного опыта Церкви может дать и пастырям и мирянам живое бытие сердца и разума с Богом и друг с другом.

## Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Письма к пастырям о некоторых недоуменных сторонах пастырского делания. Казань, 1898.
2. *Владимиров А., прот.* Евангельское милосердие в жизни пастыря. М., 2001.
3. *Григорий Двоеслов, свт.* Правило пастырское или о пастырском служении. Киев, 1874.
4. *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
5. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898 (репринт Псково-Печерский монастырь, 1994).
6. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Христианская философия. СПб., 1902. (Репринт: М., 1992).
7. *Киприан (Керн), архим., проф.* Православное пастырское служение. СПб., 2000.
8. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 2006.
9. *Антоний Сурожский, митр.* Пастырство. Минск, 2005.
10. *Новичков В.* Духовный облик и поведение пастыря. Л, 1979.
11. *Ранинский Н., свец.* Пастыреначальник Господь Иисус Христос и его святые апостолы. СПб., 1891.
12. *Санталов П.* Учение апостола Павла о пастырстве. Л., 1962.
13. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Сергиев Посад, 1911. (Репринт: Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших. М., 1995).
14. *Сокольский В., свец.* Евангельский идеал христианского пастыря. Казань, 1904
15. *Феофан Затворник, свт.* Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященного что близ Иерусалима. М., 1891.

---

<sup>17</sup> Антоний (Храповицкий), митр.

А. М. Дёмин

## О СОВРЕМЕННОМ ТОЛКОВАНИИ ДЛИТЕЛЬНОСТИ «ДНЯ ТВОРЕНИЯ»

Несмотря на многовековой опыт толкования Библии, сегодня отдельные её места остаются трудными для понимания. Для людей верующих — являются предметом дискуссий, для неверующих — становятся камнем преткновения. Одно из первых затруднений, с которым сталкивается начинающий читать Писание, связано с рассказом о сотворении мира (Быт. 1). Бог создает Солнце и другие светила только на четвертый день (Быт. 1:16-18), что противоречит привычному человеческому ощущению времени. Возникает вопрос, ставший одним из самых обсуждаемых в библейской науке: сколько длился «день творения»<sup>1</sup>?

В период ранней церкви и в эпоху Вселенских соборов Святые Отцы давали на этот вопрос ответы, которые вполне согласовывались с научными фактами своего времени. Надо отметить, мнения Отцов не всегда совпадали.

В XIX в. в богословскую дискуссию активно включились светские ученые<sup>2</sup>, в их среде все чаще стали звучать слова о противоречии между научными и библейскими фактами. Современная наука оценивает возраст Земли в 4,5 млрд. лет, а возраст Вселенной в 14-18 млрд. лет<sup>3</sup>. Библия описывает творение Вселенной за шесть дней (Быт. 1), и тогда её библейский возраст (и тем более возраст Земли) даже по самым смелым подсчетам не превышает 10 тыс. лет<sup>4</sup>. Явное противоречие?

Ответом на вызов ученых стали новые богословские толкования рассказа о сотворении мира, направленные на «примирение» науки и Библии. Эти толкования появились в среде западных богословов и сегодня в России малоизвестны. Тем не менее, диалог с наукой заслуживает самого пристального внимания, поскольку именно к ней все чаще прислушивается современный человек.

Цель нашего исследования: провести анализ и классифицировать современные и святоотеческие богословские представления о длительности «дня творения».

Предпосылки к различному толкованию скрываются в языке. Словарь Ожегова дает 5 лексических значений слова «день»<sup>5</sup>: 1) часть суток от восхода до захода Солнца; 2) сутки; 3) промежуток времени в пределах суток, занятый или характеризующийся чем-нибудь (например, рабочий день); 4) календарное число месяца, посвященное какому-нибудь событию, связанное с чем-нибудь (например, День Победы); 5) время, период (полярный день)). В библейском рассказе о сотворении мира для обозначения «дня творения» используется слово «йом» (евр. יוֹם). В Ветхом Завете это слово встречается более 2000 раз<sup>6</sup>. Используется оно великим множеством способов и не только буквальном смысле, например, «день Господень» (евр. יְהוָה יוֹם) (Иоииль 1:15, Ам. 5:18), «день печали» (евр. יוֹם צָרָה) (Пс. 19:2), «день гнева» (евр. יוֹם אַפַּי יוֹם) (Иов 20:28). В Новом Завете у апостола Петра мы видим прямое указание на то, что в Божественном Откровении длительность «дня» лежит за пределами нашего понимания: «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3:8).

Антон Михайлович Дёмин — кандидат технических наук доцент кафедры «Математика и моделирование» Петербургского университета путей сообщения императора Александра I.

<sup>1</sup> Скобелев М. А. С. 16.

<sup>2</sup> Smith E. J. P. 54.

<sup>3</sup> Dalrymple G. V. P. 2.

<sup>4</sup> Ibid. P. 13.

<sup>5</sup> Ожегов С. И. С. 143.

<sup>6</sup> Большой библейский словарь. С. 345.

**Источники.** В доступной на русском языке литературе вопрос о длительности «дня творения» поднимается в трудах многих святых отцов: свт. Василия Великого («Беседы на Шестоднев»), блж. Августина («О граде Божиим»), прп. Ефрема Сирина («Толкование на книгу Бытие») и др. В то же время с современной западной богословской мыслью по данному вопросу русскоязычный читатель практически не знаком. Ряд зарубежных авторов (Poynthress V. S., Thompson B., Smith J. E. и др.) в своих работах делают краткий обзор и анализ существующих гипотез о длительности «дня творения». Работа Дж. Смита «Пятикнижие», содержащая небольшой раздел, посвященный «дням творения», в 2009 году была переведена на русский язык<sup>7</sup>.

**Классификация.** Для классификации имеющихся толкований был использован инструмент теории принятия решений – принцип МЕСЕ<sup>8</sup>. Для полного описания проблемы строится логическое дерево, на каждом уровне которого расположены взаимно исключающие (Mutually Exclusive) и совместно исчерпывающие (Collectively Exhaustive) варианты ответов на вспомогательные вопросы.



Рис. 1. Логическое дерево

В блоках А, Б, В и Г учитываются все возможные варианты толкования длительности «дня творения» как существующие сегодня, так и те, что могут появиться в будущем.

**Святые отцы.** *Свт. Василий Великий* (329–379) касается толкования длительности «дней творения» в своих «Беседах на Шестоднев». Первый «день творения» он выделяет особо. «Потому Моисей главу времени назвал не первым, но единым днем, чтобы день сей по самому наименованию имел сродство с веком. И он, как обнаруживающий в себе признак одиночества и несообщимости с чем-либо другим, в собственном смысле и прилично наименован единым»<sup>9</sup>. В другом месте свт. Василий Великий также указывает, что первый день «произведен особенно и не включен в один разряд с другими днями»<sup>10</sup>. Можно предположить, что первый день имеет, в том числе, и длительность отличную от других дней.

Прямого ответа на вопрос о длительности последующих «дней творения» мы также не находим. Тем не менее, есть основания считать, что длились они по двадцать

<sup>7</sup> Смит Дж. Е. 480 с.

<sup>8</sup> Flynn D. P. 1-10, 1-11.

<sup>9</sup> Василий Великий. С. 235.

<sup>10</sup> Там же. С. 236.



четыре часа. «День и ночь созданы однажды, но с тех пор и доныне не престают попеременно следовать друг за другом и делить время на равные части»<sup>11</sup>.

**Блж. Августин** (354–430) также неоднократно касался вопроса сотворения мира. В произведении «О граде Божием» мы находим следующие строки, касающиеся «дней творения»: «Какого рода эти дни — представить нам или крайне трудно, или даже совсем невозможно, а тем более невозможно об этом говорить. Мы видим, что обыкновенные дни имеют вечер вследствие захода солнца, а утро — вследствие восхода солнца; но из этих дней три первые прошли без солнца, о сотворении которого говорится в четвертый день»<sup>12</sup>. Длительность «дня творения», свет, созданный Богом в первый день, вечер и утро «дней творения», — все это «не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны этому верить без колебания»<sup>13</sup>.

**Прп. Ефрем Сирин** (306–373) и многие другие богословы настаивали на буквальном понимании «дня творения» как суток. В «Толковании на Книгу Бытие» он пишет: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, то сотворено в одно мгновение, а также будто бы в описании сем представлены одни наименования, или ничего не означающие, или означающие нечто иное»<sup>14</sup>.

Святые отцы, рассуждая о «дне творения» придерживались двух позиций, ставших традиционными<sup>15</sup>. Первые, как блж. Августин и свт. Василий Великий, воздерживались от уточнения длительности «дня творения» (Рис. 1, (А)), другие, как прп. Ефрем Сирин, говорили о буквальном понимании «дня творения» как суток (Рис. 1, (В)).

**Современные богословы.** Рассмотрим 10 наиболее известных «теорий» о длительности «дней творения», распределив их согласно предложенной ранее классификации. Отметим, что ни одна из «теорий» не имеет безупречной аргументации, а значит все они — не более чем предположения или гипотезы.

**(А) Длительность «дня творения» определить невозможно.** Такой вывод защищают следующие «теории»: структурная теория, теория аналогичных дней, чисто религиозная теория.

1) *Структурная теория*<sup>16,17</sup> (англ. the frame work theory, the frame work hypothesis) объясняет использование термина «день» литературным приемом. Автор книги Бытие просто стремился изложить материал тематически. Описанная в Библии последовательность «дней» ничего не говорит о реальной последовательности событий.

Гипотезу эту предложил голландский ученый Arie Noordtziј в 1924 году в своей работе «Божие Слово и свидетельство веков» (голл. «Gods woord en der eeuwengetuigenis het Oude Testament in het licht der Oosterscheopgravingen»). В своё время его идея была весьма популярна.

2) *Теория аналогичных дней*<sup>18</sup> (англ. the analogical-day theory) считает, что «дни творения» — это «рабочие дни» Бога. Их количество указывает на то, что столько же рабочих дней должно быть и у человека. Длительности рабочего дня Бога и человека не сопоставимы.

3) *Религиозная теория*<sup>19</sup> (англ. the religion-only theory) полагает, что цель первой главы книги Бытие — дать отвлеченное религиозное представление о Боге, не входящее в конфликт с современной наукой. Религия отвечает на вопросы «кто?»

<sup>11</sup> Там же. С. 247.

<sup>12</sup> Августин, блж. С. 471.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Ефрем Сирин. С. 185.

<sup>15</sup> Ясиницкий Г. И. С. 160.

<sup>16</sup> Poythress V.S., 2006. P. 143.

<sup>17</sup> Thompson B.P. 303.

<sup>18</sup> Poythress V.S., 2006. P. 131.

<sup>19</sup> Poythress V.S., 2013. P. 10.

и «почему?»), наука на вопрос «как?». Поскольку Библия и наука отвечают на разные типы вопросов, кажущийся конфликт возникает из-за непонимания цели первой главы книги Бытие.

(Б) «**День творения**» длился от 0 до 24 часов. «Теорий», утверждающих, что «день творения» был короче обычно дня и, в предельном случае, что события шести дней произошли мгновенно, нами пока не обнаружено. Теоретически они могут появиться.

(В) «**День творения**» длился 24 часа. Здесь под «днем» понимаются обычные сутки, длительность которых приблизительно равна 24 часам. К выводу, что «день творения» длился сутки, приходит большинство из рассмотренных нами теорий: теория астрономических дней, теория творческих вмешательств, теория разрыва, теория местного творения, теория прерывистого дня, теория зрелого творения и теория дня откровения.

4) *Теория астрономических дней*<sup>20, 21</sup> (англ. the ordinary day view или the twenty-four-hour day theory) считает, что «день творения» — обычные сутки, само творение совершалось в светлое время суток от восхода до заката (Рис. 2). В этом случае библейский возраст Земли — не более 10 тыс. лет, что противоречит современным научным данным.

Отметим, что подобное толкование достаточно древнее, его мы находим уже у некоторых святых отцов, например у прп. Ефрема Сирина.

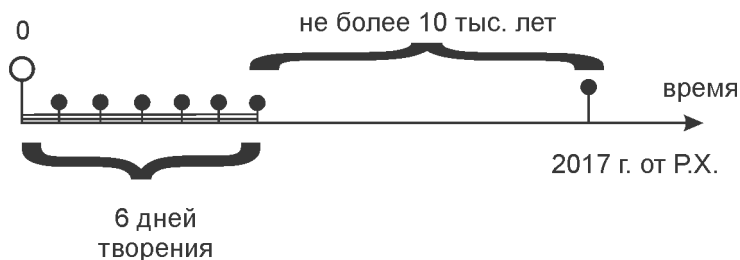


Рис. 2. Иллюстрация теории астрономических дней

5) *Теория творческих вмешательств*<sup>22</sup> (англ. the creative intervention view) предполагает, что в процессе сотворения были определены моменты, когда Творец проявлял себя. Вмешательства Бога длились в течение обычного дня, но между вмешательствами могли проходить тысячелетия (Рис. 3). В этом случае библейский возраст Земли вполне согласуется с научным.

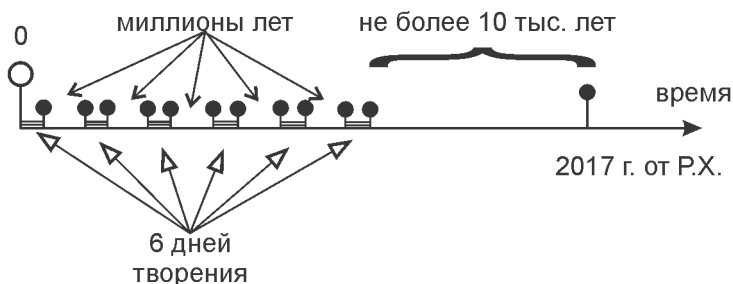


Рис. 3. Иллюстрация теории творческого вмешательства

<sup>20</sup> Thompson, B. P. 192.

<sup>21</sup> Smith J. E. P. 52.

<sup>22</sup> Ibid.

6) *Теория разрыва*<sup>23</sup> (англ. the gap theory или the ruin-reconstruction theory) полагает, что промежуток времени, описанный в Быт. 1:1-2 может занимать миллионы лет. Начиная с Быт. 1:3. «дни творения» — обычные сутки (Рис. 4). Эту «теорию» предложил в 1804 году молодой шотландский пастор Thomas Chalmers (1780–1847). С начала XX в. «теория» разрыва считается классической, хотя и имеет множество пробелов. В этом случае библейский возраст Земли также согласуется с научным.

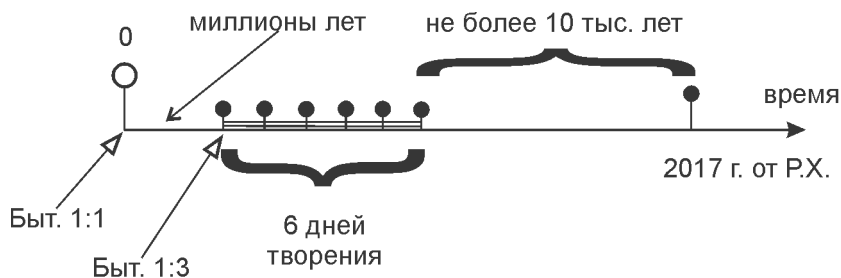


Рис. 4. Иллюстрация теории разрыва

7) *Теория прерывистого дня*<sup>24</sup> (англ. the intermittent-day theory): «дни творения» — это двадцати-четырёх часовые дни, отделяющие друг от друга различные этапы творения. Между днями существуют промежутки, в которые преимущественно Бог и творил (Рис. 5). Библейский возраст Земли по этой «теории» сопоставим с научным.

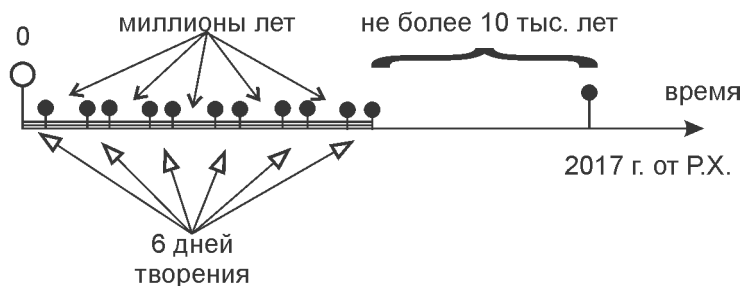


Рис. 5. Иллюстрация теории прерывистого дня

8) *Теория зрелого творения*<sup>25</sup> (англ. the mature-creation theory) предлагает считать, что земля была создана в возрасте нескольких миллиардов лет (возможно около 4.5 млрд. лет), то есть уже зрелой. Подобно тому, как Адам был сотворен не младенцем, а уже зрелым мужчиной. Тогда «дни творения» вполне могли быть обычными днями (Рис. 6). Библейский возраст Земли по этой «теории» согласуется с научным.

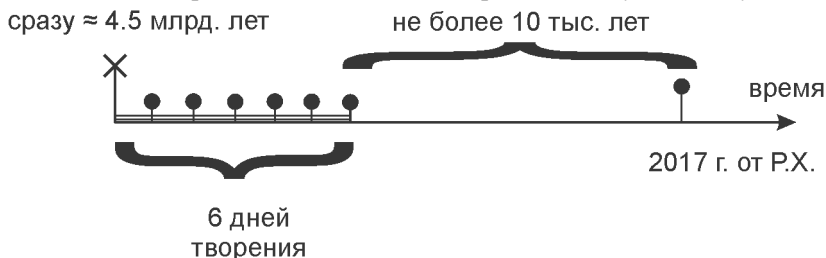


Рис. 6. Иллюстрация теории зрелого творения

<sup>23</sup> Batten D.P. 54.

<sup>24</sup> Poythress V.S., 2013. P. 16.

<sup>25</sup> Poythress V.S., 2006. P. 82.

9) *Теория дня откровения*<sup>26</sup> (англ. The revelatory day theory) называет «дни творения» обычными днями, но... проведенными Моисеем на горе Синай, в течение которых Бог рассказывал ему о сотворении мира.

(Г) «*День творения*» *длился более 24 часов*. Эту версию поддерживает весьма популярная «теория»:

10) *Теория дня длиною в век*<sup>27</sup> (англ. The day-age theory). Согласно ей «день» — длительный период времени, значительно превосходящий сутки. «Теория» использует переносное значение слова «день» — период времени.

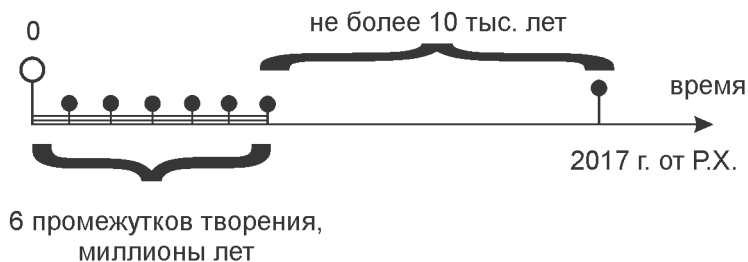


Рис. 7. Иллюстрация теории дня длиною в век

Эта теория рождается в XIX в. в стенах Йельского университета. Её сторонниками были такие видные ученые как Benjamin Silliman (1779-1864); James Dwight Dana<sup>28</sup> (1813-1895) — американский геолог, минералог и зоолог, «американский Дарвин», первый заокеанский геолог, избранный в состав Императорской Санкт-Петербургской академии наук (член-корреспондент с 1858); Arnold Guyot (1807-1884), сэр John William Dawson (1820-1899). Библейский возраст Земли по этой «теории» сопоставим с научным.

**Заключение.** В работе были рассмотрены основные положения малоизвестных в России «теорий» западных богословов о длительности «дня творения». Многие из них «примиряют» науку и богословие в вопросе определения возраста Земли. Также была предложена классификация существующих «теорий», и было показано, что любая из вновь появившихся «теорий» также найдет место в этой классификации.

Вопрос о продолжительности «дня творения» остается открытым, и вряд ли когда-то найдется точный ответ на него. В то же время вопрос этот не может игнорироваться, и в свете открытий современной науки должен получать взвешенное объяснение. Особенно это важно, на наш взгляд, для миссионерской работы, поскольку от принятия подобных деталей читающим Священное Писание, зависит его доверие дальнейшему повествованию. В этой связи, толкования святых отцов вполне могут развиваться современными богословами, не выходя за рамки Священного Писания и Священного Предания. Ведь главное, чтобы толкование принесло пользу душе читающего и укрепило его усердие и рвение в христианской жизни.

<sup>26</sup> Poythress V.S., 2013. P. 7.

<sup>27</sup> Smith J.E. P. 52.

<sup>28</sup> Иностранцы члены Российской академии. С. 109.

## Источники и литература

1. *Августин, блаж.* Творения. Т. 3: О граде Божием, книги I-XIII. СПб.: Алетейя, 1998.
2. Большой библейский словарь / под ред. Ф. У. Камфорты и Э. У. Элзуэлла. СПб.: Библия для всех, 2005.
3. *Василий Великий, свят.* Творения: Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008.
4. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
5. Иностранные члены Российской академии наук XVIII-XXI вв.: Геология и горные науки / И. Г. Малахова, З. А. Бессуднова, Г. П. Хомизури, Е. Л. Минина. М.: ГЦ РАН, 2012.
6. *Скобелев М. А.* Библейское Откровение о творении мира – Шестоднев: жанр, экзегеза, богословие // Сретенский сборник. 2013. Вып. 4. С. 9-46.
7. *Смит Дж. Е.* Пятикнижие / перев. с англ. М.: Духовная Академия Апостола Павла; Н. Новгород: Агапе, 2009.
8. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка / под ред. Н. Ю. Шведовой. М.: Русский язык, 1984.
9. *Ясиницкий Г. И.* Апологетика Библии. Харбин: Посох, 1937.
10. The Creation Answers Book / Don Batten, David Catchpoole, Jonathan Sarfati, Carl Wieland. Creation Book Publishers, 2009.
11. *Dalrymple G. B.* The Age of the Earth. Stanford: Stanford University Press, 1991.
12. Fundamental accounting / D. Flynn, C. Koornhof. Cape Town: Juta, 2016.
13. *Poythress, V. S.* Christian Interpretations of Genesis 1. Philadelphia: P&R Publishing and Westminster Seminary Press, LLC, 2013.
14. *Poythress, V. S.* Redeeming Science: A God-Centered Approach. Wheaton: Crossway Books, 2006.
15. *Smith, J. E.* The Pentateuch. Joplin: College Press Publishing Company, 2006.
16. *Thompson, B.* Creation Compromises. Montgomery: Apologetic Press, 2000.

*Л. Ф. Шеховцова*

## ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ

Сегодня проблема сознания привлекает внимание не только ученых, философов, но и широкой общественности. В психологической литературе сознание описывается как феномен: сознание это когда Я делает свой внутренний мир предметом рассмотрения. Это акт рефлексии — разрыва, выхода человека из полной поглощенности непосредственным процессом жизни<sup>1</sup>. Сознание в таком случае перестает быть чем-то спонтанным, непосредственным функционированием.

Главным свойством сознания является его субъективная очевидность, ясность содержания психики открытая только самому субъекту и ненаблюдаемая «объективно» никаким любым способом. «Все очевидное в сознании вернее того, что существует в нем как будто под покрывалом — обоюдно, загадочно»<sup>2</sup>, — говорил профессор В. Н. Карпов, заведующий кафедрой философии и психологии СПбДА в середине XIX в., который, по словам А. А. Шевцова<sup>3</sup>, в анализе проблемы сознания опережал свое время и был первым экзистенциалистом. Но если отойти от очевидности и попытаться дать, как это и положено в науке, определение сознания, то становится все совершенно непонятно.

Определение термина «сознание» обусловлено многими сложностями, прежде всего непониманием природы этого феномена, поэтому общепринятого определения его в науке нет, а в многочисленной и разнообразной литературе сознание чаще всего связывают с познанием. После рефлексии о том, что написание слова «сознание» через дефис — «СО-знание» — побуждает многих исследователей говорить о связи его со знанием, то есть, осознавать — это значит быть «рядом» с знанием, опытом, который субъект воспринимает в данный момент времени; многие исследователи сознания<sup>4</sup> начинают говорить: «Что такое сознание, науке совершенно непонятно» и предпочитают констатировать: «это — ТАЙНА». Шопенгауэр в XIX веке назвал сознание «загвоздкой Вселенной», «слепым пятном» в остальных разделах человеческого знания. Исследования сознания нацелены скорее на то, чтобы «избавиться от сознания», — замечал Мамардашвили<sup>5</sup> в конце XX в. Основной вектор интерпретаций сознания заключается в том, чтобы свести его либо к физиологическим предпосылкам, либо к другим объективным формам<sup>6</sup>.

Сознание является предметом многих наук: нейрофизиологии, нейронауки, психиатрии, компьютерных технологий, когнитивной психологии, а также философии. В естественных науках сознание соотносится с мозгом, а в философии и богословии рассматривается как проблема взаимодействия материи и духа. В западной философии редукционистский подход к проблеме сознания сочетается у некоторых философов с приверженностью к материализму: физикалистский редукционизм утверждает, что сознания нет, а есть лишь нейрофизиологические процессы. Для стандартного материалистического подхода к проблеме сознания характерно признание тождества

---

*Лариса Филипповна Шеховцова* — доктор психологических наук, профессор кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Слободчиков В. И., Исаев Е. И.

<sup>2</sup> Карпов В. Н.

<sup>3</sup> Шевцов А. А.

<sup>4</sup> Аллахвердов В. М. Сознание как парадокс; Черниговская Т. В.

<sup>5</sup> Мамардашвили М.

<sup>6</sup> Гаспарян Д.

между психическим и физическим, пишет Дж. Марголис<sup>7</sup>. Всякое психическое состояние и соответствующее ему нейронное состояние есть что-то единое. Одной из форм материализма, которую противопоставляет «научному материализму», Марголис называет «эмерджентский материализм», являющийся «онтическим монизмом». Суть его в том, что духовные явления и явления культуры — эмерджентные свойства — присущи высоко развитым материальным системам как целостные образования. Эти свойства образуются как особое качество по отношению к свойствам элементов той целостной системы, к которой они приписаны. Но если это справедливо по отношению к объектам культуры — они в любом случае физические объекты, то можно ли это утверждать по отношению к духовным, психическим явлениям? Ведь мозг и сознание различны по своей природе!

Один из последних современных представителей материалистического взгляда на природу сознания, Дж. Сёрл<sup>8</sup>, развивает новую теорию материализма — теорию тождества: ментальные состояния тождественны состояниям мозга и центральной нервной системы. Сознание полностью обуславливается поведением биологических феноменов более низкого уровня, его в принципе возможно искусственно создавать путем дублирования каузальных способностей мозга. Сознание, т. о., есть эмерджентное свойство системы нейронов, как твердость и жидкость — эмерджентные свойства молекул. Вызывает удивление такой грубый редукционизм, ведь даже советские философы говорили, что психика и сознание — формы реального бытия, но не формы материи, т. к. материя объективная реальность, существующая независимо от сознания, а сознание-форма субъективного бытия, опосредованного, отраженного<sup>9</sup>.

Современные специалисты предлагают уже 2 понятия сознания — компьютерное и феноменологическое. Понятно, что носителем феноменологического сознания является субъект, а КТО — компьютерного сознания? Есть ли оно? Гомункулосом компьютера является пользователь.<sup>10</sup>

Разговор о возможности переноса сознания с одного носителя (мозга человека) на другие (компьютеры) тоже представляет редукцию. Но решение задачи компьютером не сопровождается субъективным опытом, следовательно, психические состояния ДОПОЛНИТЕЛЬНЫ к функциональным операциям мозга и не могут отождествляться с ними в онтологическом плане.

Мамардашвили не разделяет редукционистские стратегии понимания природы сознания. Следовательно, восприятие — это что-то иное, чем физические процессы — природа их различна<sup>11</sup>. Экклз и Робинсон, нейрофизиологи с мировым именем, посвятившие жизнь исследованию мозга, писали, что сознание обеспечивается не нейронными механизмами неокортекса, а самосознающим разумом, имеющим духовную природу<sup>12</sup>. Философы называют сознание духовной жизнью, которая должна быть объяснена из нее самой, а НЕ из функции нейронных сетей. Предлагается аналогия с изображением на экране телевизора — изображение не генерируется самим телевизором. Эта аналогия побуждает высказать гипотезу о мозге как приемнике некоего «потока сознания». Такую гипотезу высказал еще арх. Борис (Плотников)<sup>13</sup>, ректор Киевской Духовной Академии в 1914 г.

Психолог Джеймс говорил, что сознание — поток, содержание сознания постоянно изменяется, сознание безлично, мы говорим: думается, чувствуется.<sup>14</sup> В. М. Аллахвердов<sup>15</sup>, много лет занимающийся экспериментальным исследованием сознания

---

<sup>7</sup> Марголис Дж.

<sup>8</sup> Сёрл Дж.

<sup>9</sup> Тугаринов В. П.

<sup>10</sup> Серл Дж.

<sup>11</sup> Мамардашвили М.

<sup>12</sup> Вальверде К.

<sup>13</sup> Борис (Плотников), арх.

<sup>14</sup> Джеймс В.

<sup>15</sup> Аллахвердов В. М. Сознание как парадокс.

в естественнонаучной парадигме, также подчеркивает — сам акт думания происходит независимо от нашего желания. Человек не может думать иначе, чем ему думается. Нет никаких самоочевидных оснований именно себе приписывать в качестве заслуги собственные мысли. Хоть человек и не знает, откуда пришли к нему его мысли, они в силу самоочевидности остаются для него достоверной вещью. Мы не умеем осознавать созданные мысли — это **НЕНАБЛЮДАЕМЫЙ ПРОЦЕСС**, она дается нам в готовом виде.

Естественен вопрос: **ОТКУДА** этот поток? Где его источник?

В XX веке сознание становится одной из самых актуальных тем в философии. Философы пытаются создать особую онтологию человеческого сознания и субъективности. Сознание берется в непосредственной слитности с «жизненной реальностью» как вид бытия, как некая спонтанная самопроизвольная сила.

«Ибо что такое сознание, рассматриваемое само по себе, психологически? — восклицал В. Н. Карпов еще в 1840 г., — сила без действия, бытие без жизни, чистая потенция субъекта. В человеке оно таким не бывает: в нем невозможно ни сознание без сознаваемого, ни сознаваемое без сознания; эти элементы, не соединяясь взаимно, не существуют для человека»<sup>16</sup>.

Современный психолог А. Ю. Агафонов обращает внимание на то, что попытки определить психические структуры или функции этих структур без учета исходного материала, который выступает содержанием психического опыта, оказались бесперспективными<sup>17</sup>. То есть наблюдается слитность, «сращенность» функции с ее результатом (неслиянность-нераздельность) акта сознания и содержания сознания.

М. Мамардашвили вводит понятие «**перформативности сознания**» и показывает, что описание сознания совпадает с тем, что описываемое «*что*» является также и «*как*». Перформативные высказывания: «клянусь», «обещаю» — это высказывания, которыми мы действуем<sup>18</sup>.

Вспомним Божественное «Сотворим человека» — Мысль Бога есть уже Его Действие: «Сотворим» — и человек уже есть! У Бога нет «зазора» между «говорю» и «делаю». Он «хочет, говорит и делает» одновременно. У падшего человека только некоторые акты сознания имеют перформативную природу.

Содержание сознания неособоимо от актов сознания, вследствие реализации которых это содержание явлено, подчеркивает В. М. Аллахвердов<sup>19</sup>. Содержание сознания, а точнее психики, не всегда осознается, но это неосознаваемое содержание (т. н. предсознание) делает возможным эффект осознания, т. е. содержание становится осознанным в результате неких актов, которые делают МНЕ сопричастным некое знание. Например, механизм принятия решения, как и другие функциональные механизмы сознания — внимание, сличение объектов при восприятии — самим сознанием не осознаются. Мышление носит бессубъектный характер, говорит Мамардашвили<sup>20</sup>, как и ранее упоминаемые психологи: задачи решаются, стихи вспоминаются, понимание приходит. Когда мы мыслим, у нашего опыта мышления нет свидетелей, но когда свидетель появляется, мышление прекращается. Поэтому, делает Мамардашвили парадоксальный вывод, сознание есть глубоко бессознательный процесс. Свообразие сознания состоит в том, что при попытке его описания мы ликвидируем условия его существования — вносим неконтролируемое возмущение в протекающий процесс. Мы не видим свое тело целиком, потому что глаза принадлежат самому телу. Уровень рефлексии и дорефлексивное мышление не прозрачны для взаимопроникновения, рефлексия не нейтральный, но активный процесс, который при своем вторжении меняет сознание: происходит взаимное торможение рефлексивного и нереплексивного опыта сознания (как у сороконожки, которая не знает, с какой ножки начинает ходьбу). Это то же, что речь и грамматика.

<sup>16</sup> Карпов В. Н. С. 60.

<sup>17</sup> Агафонов А. Ю.

<sup>18</sup> Мамардашвили М., Пятигорский А. М.

<sup>19</sup> Аллахвердов В. М. Методологическое путешествие.

<sup>20</sup> Мамардашвили М., Пятигорский А. М.



Сознание как эмпирическое явление, исследуемое в многочисленных экспериментах, не имеет научного обоснования и объяснения — к такому выводу приходит ученый-позитивист В. М. Аллахвердов<sup>21</sup>. Вот пример, который служит основанием для такого вывода: испытуемому внушается, что он «не видит» среди других демонстрируемых определенную карточку с заданным математическим вычислением. Чтобы «принять решение» о невосприятии, испытуемый должен за миллисекунды узнать демонстрируемую карточку, прочитать математическую формулу, провести вычисление, полученный ответ сравнить с заданным и далее принять решение НЕ вводить информацию о данной карте в сознание.

Таким же непонятным является и сам процесс понимания. Понимание протекает по внутренним законам и человек скорее выступает не субъектом, но объектом мысли. Кто мыслит во мне? Сама мысль! Но не Я сам! Я узнает о своей мысли, когда она уже случилась, Я не может заказать свою мысль!<sup>22</sup> По мнению Юма, Я есть такое состояние сознания, которое мыслит все, кроме самого себя. Сказать — «я возник в идее» — корrekтнее с точки зрения философии, чем — «у меня родилась идея», так как в первом случае Я оказывается внутри структур сознания, а не наоборот.

Мамардашвили тоже пишет о сознании как феномене — чтобы осознать сознание, его надо приостановить<sup>23</sup>. Когда сознание становится познанием, то на это время оно перестает быть сознанием. Мамардашвили предлагает строить метатеорию сознания — теорию понимания. И при таком подходе описание совпадает с тем, что описывается — «что» является также и «как».

Философия сознания, пишет ученица Мамардашвили Гаспарян, есть для Мамардашвили философия, балансирующая на грани невыразимого, попытка описания неопиcуемого, «невозможная возможность»<sup>24</sup>. Мамардашвили говорил о загадочности происхождения человеческого сознания. В мире нет естественных причин для того, чтобы человек был наделен сознанием — чтобы понять, что есть сознание, необходимо выйти за пределы самого сознания, а также понять, что им не является. Мамардашвили выступает против способа исследования сознания как объекта. Сознание тождественно субъекту, оно есть его «наиближайшее» и потому от него нельзя отделиться. Даже произнося слово «со-знание», приходится неявно помещать его в субъект-предикатную форму<sup>25</sup>. К чему бы редуccionисты не сводили сознание, все равно приходят к сознанию. Это похоже на человека, пытающегося наступить на свою тень.

В разной литературе можно встретить сравнение сознания **со светом**.

Д. Гаспарян вспоминает миф Платона о пещере, где мы встречаемся с непрямым, но косвенным, по ее мнению, определением сознания — уподоблением его свету. Также делает современный философ Д. Чалмерс<sup>26</sup>. Сознание, позволяющее видеть вещи, но не могущее быть увиденным напрямую, оказывается всегда на шаг позади.

Сознание есть свет, писал и В. Н. Карпов: «Из понятия о сознании как свете, озаряющем все, чем проявляется душа, нельзя вывести того, чем может и должна она проявляться... Сознание... есть начало не доказательное, а только указательное, озаряя тайники человеческого духа, оно этим самым как бы указывает в них на готовые уже явления и предшествует внутреннему опыту в его наблюдениях...»<sup>27</sup>.

У Мамардашвили тоже есть метафора «сознания-света» и она не случайна, а глубоко символична, пишет Гаспарян<sup>28</sup>. Сознание — трансцендентальное условие возможности осмысленного пребывания в мире, говорит Мамардашвили. Сознание

<sup>21</sup> Аллахвердов В. М. Сознание как парадокс.

<sup>22</sup> Гаспарян Д. С. 140.

<sup>23</sup> Мамардашвили М.

<sup>24</sup> Гаспарян Д.

<sup>25</sup> Гаспарян Д.

<sup>26</sup> Чалмерс Д.

<sup>27</sup> Карпов В. Н. С. 196.

<sup>28</sup> Гаспарян Д.

делает явным весь мир, само оставаясь неявным. Само сознание лежит за пределами человека и ему не принадлежит<sup>29</sup>.

Если даже ученые-естественники признают, что сознание из самого сознания не выводимо, не объяснимо, что объяснения феномена сознания следует искать за пределами осознаваемого опыта, то есть основания полагать, что источником сознания является духовная реальность. Духовность есть свет -высказывали свои догадки многие святые отцы и богословы.

По христианскому учению о человеке природа его представляет тримерию «тела-души-духа». Если сознание не психический, душевный феномен и источник его следует искать за пределами душевого опыта, то тогда можно отождествить сознание только с компонентом «духа» человека.

**В религиозно-философской литературе** неоднократно встречается осмысление феномена сознания как проявления духа. «Дух» с «сознанием» отождествляли такие религиозные философы и богословы как еп. Михаил (Грибановский)<sup>30</sup>, прот. Василий Зеньковский<sup>31</sup>, С. Л. Франк<sup>32</sup>, Л. П. Карсавин, который определял человека как самосознающее себя бытие<sup>33</sup>.

Для сознания нет причин в природе, оно из природы невыводимо, писал еп. Михаил (Грибановский). Сознание обнаруживается в природе как «искусственное» образование, вывести его из внешнего окружения или обнаружить вне себя невозможно, оно — ВОПРОТИВ природе и наукой неуловимо.

В заключение хочется привести мысль В. И. Слободчикова и Е. И. Исаева, обобщивших состояние проблемы сознания в психологии: «Проблема содержания, механизмов и структур человеческого сознания до сегодняшнего дня остается одной из принципиально важных и наиболее сложных. В психологии пока не только отсутствует феноменология и теория сознания, но и мало достаточно обоснованных гипотез об источниках и природе Я»<sup>34</sup>. Нам представляется, что только интеграция знаний психологии, нейрофизиологии философии и богословия может «пролить свет» на проблему сознания.

## Источники и литература

1. Агафонов А. Ю. Феномен сознания в когнитивной деятельности Доктдисс. СПб., 2006.
2. Аллахвердов В. М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб., 2003.
3. Аллахвердов В. М. Сознание как парадокс. СПб., 2000.
4. Борис (Плотников), арх. О невозможности чисто физиологического объяснения душевной жизни человека. Харьков, 1890.
5. Вальверде К. Философская антропология. М., 2000.
6. Гаспарян Д. Философия сознания Мераба Мамардашвили. М., 2013.
7. Джеймс В. Психология. М., 1991.
8. Зеньковский В. прот. Об Образе Божьем в человеке // Православная мысль. 1930. Вып. 2.
9. Карпов В. Н. Избранное. Введение в философию. СПб., 2004.
10. Карсавин Л. О личности. Т. 1. М., 1992.
11. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990.
12. Мамардашвили М., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 2009.

<sup>29</sup> Гаспарян Д.

<sup>30</sup> Михаил (Грибановский), еп.

<sup>31</sup> Зеньковский В. прот.

<sup>32</sup> Франк С. Л.

<sup>33</sup> Карсавин Л.

<sup>34</sup> Слободчиков В. И., Исаев Е. И. С. 178.

13. *Марголис Дж.* Личность и сознание. М., 1986.
14. *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
15. Разумное поведение и язык / сост. Черниговская Т. В. М., 2008.
16. *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002.
17. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Психология человека. М., 1995.
18. *Тугаринов В. П.* Философия сознания. М.: Мысль, 1971.
19. *Франк С. Л.* Реальность и человек. Париж: Имка-Пресс, 1926.
20. *Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013.
21. *Шевцов А. А.* О сознании // Роща Академии. 2011.

К. В. Кузнецова

## УЧЕНИЕ СВ. ПРАВ. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО О ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В ЕГО СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТЕ В СРАВНЕНИИ С ТЕНДЕНЦИЯМИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

Образ тела, предназначение тела является одной из важных составляющих личности в её богословско-антропологическом осмыслении. Под «образом тела» следует понимать «субъективное восприятие человеком своего тела, в том числе его внешности, с другой стороны, некий идеальный образ тела, который формируется в результате сравнения и идентификации своего тела с телами других и идеала»<sup>1</sup>. Целью нашего исследования является сопоставление богословского представления о предназначении тела по учению св. прав. Иоанна Кронштадтского с основными представлениями о теле в современной культуре и отношением к нему в среде молодёжи.

Само слово «телесность» появилось в словарях русского языка в первой половине XX века — у крупнейшего русско-польского лингвиста И. А. Бодуэна де Куртенэ. Изначально в «Толковом словаре великорусского языка» В. И. Даля не было главы «тело», была лишь глава с названием «плоть»: «тело животного и человека; все вещество, из коего состоит животное тело, вещественная половина человека, покидаемая при отрешении духа...»<sup>2</sup>. Современная наука обращается к исследованию понятия «телесности» с разных точек зрения: естественно-научное знание изучает тело как биологический феномен; культурологическое знание рассматривает ценностное значение феномена телесности; также тело рассматривается в социальном и культурном контексте с точки зрения феноменологии и социально-философской антропологии. Обратимся к рассмотрению и выявлению наиболее общих тенденций в отношении к телу и смысловом наполнении понятия «телесность» в современной культуре.

Прилагательное «телесный» часто связывают с понятиями материального, противоположного духовному. Так, доктор философских наук И. М. Быховская в настоящее время противопоставляет «человека телесного» и «человека духовного»<sup>3</sup>. Все чаще телесно-физические качества человека, по мнению исследователя Н. А. Бугуевой, «работают» без связи с нравственными, интеллектуальными, эстетическими основаниями деятельности<sup>4</sup>. Тому подтверждением служит модное сегодня культивирование тела: здоровый образ жизни, смена пола, модели тела и красоты, спорт. Достижения медицины в практике клонирования и эвтаназии являются неотъемлемой чертой современности и подтверждают интерес к детальному изучению «материи тела».

В противовес этим тенденциям об аксиологической стороне феномена тела писал специалист истории культуры отечественной науки М. М. Бахтин: «Изучение культуры необходимо должно включать анализ проблемы тела как ценности, проблемы, которая строго ограничивается от естественно-научной точки зрения»<sup>5</sup>. Важную составляющую в изучении тела занимает социальный контекст телесности. Отечественный философ А. Ф. Лосев утверждал, что человеческое тело подвержено социальной

Кира Владимировна Кузнецова — магистр теологии РХГА, магистр педагогики РГПУ им. Герцена.

<sup>1</sup> Стребкова Ю. А.

<sup>2</sup> Даль В. И. С. 484.

<sup>3</sup> Быховская И. М. С. 59.

<sup>4</sup> Бугуева Н. А. С. 71.

<sup>5</sup> Бахтин М. М. С. 44.

жизни. По В. Л. Круткину, тело, прошедшее социализацию, перестает быть просто физическим, о нем уже нужно говорить как о социальной телесности<sup>6</sup>.

В западной философии XX века свое осмысление тела и телесности. Экзистенциальные основы этого периода в корне меняют сложившуюся систему мироздания, в которой человек был «включен» в мир, а мир — в человека. Мир, превращаясь в картину, проекцию мира, постав, становится пассивным материалом для «нового» человека-с у б ь е к т а. Об этом писал М. Хайдеггер, замечая, что «тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм»<sup>7</sup>. Чувственное и интеллектуальное начала соединены в человеке, следовательно, не может быть резкого разграничения между телом и духом. Для М. Мерло-Понти человек обладает «активно функционирующим телом», и именно оно является «очагом смысла» и значений, которыми наделяется мир<sup>8</sup>.

Постмодернисты второй половины XX века также внесли большой вклад в понимание телесности. Ж. Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» описывает четыре «модели тела»<sup>9</sup> современного мира: труп (характерная для медицины форма тела, которую можно анатомировать), зверь (религия постоянно будет «работать» над подавлением инстинктивных вожделений плоти), робот (необходимая в материальном производстве рабочая сила) и манекен (особенно характерный тип тела для современной культуры, которому с помощью определенных знаков можно придать любой смысл). Сегодня, по Бодрийяру, происходит постоянное конструирование собственного и чужого тела. В упомянутой книге, в главе «Тело, или Кладбище знаков» французский философ говорит о «раскрепощенном», «выпяченном» теле, включенном в социальные контексты: моду, рекламу, театр. Тело человека теряет свою природную функцию и становится телом-знаком. И это тело-знак вписано в своеобразную игру, превращается в фетишизм, обращено в ценность. Жан-Люк Нанси в своей работе «Corpus» обращается к теме телесности: тело — то, что выходит за границы смысла и языка. Для французского философа «помыслить тело» значит: представить его, сделать объектом мышления. При этом, «вне тела» ничего нет<sup>10</sup>.

У Ж. Делеза «тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью»<sup>11</sup>. Повсюду тела, значит, существует вероятность использования одних тел другими. Для «улучшения» и «совершенствования», например, в медицине мертвое тело для живого, в искусстве — выставки художественно обработанных трупов. Делез совместно с Ф. Гваттари, создавая теорию «шизоанализа», ввели новое понятие «тела без органов» («человек-машина» в социальном контексте). Это тело без боли, без чувств.

Как следствие, данные тенденции современной культуры находят яркое отражение в творчестве — в современных видах искусства: перформансах, инсталляциях. В разные периоды развития культуры выдвигались различные регуляторы человеческой деятельности: мера, табу, каноны, норма, традиция. Если таких регуляторов нет, есть риск того, что процессы изоциренности могут опустить планку дозволенного, делая привычным то, что прежде являлось предосудительным и невозможным. В культурной, творческой среде сегодня все труднее прослыть не то что новатором, но просто оригинальным человеком. Привлечь внимание, «зацепить» можно с помощью провокаций, эпатажа.

Таким образом, телесность представляет собой способ связи человека и мира, человек «включен» в социокультурное пространство, при этом ему подвластны различные виды деятельности: труд, познание, творчество. В целом, философская мысль

<sup>6</sup> Круткин В. Л. С. 148.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. С. 198.

<sup>8</sup> Мерло-Понти М.

<sup>9</sup> Бодрийяр Ж. С. 216.

<sup>10</sup> Нанси Ж.-Л.

<sup>11</sup> Делез Ж. С. 346.

и искусство выражают ценности общества, поэтому можно заключить, что современная западная культура утрачивает то нравственное начало, которое является мерилом истинного отношения к человеку и миру, поэтому на первый план выходит телесность как объект и субъект постижения и проживания реальности в разных формах и отношениях, тело как материальная ценность само по себе является предметом изучения специалистов, ученых разных направлений. Однако следует отметить, что разными способами культивируя свою телесность, переключаясь с одного вида деятельности на другой, человек часто не находит в этом удовлетворения, наоборот, чувствует еще большую разобщенность с внешним миром, а отсутствие четких критериев истины размывает границы дозволенного.

Главным потребителем продуктов современной культуры является молодёжь. Молодым людям, еще только находящимся в поиске правильных жизненных ориентиров, очень важно дать правильную основу для духовного становления личности. Таким образом, обращение к теме формирования образа телесности в педагогике вызвано несколькими факторами: во-первых, для тинейджера восприятие своего тела и отношение к нему является важной составляющей самооценки, взаимоотношений со сверстниками, проявлением своего «я» в повседневной жизни — для подростка едва ли не самым важным вопросом является его внешний вид — это инструмент, с помощью которого можно занять значимое место среди других или же остаться на периферии; во-вторых, в молодёжной среде особенно значимо понятие идеала — того образа, к которому следует стремиться; в-третьих, тенденции современной культуры, такие как пропаганда разврата, разжигание инстинктов, крайний индивидуализм, потребительский культ, активно поддерживаемые СМИ и ресурсами интернета, описанные нами выше, являются пагубными, разрушают традиционные нравственные ориентиры: ценность семьи и брака, понятие целомудрия и скромности, отношение к полу, благоговейное отношение к материальному миру и телу человека и способствуют формированию заведомо ложного «идеала», представления о предназначении тела человека и отношении к нему.

Молодежь в целом, а не только ее отдельные сообщества, можно воспринимать как особую субкультуру, демонстрирующую свою особость различными средствами самовыражения. Но если человек обращается только в этой субкультуре, у него может произойти очень опасное смещение понятий. Все, что не касается его жизни, он будет понимать как пережитки прошлого<sup>12</sup>. Важно, дать молодому человеку возможность посмотреть на себя со стороны, почувствовать себя частью целой культуры, культуры базисной. Базисная культура — это прежде всего система ценностей, которая дает человеку жизненный стержень. Сегодняшние студенты и школьники уже через несколько лет будут определять пути развития российского общества, поэтому педагогическая наука и деятельность должна способствовать формированию так называемой «культурной идентичности», которая образуется на основе целостного представления о культуре и осознании своей включенности в нее.

В этом смысле задача педагогики заключается в формировании гармоничного отношения к телу, что может послужить психологическим и нравственным фактором безопасности подростка и молодёжи в информационном потоке и навязываемых извне представлениях и ценностях. Школа, университет — та среда, в которой тинейджер проводит основное время, где происходит его взаимодействие со сверстниками и значимыми взрослыми, соответственно, способна оказать непосредственное влияние на формирование его взглядов.

Разрушительные тенденции в отношении к телу и их влияние на молодое поколение предвосхитил столетие назад св. прав. Иоанн Кронштадтский, противопоставив им святоотеческий взгляд. Обращение к наследию св. Иоанна Кронштадтского является той системой ценностей, которая сможет дать школьнику верный жизненный стержень, а педагогу — задать правильный вектор работы. Таким образом, задача

<sup>12</sup> Патриарх и молодёжь. С. 98.

современного педагога — способствовать формированию у подрастающего поколения нравственных ориентиров, идеалов, способных противостоять растлевающим влияниям внешней среды, и выстраивать целомудренное, гармоничное отношение к своему телу, внешнему виду и взаимоотношениям с окружающими.

В этом смысле заветы св. прав. Иоанна Кронштадтского могут стать, на наш взгляд, основой информационной и психологической безопасности российского общества. Многолетние дневниковые записи Святого Пастыря являются уникальным источником, отражающим внутренний мир праведного молитвенника, и несущим богатейшее педагогическое наследие. Записанные молитвенные переживания прав. Иоанна как выражение его глубокого личного опыта способны оказать большую благотворную воспитательную силу на умственную, эмоциональную и волевую сферы читателя. Учение св. Иоанна о материальном мире и теле человека воспитывает в читателе такие важные добродетели как целомудрие, уважение к окружающим независимо от их национальных и физических данных, бережный подход к природе, умение управлять своими физиологическими потребностями. Усвоение мыслей св. Иоанна о предназначении телесной природы человека способствует формированию высокой целевой мотивации человеческой жизнедеятельности, а также развитию волевых качеств, способствующих гармонизации сил человеческой природы; задает положительную антитезу цельной картины мироздания и высокого предназначения человека, которая с успехом может противостоять нездоровым тенденциям развития современной культуры и социума. Учение отца Иоанна о том, что, с одной стороны, телесная природа человека не есть источник зла и порока, а с другой стороны, что она зачастую становится в жизни человека орудием действия сил разложения человеческой личности помогает человеку избегать таких характерных для современного социума крайностей как жестокая эксплуатация природы и тела и нарциссический культ тела.

Святой Угодник Божий особенно подчёркивает, что прибегая к молитве домашней и церковной, к таинству исповеди и самому главному Таинству Евхаристии, душа и тело напитываются, облагораживаются, тело приобретает неземную красоту, происходит обожение человека. Духовная красота проявляется и во внешнем облике человека — Благодать Божия преображает душу, через душу преображается и тело, приобретая небесные черты. Окружающие люди, даже незнакомые, встречая такого человека и видя его внешний облик, отражающий, словно в зеркале, внутренний духовный мир, интуитивно стремятся через внешнее проявление к Источнику этой красоты. Благодать Божия, украшающая человека, таинственным образом меняет черты его внешнего облика — запечатлевается в улыбке, в движениях, в мимике, в свете глаз. Вся его сущность облагораживается. Нужен внутренний подвиг, внутренняя борьба за сохранение и поддержания постоянной связи (общения) с Творцом, большое стремление жить в Боге, не уклоняясь от Него ни на секунду. Но если даже происходит отклонение вследствие греха — расстраивается душа, что наносит отпечаток и на внешний облик, образ Божий в человеке искажается, приобретает грубые черты, но через покаяние и благодарение красота снова возвращается даже в большей мере и степени, так как человек проявляет верность и преданность Богу в борьбе с грехом. Это подтверждает слова Господа в Священном Писании: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду (Ин. 14:12)». Важно подчеркнуть, что слова эти относятся ко всем людям, не только люди святой жизни, подвижники как св. Иоанн Кронштадтский, а каждый из нас призван к этой святости. Господь через эти слова вдохновляет нас, даёт нам силу, утверждает в том, что нам всё возможно, если мы идём по его воле, живём по его заповедям, находясь в разных духовных состояниях, тем самым доказываем верность Ему. Читая дневники св. прав. Иоанна Кронштадтского, мы видим наглядный пример внимательной, неотступной борьбы с грехом, внутреннего покаяния и желания всецело пребывать с Богом. Примером своей жизни святой Угодник Божий подтверждает евангельские слова: «Кто любит Меня, тот соблюдет

слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придём к нему и обитель у Него сотворим (Ин. 14:21-24)». Смерть и разложение тела происходит вследствие грехопадения, грех так силен, что уничтожающе действует на тело. Но после всеобщего воскресения мертвых, по мысли св. Иоанна, душа снова приобретёт тело преображённое и духовное, подобно ангельскому.

## Источники и литература

1. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000.
3. *Бугуева Н. А.* Телесность человека как социокультурный феномен // <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>
4. *Быховская И. М.* Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М., 1993. С. 58-68
5. *Даль В. И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Изд-во Эксмо, 2005.
6. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000.
7. *Круткин В. Л.* Телесность человека в онтологическом измерении. Ижевск, 1997. <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>
8. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия (1945). Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000267/index.shtml>
9. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
10. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М.: Даниловский благовестник, 2009.
11. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
12. *Иоанн Кронштадтский, св.* Начала веры. М.: Сибирская Благовонница, 2009.
13. *Стребкова Ю. А.* Особенности формирования образа тела в условиях современного образования // Известия Самарского научного центра РАН. 2011. <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-formirovaniya-obraza-tela-v-usloviyah-sovremennogo-obrazovaniya>
14. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 197-202.



Н. С. Вакуленко

## ЧЕЛОВЕК, ЯЗЫК И ОДНОСТОРОННЕЕ СИНТЕТИЧЕСКОЕ ТОЖДЕСТВО Я. С. ДРУСКИНА

Человек всегда был и останется одним из самых интересных и важных объектов исследования, особенно потому, что «тайна человека в том, что ... он не объясним из природы», он «не может быть лишь частью чего-либо, он есть целое»<sup>1</sup>, что утрата целостности грозит ему гибелью; что центральное положение человека в природе «совсем не зависит от того, что открывают естественные науки»<sup>2</sup>, что «личность предполагает соединение изменения и неизменности», что «подлинная ценность не зависит от времени, она от вечности»<sup>3</sup>, что «человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»<sup>4</sup>. Признавая при этом, что человек — венец творения и что любое «извращение человеческой природы влечет за собой извращение всей твари»<sup>5</sup>, мы, тем не менее, «не умеем, а иногда не хотим понять самих себя, боясь заглянуть в бездну своего сердца»<sup>6</sup>. Однако знание человека говорит ему о наличии в нем «начала иного, вечного бытия», и о действии (хотя и замутненного чувственной ограниченностью и слабостью) «некоей сверхмирной» силы. «В отношении этого бытия «нас не смущает никакая возможность смешения истины с ложью. Ибо мы не прикасаемся к нему, как к тому, что лежит вне нас» и «наши горизонты расширились. Целый новый и неизмеримо более глубокий, значительный и прочный мир — мир истинного, духовного бытия — впервые обрисовывается, хотя лишь смутно и частично»<sup>7</sup>.

Такой взгляд на человека, признающий невозможность описать его целиком, предполагает поаспектное описание человека. Одним из таких аспектов является общение, в котором максимально выражается личность человека, точнее — его телесно-душевно-духовное содержание. Человек также понимается здесь как целостный объект системного характера, при этом язык входит в системную парадигму человека. Язык, как и человек, не охватываем разумом целиком. Как явление цельное, укорененное в духовном, язык также не может быть описан исчерпывающе, т. е. требует аспектуального описания; в данном случае — в аспекте общения. Также должна учитываться системность языка, определяющая и исследовательский подход, обеспечивающий максимум содержательности при описании явлений. Это позволяет сделать два утверждения: «человек в аспекте общения есть язык» и «язык в аспекте общения есть человек», особое осмысление которых будет представлено ниже. Для описания таких явлений необходимо определить еще несколько базовых положений.

В настоящее время почти для всех очевиден тот факт, что существуют объекты, не поддающиеся описанию или объяснению привычными для нас средствами. Логика, информатика, различные направления языкознания и других областей науки обнаруживают, что объекты содержат в себе нечто ускользающее от разума, доступное

Наталья Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Царство Духа ... С. 246.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Царство Духа ... С. 250.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Царство Духа ... С. 322, 325.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Царство Духа ... С. 327, 242.

<sup>5</sup> Флоренский П., свящ. С. 273. Или: Православная энциклопедия Азбука веры. 2017. С. 238.

<sup>6</sup> Вышеславцев Б. П. С. 63, 71.

<sup>7</sup> Франк С. Л. С. 98-99.

только в намёке, в интуиции, причем сами объекты укоренены именно в этом недоступном и через это недоступное делаются доступными для нас. Это недоступное можно назвать *бытийностью* и выделить в ней два рода — первый и второй.

Об укорененном в бытийности первого рода, т. е. в том, чего не было и что стало (космос, мир, человек, языки т. д.), можно сказать, что оно стало через развёртку абсолютно простого (некоего волеизъявления о бытии, о существовании<sup>8</sup>). Это абсолютно простое (сама бытийность, развернувшаяся в существование) никуда не исчезает, оно есть жизнь, единство, определяющее целостность всего. Здесь возникает антиномия: простое, развернувшись в сложное, остается простым. По существу это дает нам два взгляда на одно и то же — экстенциональный и интенциональный<sup>9</sup>. Так, например, известно, что система не сводится к сумме своих элементов, включая и их качество. Тот факт, что в каждый данный момент можно говорить либо о связях между элементами (пренебрегая самими элементами), либо об элементах (пренебрегая связями), показывает, что все связи между элементами есть свидетельство *сохранившейся простоты* (указывая на единство и цельность), а элементы — *след развёртки простого* (простое перешло в составное). В этом смысле получаем еще одну антиномию языка в дополнение к известным: язык есть система, *состоящая из ...*, и как система *первичен*. В этой антиномии след развёртки представлен «элементным» составом системы, а свидетельством сохраняемости простого является структурность.

Для укорененного в бытийности второго рода (всего, что называется делом рук человеческих) внеположенным простым будет волеизъявление человека, и оно разворачивается. Любая машина, в случае «изъятия» этого простого, окажется грудой деталей<sup>10</sup>.

Итак, для сложных явлений, укоренённых в бытийности, одномерность и двухмерность рассуждений не достаточна; метаязык науки, стремящейся к синтетическому знанию с целью выработки языка взаимопонимания, требует *n*-мерной логики<sup>11</sup>, т. е. преодоления известных рамок.

Если рассматривать мир (вещи, расположение вещей, их взаимодействие) «до языка», «вне языка» (как будто бы), то выявляется факт связности предметов по типу языка и возможность восстановления из такого анализа всего языка (как совокупности знаковых систем), языка как отражения материального мира в сознании человека, и все законы языка (от глобальных до формальных) оказываются выводимыми из взгляда на мир<sup>12</sup>. Подобные положения составляют в философии материалистический взгляд на мир.

Другой, прямо противоположный, взгляд утверждает отсутствие мира, вещей самих по себе. Есть человек с его мышлением, который членит хаотически нерасчлененный мир на части, связи, операции в соответствии с системой, которая заложена в самом человеке. Человек творит, подчиняет этот мир себе. Это — идеализм во всех его разновидностях (субъективизм, солипсизм и т. д.).

История лингвистических учений показывает, что оба взгляда конструктивны, дают возможность описать язык в целом, в общем, в частностях и т. д. «Не подлежит никакому сомнению, что истолкование природы языка может быть и материалистическим, и идеалистическим. При этом вопрос не сводится только к тому, что принимается за первичное — материя или сознание»<sup>13</sup>. Оба взгляда базируются на утверждениях (каждый на своем), которые не доказуемы, и оба — результат веры. «Можно и материю считать первичной, но при этом истолковывать ее идеалистически. Вопрос, следовательно, прежде всего в том, как интерпретируются те или иные

<sup>8</sup> Например, язык — развёртка праслова через Слово, Которое было в начале: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1).

<sup>9</sup> Термины Я. С. Друскина (Друскин Я. С. Сейчас моей души. С. 18).

<sup>10</sup> Бердяев Н. Духовное состояние... С. 216-224.

<sup>11</sup> Атаян Э. Р. С. 17-20; 23; 14; 109.

<sup>12</sup> Атаян Э. Р. С. 3-10.

<sup>13</sup> Будагов Р. А. С. 11.

исходные категории»<sup>14</sup>. В сущности, ни одна из этих точек зрения не может удовлетворить, так как приводит к человекопоклонству, миропоклонству, идолопоклонству. Кроме того, в силу жесткости подходов возникают лакуны и противоречия, требующие многих затрат на разрешение<sup>15</sup>.

Исходя из недоказуемости как первой, так и второй точек зрения, в данной работе предлагается включить в метод исследования онтологическую составляющую, но вынести её в качестве неизвестного. Онтологическое полагается неопределённым<sup>16</sup>, но при этом системообразующим фактором от макро- до микропроявлений системности.

Мы говорим: нечто абсолютно простое — всё во всём и определяет всё, к чему приложимо понятие истинности. Если язык — это не правила игры и если за ним стоит некоторая система, духовная реальность (онтологическое), то значит — система как в целом, так и в каждом элементе укоренена в абсолютно простом, определять же это абсолютно простое бессмысленно, однако отказываться от него (т. е. ставить предмет исследования вне него) — это исследовать фантом, а не предмет и не явление. В подтверждение сказанного можно привести следующий пример. Языку, как известно, присуща избыточность, которая, понимаемая широко, указывает на открытость языковой системы. Открытость же есть не случайный параметр системы, а условие ее целостности и существования. Если бы система была замкнута, то ее можно было бы понять и объяснить из самой себя.<sup>17</sup> Но как только подобный замысел реализуется, скажем, в гипотезе, то перед исследователем встает ряд ограничений, противоречий и т. п., заставляющих, в лучшем случае — создавать новый или изменять уже созданный миф о системообразующем (т. е. о том, что делает систему системой и системой открытой), снова принимая неизвестное за известное, или в худшем случае — миф догматизируется, ставится выше истины, и под него начинают подгонять противоречия или исключать их (в частности, утверждая, что 'это еще предстоит высказать'). Именно поэтому целесообразно признать, что системообразующее является трансцендентным, т. е. абсолютно непостижимым по отношению к системе.

Об этой области говорят философы традиции Н. Кузанского, Б. Паскаль, Тейяр де Шарден, П. Флоренский, Я. Друскин и др. В связи с проблемами лингвистики в той или иной форме на эту область указывают В. Гумбольдт, Ф. де Соссюр, Ш. Балли и др. Осмысление выводов Ф. Соссюра, наиболее парадоксальным из которых был вывод о языке как системе в себе и для себя, определило и подняло значение выводов В. Гумбольдта об антиномиях языка, давших основу для выхода за рамки системы, так как именно антиномии свидетельствуют об открытости системы, о многомерности принципа бытования системы, и, соответственно, с одномерной логикой к языку подходить нельзя.<sup>18</sup>

Идеи о необходимости расширить понимание системности языка можно найти у Н. Д. Андреева, В. В. Петрова, Б. Ю. Городецкого, В. А. Звегинцева, а также у тех,

<sup>14</sup> Будагов Р. А. С. 11.

<sup>15</sup> Существует еще одна точка зрения, в которой онтологический вопрос несущественен вообще: рассмотрение языка вне философского вопроса. Подобные рассуждения сводят язык к номинации, номенклатуре, перечислению отдельных фактов, явлений и т. д., т. е. к отрицанию системности. Изучение же системности без онтологического взгляда в целом мало содержательно.

<sup>16</sup> Любая попытка определения неопределимого окажется мифотворчеством, искажающим картину изучаемого явления.

<sup>17</sup> В сущности — позиция позитивизма (система имманентна себе).

<sup>18</sup> См. также в разделах «Письмо первое: Два мира» и «Послесловие» рассуждения свящ. П. Флоренского по поводу логики; в частности: «Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества»; «Закон «А=А» обращается в совсем пустую схему самоутверждения, не синтезирующую собою никаких действительных элементов, — ничего, что стоило бы соединять знаком «=». «Я=Я» оказывается ничем более, как криком обнаженного эгоизма, — «Я!», — ибо, где нет различия, там не может быть и соединения. Есть, следовательно, одна лишь слепая сила косности и самозаклечения»; и т. д. Флоренский П., свящ. С. 273.

кто вводит в контексты своих теорий такие категории, как действительность, познание, деятельность, знание (хотя бы только в аспекте прагматики или как нечто экстралингвистическое). Разные предстатели указывают на область, которую либо не могут точно определить, либо определяют по-своему, каждый при этом исходит из собственной позиции о познаваемости или непознаваемости этой области. Здесь нет цели решить вопрос о том, кто прав, или о познаваемости или непознаваемости, а утверждается, что эта область, во-первых, существует; во-вторых, принимается за неизвестное, которое всегда необходимо иметь в виду; в-третьих, в силу наличия такого элемента неизвестности утверждается *необходимость новой логики*.

При системном взгляде явления, типа человек, язык и т. п., характеризуется возможностью (потенциальностью), которая соотносится с актуальностью. Для описания таких явлений, укоренённых в действительном, существует одностороннее синтетическое тождество Друскина Я. С. Формальный вид этого тождества следующий:

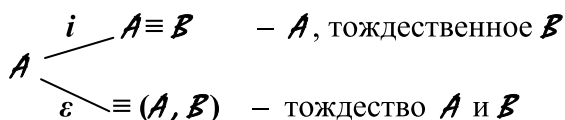
$$A = (A \equiv B) \mid B^* \neq A, \text{ хотя } A \equiv B, \text{ где } B^* - \text{ само } B^*.^{19}$$

т. е.  $A$  есть  $A$ , тождественное  $B$ , но само  $B$  не тождественно  $A$ , хотя  $A$  тождественно  $B$ .  $B^*$  (само  $B$ ) есть то из  $B$ , что делает  $B$  не тождественным  $A$ .<sup>20</sup>

Семантика этого тождества (по Я. С. Друскину) состоит в следующем:  $A$  — действительное, актуальное,  $B$  — возможное, потенциальное, онтологически не действительное, т. е. только являющееся, но о котором нельзя сказать, что оно не существует; оно не существует само, так как его существование не в нём самом, а в другом — в  $A$ .<sup>21</sup>

Это тождество называется *синтетическим* в отличие от аналитического тождества<sup>22</sup>,  $A$  и  $B$  аналитически не тождественны (т. е. отождествляется неотожествляемое); *односторонним* — так как  $A \equiv B$ , но  $B^* \neq A$  (т. е. не коммутативность).<sup>23</sup> Это тождество признаётся сверхлогическим, так как не подчиняется ни одному из трёх логических законов: тождества, противоречия, исключённого третьего.

В этом тождестве есть две интенции — к себе и к другому,<sup>24</sup> иными словами — у него две формы:  $i$  — интенциональная (интенсивная) и  $\varepsilon$  — экстенциональная (экстенсивная).<sup>25</sup>  $i$ -взгляд — направление внутрь, углубление, соединение;  $\varepsilon$ -взгляд — направление вовне, расширение, разъединение. Графически это может быть представлено следующим образом:



<sup>19</sup> Друскин Я. С. Три искушения Христа в пустыне. С. 5. Там же: «"Само" и есть то, что из В, которому тождественно А, делает В не тождественным В». См. также: Друскин Я. С. Видение невидения. С. 127.

<sup>20</sup> Подробнее см. Друскин Я. С. Видение невидения. С. 122 и далее.

<sup>21</sup> Друскин Я. С. Три искушения Христа в пустыне. С. 5.

<sup>22</sup> «Я называю это тождество: синтетическим — в отличие от аналитического тождества понятия, односторонним — в отличие от двусторонности или коммутативности аналитического тождества». Друскин Я. С. Видение невидения. С. 123.

<sup>23</sup> «Я называю это тождество: синтетическим — в отличие от аналитического тождества понятия, односторонним — в отличие от двусторонности или коммутативности аналитического тождества.» (Друскин Я. С. Видение невидения. С. 123); «"Само" — некоммутативность синтетического тождества.» (Друскин Я. С. Видение невидения. С. 124); «Односторонность тождества невозможна без его синтетичности, синтетичность же возможна без односторонности.» (Друскин Я. С. Сейчас моей души. С. 14).

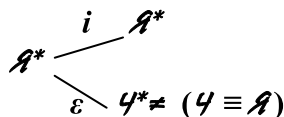
<sup>24</sup> Друскин Я. С. Видение невидения. С. 124.

<sup>25</sup> Друскин Я. С. Сейчас моей души. С. 18 и далее.

При этом, если речь идёт об актуальности, то «интенсивно неразделённость не соединённого и тождество различного, экстенсивно не соединённость не разделённого и различность тождественного»<sup>26</sup>.

Используя это тождество, утверждение ‘человек в аспекте общения есть язык’ можно раскрыть следующим образом:

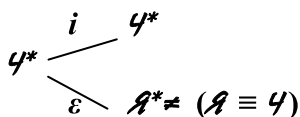
$$\mathcal{Y} = (\mathcal{Y} \equiv \mathcal{A}) \mid \mathcal{A}^* \not\equiv \mathcal{Y}, \text{ хотя } \mathcal{Y} \equiv \mathcal{A},$$



т. е. человек есть человек, тождественный языку, но сам язык не тождественен человеку, хотя человек тождественен языку. Интенсивно *сам* язык и есть сам язык, а экстенсивно — это сам человек, который не есть человек, тождественный языку.

Утверждение ‘язык в аспекте общения есть человек’ несет следующую семантику:

$$\mathcal{A} = (\mathcal{A} \equiv \mathcal{Y}) \mid \mathcal{Y}^* \not\equiv \mathcal{A}, \text{ хотя } \mathcal{A} \equiv \mathcal{Y},$$



т. е. язык есть язык, тождественный человеку, но сам человек не тождественен языку, хотя язык тождественен человеку. Интенсивно *сам* человек есть он сам, а экстенсивно — это сам язык, который не есть язык, тождественный человеку.

Дальнейший анализ в соответствии с семантикой одностороннего синтетического тождества Я. С. Друскина приведенных выше утверждений позволит получить еще ряд выводов относительно природы языка.

Насколько достоверны такие утверждения? На этом этапе вслед за свящ. П. Флоренским можно сказать, что достоверность — «это узвание собственной приметы истины, усмотрение в истине некоторого признака, который отличает ее от неистины», это «есть чувство истины», «есть интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного»<sup>27</sup>. В качестве критерия истинности в данном случае может служить, по-видимому, только конструктивность выдвинутой гипотезы (возможность разработать ее в рамках других концепций) и интуиция. Интуитивные методы признаются даже в организациях, где «интерес представляют задачи, которые математик назвал бы «некорректными»» — при нехватке данных для решения проблемы и где надо уметь «угадать, какие недостающие соотношения реализуются в природе, ... сконструировать по возможности такую модель мира без строгих правил игры, используя все известные экспериментальные и теоретические факты, строя интуитивные догадки, которые в дальнейшем будут проверены на опыте»<sup>28</sup>. Однако приведенные выше утверждения вряд ли можно проверить на практике, и тогда — «где основание для моего утверждения? — его — н е т. И потому, при требовании д о к а з а т ь свое предположение, я сейчас же снимаю его с очереди и возвращаюсь к έλοχη<sup>29</sup> утверждениям: «может быть, это так, а может быть, — и обратно». Раз от меня требуется ответ на вопрос: «Так ли это?» — я говорю: «Это — не так». Но если меня спросят решительно: «Это — не так?» — я скажу: «Это — так»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Друскин Я. С. Сейчас моей души. С. 18.

<sup>27</sup> Флоренский П., свящ. С. 21.

<sup>28</sup> Мигдал А. Б. С. 9,10.

<sup>29</sup> έλοχη — состояние воздержания от всякого высказывания. — Флоренский П., свящ. С. 35.

<sup>30</sup> Флоренский П., свящ. С. 40.

## Источники и литература

1. *Атаян Э. Р.* Язык и внеязыковая действительность: Опыт онтологического сравнения. Ереван: Изд-во Ерев. ун-та, 1987. С. 17-20
2. *Бердяев Н.* Духовное состояние современного мира // *Новый мир.* 1990. № 1. С. 216-224.
3. *Бердяев Н.* Смысл творчества. Сб. М.: Фолио, АСТ, 2002.
4. *Бердяев Н.* Царство Духа и Царство Кесаря // *Судьба России.* М.: Советский писатель. 1990. С. 224-334.
5. *Будагов Р. А.* Человек и его язык. М.: Изд-во МГУ. 1976.
6. *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике. // *Вопросы философии.* 1990. № 4. С. 62-87.
7. *Друскин Я. С.* Видение невидения // Альманах «Зазеркалье». Вып. II. СПб., 1995.
8. *Друскин Я. С.* Сейчас моей души. // Л. 1966. Рукопись в личном архиве Л. С. Друскиной.
9. *Друскин Я. С.* Три искушения Христа в пустыне. Л., 1966. Рукопись в личном архиве Л. С. Друскиной.
10. *Мигдал А. Б.* Физика и философия // *Вопросы философии.* 1990. № 1. С. 5-32.
11. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М.: Путь. 1914.
12. *Православная энциклопедия* Азбука веры. <https://azbyka.ru/stolp-i-utverzhdenie-istiny>
13. *Франк С. Л.* Смысл жизни // *Вопросы философии.* 1990. № 4. С. 60-131.

*Протоиерей Олег Агапов*

## **ТВОРЧЕСКИЙ И ОХРАНИТЕЛЬНЫЙ ПОДХОДЫ К УСТАВУ БОГОСЛУЖЕНИЯ И ШИРЕ — К ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ И КУЛЬТУРЕ (на материале трудов прот. Александра Шмемана и прот. Михаила Помазанского)**

Для раскрытия заявленной темы (творческого и охранительного подхода к церковной традиции и культуре) взяты произведения прот. Александра Шмемана и прот. Михаила Помазанского поскольку, на мой взгляд, именно в произведениях этих авторов данные подходы проступают достаточно четко и однозначно, даже показательно...

Творчество о. Александра не оставляет равнодушным, поскольку богослов видит реальные проблемы, стоящие перед современным христианством, и пытается наметить пути для их решения.

Первая и основная проблема — это очевидный для о. Александра кризис христианства как на Западе, так и на Востоке. Кризис означает резкое ослабление влияния христианства на общество. Кризис, который богослов связывает, прежде всего, с «идеологизацией» христианства, противопоставляемой о. Александром живой свободной вере. Церковная организация, авторитетом, а не примером деятельной любви, служения, пытающаяся руководить христианами на пути спасения. Ложная диалектика авторитета и свободы внутри Церкви. Непонимание и, соответственно, — неприятие культуры и искусства. Оторванное от конкретной культуры и от реальных проблем современности богословие. Отсутствие «диалогического подхода» к человеку и миру. Все это, как показывает богослов, способствует кризису, усугубляет его. Кризис церковный связан с кризисом европейской цивилизации в XX веке. «Десакрализацией» основных понятий и тем культуры.

Застывшие в своей якобы самодостаточности формы литургической жизни Церкви требуют, по мысли Шмемана, богословского осмысления, из подобного осмысления развивается «литургическое богословие».

Претендует на серьезность и научность статья протопресвитера Михаила Помазанского (ум. в 1988 г.) «Богослужение»,<sup>1</sup> впервые опубликованная в 1962 г., через год после выхода книги прот. А. Шмемана «Введение в литургическое богословие». О. Михаил — преподаватель Джорданвилльской Свято-Троицкой семинарии, единственного учебного заведения Русской Православной Церкви за границей. Данная статья — попытка критического анализа основных положений работы о. Александра. Нужно отметить — изначально обреченная на провал, поскольку с самого начала своей статьи о. Михаил обозначает мировоззренческие основания своего, как он считает, подлинно православного метода, пользуясь которым он упрекает о. Александра, по сути — в измене Православию.

Рассмотрим основные тезисы о. Михаила.

Тезис первый: никакого «богословского экуменизма». Дух Церкви, дух Православия недоступен неправославному человеку, даже христианину, если он — другой конфессии. Поэтому — никакой «единой во всем христианстве историко-богословской

---

*Протоиерей Олег Александрович Агапов* — кандидат филологических наук, доктор богословия, доцент, проректор по научной работе Самарской духовной семинарии, заведующий кафедры теологии Самарского государственного университета путей сообщения.

<sup>1</sup> *Помазанский Михаил, прот.*

науки» нет и быть не может. О. Михаил обобщает свои рассуждения до «единой богословской науки», на деле же говорит о другом — о ненужности и невозможности для православного ученого пользоваться трудами западных, даже верующих ученых, поскольку «...и на верующих ученых Запада неизбежно ложится печать конфессионализма».<sup>2</sup> О. Александр, активно пользующийся трудами как протестантов, так и католиков, не мог не привнести чуждый Православию подход в свою работу. О. Михаил отмечает важность основной идеи Шмемана (восстановление «затемненного эклизиологического соборного сознания Церкви»), не спорит с необходимостью создания новой богословской науки — литургического богословия, но он подчеркивает ответственность ученого, берущегося за это дело и главное — требование «абсолютной православности при построении данной науки».<sup>3</sup> Прямо Помазанский об этом не говорит, но, видимо, с его точки зрения требованию «абсолютной православности» (! — прот. О. А.) о. Александр не отвечает (да и кто, кроме Господа Иисуса Христа может ему соответствовать?). А это, с точки зрения о. Михаила, решает все: «Вот почему, невзирая на научный багаж в книге, минуя конструктивные стороны труда, считаем своим долгом остановить внимание на содержании книги в одном отношении: избежал ли автор действительно западного плена? По многим данным, он его не избежал». Вот так, «невзирая на научный багаж и минуя конструктивные стороны труда»...

Тезис второй: «Типикон, в том виде как он сложился к нашему времени в его основных двух редакциях, есть осуществленная идея христианского богослужения...»<sup>4</sup> Ни меньше: «осуществленная идея», т. е. типикон всегда, в вечности, был в замысле Божиим, еще до творения мира именно наш, ныне (не)используемый текст, регулирующий богослужение и отдельные грани (пост, например) жизни христианина был задуман как вершина, пусть недостижимая, но к которой следует стремиться, никаких изменений поэтому в указаниях типикона быть не может (будь то время открытия-закрятия завесы в алтаре, пост перед причастием или число тропарей в каноне), а всякое отклонение — следствие немощи и греховности. Прот. Михаил развивает мысль, которую мы находим у известного дореволюционного литургиста профессора Михаила Скабаллановича. В своей книге «Толковый типикон», рассуждая о смысле заглавия «типикон», профессор пишет, что в переводе с греческого это слово обозначает «составленный по образцу», по-русски «отвечает слову «образцовый», если последнее употребляется в смысле «наиболее отвечающий своему образцу».<sup>5</sup> И далее: «Такое заглавие искусно определяет характер не только книги, которой усвоено оно, но и самого богослужения, которым занимается эта книга. По отношению к этому богослужению книга с таким заглавием хочет не столько узаконить его малейшие частности, устрояя в нем всякую свободу отпавителей, сколько хочет нарисовать высокий идеал богослужения, который красотою своею вызывал бы всегдашнее невольное стремление к его осуществлению, в полной мере, может быть, и не всегда возможному, как и осуществление всякого идеала, следование всякому высокому образцу».<sup>6</sup> Мы видим, что, несмотря на некоторую «идеализацию» типикона, профессор Скабалланович говорит все же о том, что эта книга — не отнимает творческой свободы христиан, а указывает на «идеал богослужения», можно добавить «сложившийся в определенное время в определенном месте». Не случайно в своей книге профессор часто обращается к богослужебным указаниям и уставам других христианских Церквей и конфессий, никак не подчеркивая преимущества, а тем более — исключительности Православного типикона.

Прот. Михаил не может принять точку зрения о. Александра Шмемана на типикон как на «обычное историческое явление, создавшееся в результате влияния сменявшихся исторических условий». Историю «окончательного оформления устава»,

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Помазанский Михаил, прот.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Скабалланович М. С. 440.

<sup>6</sup> Там же. С. 440.



историю богослужения Шмеман не склонен считать «целиком и во всех подробностях...богоначертанной и провиденциальной». Более того, он считает что до богословского смысла богослужения еще надо добираться...И в этом — одна из задач литургического богословия. Помазанский не просто критикует, он пытается обвинить о. Александра в непонимании сути церковной культуры и искусства, которые, по мысли о. Михаила, уже давно приняли во всех возможных видах (не только в богослужении, а и в архитектуре, иконописи, пении) законченный идеальный вид, в котором и должны пребывать до конца истории, уже недалекого...: «Для чужого глаза, для неправославного Запада, то обстоятельство, что Устав наш принял статическую форму, представляется закаменением, окаменением; а для нас в этом выражается законченность роста, достижение возможной полноты и законченности: такую же законченность форм развития наблюдаем в церковной восточной иконописи, в церковной архитектуре, во внутреннем виде лучших храмов, в традиционных мелодиях церковного пения; дальнейшие попытки развития в этих областях так часто приводят к «декадансу», ведут не вверх, а вниз. Можно сделать только один вывод: что мы ближе к концу истории, чем к началу... Конечно, как в других областях истории Церкви, так и в этой нам должно видеть судьбы, Богом начертанные, провиденциальность, а не одну логику причин и следствий».<sup>7</sup> Нельзя согласиться с выводами о. Михаила. Начну с того, что христианское вероучение никаких «судеб, Богом начертанных» не предполагает, напротив, свобода человека (и такую точку зрения мы находим у большинства авторитетных православных авторов от прп. Максима Исповедника до С. А. Левицкого) простирается так широко, что он может идти против воли Бога. И вывод по поводу того, что «мы ближе к концу истории, чем к началу» также более чем сомнителен. Эсхатологические ожидания слишком часто заводи́ли в тупики ересей и расколов церковные сообщества. Рассуждения о. Михаила о церковной архитектуре, иконописи и пении даже не сомнительны — просто не научны. Что считать «законченной формой развития» церковной архитектуры, например. Предреволюционный модерн? Классицизм? Барокко? Каждый стиль (независимо — церковное или светское это искусство) принадлежит своему времени, опосредован культурным контекстом своей эпохи. Можно, конечно, пытаться строить в византийском или древнерусском стиле, копировать иконы Андрея Рублева и Феофана Грека, пробовать создавать знаменный распев и записывать музыку крюками, но в XXI веке это будет уже стилизация и хорошо, если в ней будет присутствовать элемент творчества, а не просто копирование. Мы имеем много образцов современного церковного искусства, когда автор, следуя канонам, — творит. В качестве примера можно привести храм Георгия Победоносца на Поклонной горе (1995 г., архитектор А. Т. Полянский). Знаменный распев к 17 веку от унисона пришел к трехголосию, 18 в. — полифония, которая и стала практически единственной церковной музыкой в 19 веке. «Образцом» нам должно служить пение какого периода или автора? Может к упадку в церковном искусстве приводит не развитие, а, напротив, ощущение, «законченности роста, достижения возможной полноты»? Что касается богослужения, то было время, когда на Руси требования типикона выполнялись почти полностью, но жизнь большинства христиан в этот период оставляла желать лучшего: многочасовые службы отнюдь не способствовали искоренению пьянства и разврата, а формальное отношение к требованиям устава приводило к т. н. «многогласию», одновременному чтению различных частей служб (см., например, Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. — Сергиев Посад, 1909. — С. 4-15).

Тезис третий: «Автор «Введения в литургическое богословие» подходит к истории Типикона с другой точки зрения: ее мы назовем прагматической. В его изложении основной, апостольский, первохристианский строй богослужения покрыт рядом пластов, ложившихся один на другой и частично вытеснявших друг друга. Пласты эти: «мистериальное» богослужение, возникшее не без косвенного влияния языческих

<sup>7</sup> Помазанский Михаил, прот.

мистерий в IV веке, потом — богослужебный строй пустынно-монашеского монашества, и наконец окончательная обработка всего богослужебного строя, данная монашеством, вошедшим в мир. Научная схема у автора книги такова: «тезис» крайнего вовлечения христианства в его богослужением в «мир» в константиновскую эпоху вызывает «антитезис» монашеского оттапливания от новых форм «литургического благочестия», и этот процесс заканчивается «синтезом» византийского периода.<sup>8</sup> Приходится констатировать, что о. Михаил не понял одной из основных идей Шмемана, поскольку последний пишет не о некоем «мистериальном богослужении», а о «мистериальном осмыслении богослужения» или, точнее, «мистериальном понимании культа».<sup>9</sup> И, конечно, прагматической точкой зрения о. Александра на типикон назвать очень трудно: богослов рассуждает не о конкретных действиях и их причинах конкретных людей, а выявляет мировоззренческие истоки мощных культурных процессов, затрагивающих и богослужение, говорит об «эволюции и развитии литургического благочестия».<sup>10</sup> О. Михаил настаивает, что метод, которым пользуется Шмеман в своих исследованиях, позитивистский: «Автор отдает дань методу, целиком господствующему в современной науке: он, оставляя в стороне идею благодатного осенения, мысль о святости создателей богослужебного строя, ограничивается голой цепью причин и следствий. Так позитивизм вторгается ныне в христианскую науку...». На мой взгляд, о. Александр Шмеман вовсе не «ограничивается голой цепью причин и следствий» и не «оставляет в стороне идею благодатного осенения» в своих размышлениях об уставе. Если он ставит целью литургического богословия нахождение смысла богослужения, так это смысл или «логос» богослужения — Богом благодатно данный, помогающий осмыслить Церковь как носительницу Духа в мире: «Он (Устав — прот. О. А.) не может быть инородным по отношению к сущности Церкви, как нового народа Божия и Тела Христова, живущего не законом, а благодатью. Он не может, иными словами, быть ни законом, требующим слепого подчинения букве и больше ничего, ни добрым, древним обычаем, исполнять который нужно только в меру его соответствия «современным запросам» или вкусу молящихся. В уставе, напротив, поскольку им определяется общая структура или «чин», богослужения, должен быть заключен смысл литургической жизни Церкви. Оторванный от этого смысла, он превращается в мертвый и бессмысленный «закон», а оторванный от богослужебной практики, он отдает эту последнюю на произвол обычаям, вкусам и даже капризам той или иной эпохи, делает ее выражением всего этого, а не Церкви в ее духовном и вечном призвании».<sup>11</sup> К сожалению, приходится констатировать, что о. Михаил выступает в своей статье с позиции, предполагающей «слепое подчинение букве»...

Позиции о. Александра и о. Михаила, как мы видим, практически противоположны и выражают актуальное и для нашего времени противостояние двух подходов к Уставу и церковной культуре. Если идеи Шмемана о возможности определенных изменений в Уставе в силу того, что он не недостижимый идеал, а контекстуально опосредованный вариант богослужения, к которому возможен творческий подход, оказались продуктивны для Православного литургического богословия, то критика этих идей прот. Михаилом Помазанским — это критика живой церковной культуры, путь к стагнации, в безблагодатный тупик формального копирования...

---

<sup>8</sup> Помазанский Михаил, прот.

<sup>9</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 98.

<sup>10</sup> Там же. С. 87.

<sup>11</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое. С. 38.

## Источники и литература

1. *Помазанский Михаил, прот.* Богослужение // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: [http // www.otechnik.narod.ru/liturgika25.htm](http://www.otechnik.narod.ru/liturgika25.htm) (дата обращения 12. 11.10).
2. *Скабалланович М.* Толковый типикон. М., 2004.
3. *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб., 2006.
4. *Шмеман А., прот.* Дневники, 1973–1983. М., 2005.
5. *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
6. *Шмеман А., прот.* Евхаристия – Таинство Царства // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб., 2006. С. 207–414.
7. *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1945.

Священник Константин Рева

## УСТАВ БОГОСЛУЖЕНИЯ ПРИДВОРНЫХ И ДОМОВЫХ ЦЕРКВЕЙ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА НАКАНУНЕ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА (по материалам фонда рукописей Святейшего Синода (РГИА Ф. 834.))

В начале XX века Русская Православная Церковь оказалась в центре стремительных общественных и политических изменений, которые поставили перед ней новые исторические вызовы. Законы от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1905 г., провозгласившие религиозную терпимость и гарантировавшие старообрядцам и прочим религиозным общинам право на законное существование, самоуправление и распоряжение собственностью, поставили Русскую Православную Церковь в сложное положение<sup>1</sup>. Преобразование российского законодательства в религиозно-плюралистическое стало в некоторой степени ответом на революционные настроения 1905–1907 гг.<sup>2</sup>. Существенное изменение государственного религиозного законодательства, гарантировавшего в России свободу вероисповедания, настоятельно требовало от Русской Церкви проведения целого ряда церковных реформ. Основной целью преобразований различных сфер церковной жизни должно было стать преодоление трудностей активного культурного и религиозного расслоения общества. «Епископат и клирики Православной Церкви оказались перед необходимостью четко сформулировать те вопросы, которые Церковь, в том числе и с помощью светских властей, должна была решить»<sup>3</sup>.

Несмотря на широкое общественное обсуждение вопросов, связанных с преобразованиями в богослужественной жизни Русской Православной Церкви, реальная консервативная позиция Святейшего Синода относительно регламентации богослужественной практики оставалась практически неизменной. Вместе с тем, утверждать, что вопросы, связанные с регламентацией реальной богослужественной практики, вовсе оставались за рамками внимания Святейшего Синода и синодальных учреждений, было бы не верно.

Последняя, по сей день действующая, редакция Типикона была издана в конце XVII в. В силу ряда исторических причин, в частности, появления старообрядческого раскола, как церковные, так и светские власти отрицательно относились к внесению существенных изменений в богослужественные книги, в том числе и в Типикон. В XVIII в. порядок совершения рядового богослужения особенно в приходских храмах стал стремительно меняться. Изменения были связаны с преобразованиями императора Петра I, которые привели к созданию нового центра, законодателя литургического порядка Русской Церкви. Речь идет о новой столице Санкт-Петербурге, и особенно о Дворе Его Императорского Величества.

Богослужение, совершаемое при царском дворе в допетровское время в Успенском соборе Московского кремля, считалось образцовым. Ведущее место в его регламентации занимал авторитет Предстоятеля Русской Церкви, первоначально митрополита,

---

Священник Константин Алексеевич Рева — магистр богословия, старший преподаватель проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии.

<sup>1</sup> См.: Полунов А. Ю., Соловьев И. В. С. 24–25.

<sup>2</sup> Шевцова В. Ф. С. 27.

<sup>3</sup> Фирсов С. Л. С. 11.

а впоследствии патриарха Московского и всея Руси. После упразднения патриаршества и подчинения высшего управления в Русской Церкви императорской власти, изменения в порядок совершения царского богослужения вносились уже не с благословения церковных иерархов, а по Высочайшему повелению. Хор государевых певчих дьяков, который был переименован в Придворную певческую капеллу «обязан был в своем репертуаре следовать вкусу и воззрениям Государя», и уж затем «установившимся в капелле с давних пор традициям»<sup>4</sup>.

В дальнейшем традиции Придворной певческой капеллы составили так называемый придворный напев и неразрывно с ним связанный порядок совершения богослужения — Придворный устав. Их формирование 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 сокращений крайняя бедность мелодии <...> искупалась четырехголосной гармонией великолепно обученного придворного хора»<sup>5</sup>.

Таким образом, изменения в придворный богослужебный чин вводятся не на основе поступательного развития богослужебных традиций Русской Церкви, а исходя из утилитарных соображений. Такой подход стал основополагающим при формировании придворного устава. Данные изменения носят революционный характер по сравнению с предыдущей традицией книжной sprawy. Если во времена Петра I изменения богослужебного порядка были обусловлены практическими соображениями «экономии царского времени», то уже при императрице Елизавете Петровне<sup>6</sup> широко распространяется мода на итальянскую музыку за богослужением, что оказало непосредственное влияние на сокращение литургического чина. Именно с этим временем связано появление такого нового паралитургического феномена, как «концерт», музыкальное произведение, написанное по законам светской музыки, для исполнения за православным богослужением. Концерты преимущественно исполнялись на Божественной Литургии во время причащения священнослужителей, хотя довольно скоро распространилась практика исполнять те или иные богослужебные тексты, написанные по типу концерта, (Херувимская песнь, «Милость мира», «Свете тихий» и т. д.) за уставным богослужением. Чем продолжительнее были концертные произведения во время рядового богослужения, тем скромнее на нем были представлены изменяемые части литургических служб (стихиры, тропари, каноны), а также то, что за богослужением не пелось, а читалось (часы, шестопсалмие, кафизмы).

В течении XVIII-XIX в. постепенно формируется новый богослужебный порядок — Придворное богослужение, элементы которого получают свою фиксацию в нотных изданиях Обиходов, подготовленных и изданных Придворной певческой капелле.

14 февраля 1816 г. Святейший Правительствующий Синод издал указ запрещающий употребление за богослужением рукописных нотных произведения, изданные без одобрения директора Придворной певческой капеллы<sup>7</sup>. Капелле было предоставлено преимущественное (по сути монопольное) право издания нотных партитур, для исполнения за богослужением в храмах Русской Церкви<sup>8</sup>.

Издательская деятельность Капеллы стала причиной распространения отдельных элементов Придворного устава, отраженных в нотных произведениях, далеко за пределами столицы. Хор, способный исполнять произведения придворного напева по официальным 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<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Гарднер И. А. С. 268.

<sup>5</sup> Там же. С. 303.

<sup>6</sup> Там же. С. 227.

<sup>7</sup> Указ Святейшего Синода от 14 февраля 1816 года — *Цит. по: Гарднер И. А. С. 280.*

<sup>8</sup> Трубин Н. Г. С. 160.

<sup>9</sup> Шевцова В. Ф. С. 125.

Придворная певческая капелла, будучи светским учреждением, становится в XIX в. законодательницей хорового церковного пения в России, и невольно оказывает существенное воздействие на богослужебную практику, что было обусловлено особым приближением директора Капеллы непосредственно к Императору. Для самой Капеллы и богослужебные тексты, и сам богослужебный устав имел часто второстепенное значение, все внимание «царского хора» было сосредоточено на музыкальной стороне. Несмотря на это обстоятельство, сокращенный придворный чин рядового богослужения, нашедший отражение в придворных Обиходах, получил широкое распространение. До сих пор в подавляющем большинстве храмов Русской Православной Церкви поется тот же круг песнопений, что содержится в Обиходе Бахметьева, хотя и с некоторыми изменениями.

Подробное описание порядка совершения придворного богослужения сохранилось в собрании рукописей Святейшего Правительствующего Синода Российской государственного исторического архива под наименованием «Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквях»<sup>10</sup>.

Местом написания рукописи является Санкт-Петербург и датирован «Устав церковный» 1900 годом, что отражено составителем на титульном листе. Рукопись представлена на 29 листах (нумерация листов произведена архивом). Составитель рукописи нумеровал текст постранично с первой страницы текста, исключая титульный лист, общее количество страниц 55.

Текст написан как на лицевой, так и на оборотной стороне листа в основном ровным каллиграфическим подчерком. В документе содержится незначительное число исправлений и помарок, что свидетельствует о рабочем характере данного документа. В рукописи содержатся подстраничные сноски, которые написаны, по всей видимости, позднее менее ровным подчерком. Кроме сносок тем же подчерком по тексту прописаны некоторые уточнения и дописаны пропуски, что свидетельствует о редакторской правке документа. Кроме того рукопись содержит массу пометок по тексту и на полях, сделанных разным почерком чернилами и карандашом, что является подтверждением ее практического употребления. По мнению протоиерея Николая Балашова местом употребления данного списка была «скорее всего, церковь при одном из учебных заведений»<sup>11</sup>.

Общая часть «Устава церковного» начинается с описания порядка совершения воскресного богослужения, данная часть рукописи озаглавлена «Чин Воскресного всенощного бдения» (С. 1-4) На С. 4-5 содержится описание порядка выноса аналоя и свечей во время богослужения, которое предназначено для алтарников. Далее предложено «Чин Всенощного бдения на праздники» (С. 5-7) с указанием, что в данном разделе рукописи представлен общий порядок богослужения для всех праздников, особенности в свою очередь будут предложены для каждого праздника особо. После описания особенностей праздничного всенощного бдения представлено примечание, в котором даны описания основных священнодействий во время богослужения и иные комментарии.

Вторая часть с 12 по 59 страницы «Устава церковного» содержит частные указания относительно совершения богослужения в праздничные дни литургического года. Для описания богослужения избран следующий порядок праздников: Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, Рождество Пресвятой Богородицы, Неделя перед Воздвижением, Крестовоздвижение, Неделя по Воздвижение, Апостоала Иоанна Богослова, Покров Пресвятой Богородицы, Казанской иконы Пресвятой Богородицы, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Святителя Николая, Неделя святых Праотец, Неделя святых Отец, Навечерие Рождества Христова, Рождество Христово, Неделя по Рождестве Христове, Обрезание Господне, Неделя пред Просвещением, Навечерие Просвещения, Богоявление, Неделя по Просвещении, Сретение Господне. Завершается

<sup>10</sup> Устав церковный.

<sup>11</sup> Балашов Н. прот. С. 294.

рукопись указаниями о совмещении богослужения Сретения Господня с неделей о мытаре и фаресее. Порядок совершения богослужения в праздники Триодного цикла отсутствует, нет указаний и о летних праздниках.

Согласно указаниям «Устава церковного, приспособленного к употреблению в домовых церквях» общий порядок воскресного всенощного бдения предусматривает следующие особенности:

*На вечерне:* Из 103 псалма три стиха; великая ектения; «Блажен муж» отсутствует сразу же «Господи воззвах» одна стихира «Слава и ныне» догматик; «Свете Тихий»; прокимен трижды; сугубая ектения далее сразу же «мир всем»; возглас «Буди держава», и сразу «Ныне отпускаеши»; тропарь на благословение хлебов исполняется единожды; 33-й псалом отсутствует.

*На утрени:* из шестопсалмия исполняются три псалма (3, 87, 142); вместо великой малая ектения; на «Бог Господь» тропарь поется единожды; вместо двух кафизм стихословятся только несколько избранных стихов из Псалтири, после которых либо тотчас после исполнения тропаря на «Бог Господь» следует пение трех избранных стихов полиелейных псалмов «Хвалите имя Господне»; из числа воскресных тропарей «по непорочных» поются только три; ипакои, степенные антифоны и 50-й псалом опущены полностью; из канона исполняются всего четыре песни (1-я, 5-я, 8-я, 9-я), на каждой из которых читается по одному тропарю; из шести стихов песни Пресвятой Богородицы исполняется всего два; на хвалительных псалмах все стихиры опущены за исключением богородична «Преблагословенна еси»; после Великого славословия тропарь и сугубая ектения опущены; следую просительная ектения и отпуст. На 1-го часа из трех псалмов читается лишь 100-й, тропарь и сразу «Да исполнятся уста», «Отче наш», кондак не читается, «Господи помилуй» вместо 40 раз трижды, молитва «Иже на всякое время» — указано, что может не читаться.

Общая продолжительность воскресного всенощного бдения согласно «Уставу церковному» должна составлять около 1 часа 15 минут. В отличие от воскресного праздничного всенощного бдения содержит непременно литию, предваряемую исполнением одной литийной стихирой праздника, а также предписано исполнение всех песней канона, на которых читается по одному тропарю.

С большой степенью уверенности можно утверждать, что изложенный в «Уставе церковном» богослужебный порядок по своему происхождению первоначально имел описательный характер. В данной рукописи зафиксирован, «*утвержденный практикою порядок служб, применяемый в придворных и домовых петроградских церквях*»<sup>12</sup>.

Придворный богослужебный устав кроме указанной рукописи, довольно подробно изложен в официальном документе «Руководственные указания духовенству действующей армии»<sup>13</sup>, регламентирующей богослужебную практику в храмах воинских частей. Хотя этот документ не получил официального утверждения Святейшего Синода, он был издан 1916 г. после высочайшего одобрения Императором от имени члена Святейшего Правительствующего Синода протопресвитера армии и флота Георгия Шавельского<sup>14</sup>.

Богослужебный порядок воскресного всенощного бдения согласно «Руководственным указаниям»<sup>15</sup> очень близок к нормам «Устава церковного» 1900 года, ввиду того, что последний отражал особенности богослужения придворных церквей Петрограда, которые составитель взял за основу. Вместе с тем, богослужебные указания, содержащиеся в «Руководственных указаниях» несколько полнее, нежели в «Уставе церковном». Так, например, согласно «Руководственным указаниям» шестопсалмие сокращено не до трех, как в «Уставе церковном», а до четырех псалмов, на каждой из 4–5 песнях канона указано читать не по одному, а по 2–3 тропаря. Вместе с тем,

<sup>12</sup> Шавельский Г. И., прот. С. 407.

<sup>13</sup> Руководственные указания. С. 13-14.

<sup>14</sup> Шавельский Г. И., прот. С. 408.

<sup>15</sup> Порядок совершения богослужения согласно «Руководственным указаниям» См.: Рева К. А. С. 34-37.

«Руководственные указания» содержат предписание на всенощном бдении ектинии произносить следующим образом: на вечерне, только великая и сугубая; на утрени, великая (которая отсутствует на утрени согласно «Уставу церковному»), малая (после 9-й песни канона) и просительная.

Основной целью издания «Руководственных указаний» было не сокращение богослужения, а устранение литургического произвола в отношении сокращения богослужебных последований<sup>16</sup>.

При рассмотрении двух памятников Придворного устава создается впечатление, что они написаны одновременно, абсолютно не учитывая широкой церковной дискуссии начала XX в., хотя первый документ датируется в 1900 г., а второй — в 1916 г. Это связано с тем, что они описывают единую традицию придворного богослужения, несмотря на разнообразие в частности.

Такое положение вещей вполне закономерно в силу того, что Святейший Синод на протяжении церковной дискуссии начала XX в., посвященной богослужебной проблематике всячески дистанцировался от нее, отвергая любые попытки инициировать обсуждение подобного рода вопросов на официальном уровне.

Одним из ярких подтверждений чего стала попытка прот. Георгия Шавельского получить официальное одобрение Святейшим Синодом богослужебного чина представленного в «Руководственных указаниях». Отец Георгий вспоминал, что на его просьбу рассмотреть и утвердить на заседании Синода представленный чин богослужения для воинских церквей первенствующий член Святейшего Синода митрополит 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»<sup>17</sup>.

За два века истории Придворного устава произошел слом уставной и певческой традиции. Вместо поступательного развития, которое наблюдалось в Русской Церкви до конца XVII в., для XVIII в. характерен отказ от преемственности русской литургической традиции. Преобразования в богослужебной жизни, как и в целом в церковном искусстве производились, не исходя из пастырских соображений, а в угоду «сильным мира сего». Что в результате привело к смене в народном сознании жизненной парадигмы. Если XVII в. народный быт, в том числе и царственных особ, сообразовывался с богослужением, которое воспринималось как некий жизненный вектор, то с XVIII в., начиная с царской фамилии, богослужение стали подчинять житейским нуждам. То есть, не жизнь становилось частью богослужения как раньше, а богослужение становилось частью мирских забот, что стало одной из духовных причин катастрофы 1917 г.

## Источники и литература

1. *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001.
2. *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. История. Т. II. Сергиев Посад: МДА, 1998.
3. *Полунов А. Ю., Соловьев И. В.* Историческое введение // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. М.: Общество любителей церковной истории. Изд-во Крутицкого подворья, 2004.
4. *Рева К. А.* О богослужении в воинских храмах // «Образ жизни» № 3 (14), 2012. С. 34-37.

<sup>16</sup> *Балашов Н., прот.* С. 295.

<sup>17</sup> *Шавельский Г. И., прот.* С. 406-408.



5. Руководственные указания духовенству действующей армии. М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. 56 с.
6. Трубин Н. Г. Духовная музыка. М.: Смоленское областное книжное издательство «Смядынь», 2004.
7. Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквях // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 87.
8. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. 624 с.
9. Шавельский Г. И., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья, 1996.
10. Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб.: Димитрий Булавин, 2010. 488 с.

А. А. Мельников

## О ЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ РУССКОГО ПЕРЕВОДА БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ

Возможно, означенная тема на первый взгляд выглядит несколько провокационно, если учесть, какую остроту имеет в нашей стране вопрос о русском языке в контексте церковного богослужения. Поэтому, хочу сразу оговориться, что я не собираюсь говорить о необходимости, или даже возможности, осуществлять богослужение на русском языке. Хотя я лично не вижу в самой этой идее ничего недопустимого при соблюдении ряда условий, сам вопрос о возможности и позволительности богослужения на русском языке слишком болезнен для нашего церковного самосознания, которое имеет глубокие исторические, до сих пор незаживающие раны — раскол семнадцатого века и обновленческий раскол века двадцатого. Так что вопрос этот, будучи связан с неизбежными реформами, уже приводившими к столь серьезным последствиям, должен решаться всей полнотой Церкви во главе с её иерархией и требует самого взвешенного и деликатного подхода.

Я хотел бы сказать о другом — о той причине, которая рождает саму идею о богослужебном употреблении русского языка, то есть о непонимании, или плохом понимании, или неполном понимании — у кого как — языка церковнославянского. Сам я, будучи в течение уже 20 лет церковным певчим и чтецом, за это время, смею надеяться, достиг третьей из названных выше степеней. Может быть, есть и те, кто владеет церковнославянским в совершенстве, т. е. достигли полного понимания церковных текстов, но мне трудно представить, кто ещё, кроме профессионалов-славистов мог бы являться таким знатоком.

Во всяком случае, опыт общения со студентами нашей Духовной Академии (не только бакалавриата, но и магистратуры) убеждает в том, что даже качественный курс церковнославянского языка, дополненный богослужебной практикой, хотя и даёт базовое знание языка и понимание основных текстов, но оставляет студентов беспомощными перед трудными местами, которыми изобилуют богослужебные последования. На занятиях по курсу древнегреческого языка мы время от времени обсуждаем со студентами такие трудные места, обращаясь при этом к греческому оригиналу. Опыт таких обсуждений свидетельствует о довольно плохом, во всяком случае, недостаточном понимании ими подобных сложных церковнославянских текстов. Что уж говорить о большинстве прихожан наших храмов, не изучавших церковнославянский язык не только в духовных академиях, но часто даже на мало-мальски серьёзных приходских курсах.

Это, кстати, делает для меня несостоятельным любимый аргумент сторонников сохранения любой ценой богослужения на славянском. Когда им говорят о непонятности языка для многих наших современников, они дают простой совет: пусть люди изучают церковнославянский язык — наше сокровище и основание нашей культуры, благо сейчас и курсов и учебников хватает. Не подлежит никакому сомнению то, что церковнославянский язык является драгоценным наследием прошлых веков, а тексты на нем — неотъемлемой частью предания нашей Церкви, но сама осуществимость этого совета вызывает большие сомнения.

Кажется, что видящие в изучении славянского языка единственный и довольно простой способ решения проблемы, исходят из совершенно нереалистичного

---

*Алексей Анатольевич Мельников* — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

представления о некоем «среднем прихожанине», который обладает и желанием, и временем и средствами для самостоятельного изучения языка или посещения курсов, а кроме того еще и живостью ума, любознательностью и памятью семнадцатилетнего первокурсника. На самом же деле мой личный опыт общения с людьми приходящими в церковь (это часто люди средних лет и пожилые) говорит о том, что ничего из вышеперечисленного они не имеют даже при наличии достаточной мотивации. Если двухлетний основательный курс церковнославянского и постоянная практика у молодых людей и будущих священнослужителей не позволяют заполнить пробелы в понимании церковной гимнографии, то каких результатов можно ожидать от реального среднего прихожанина? Да и сколько у нас общедоступных курсов церковнославянского, даже если говорить только о столицах и оставить в стороне продолжительность курсов, полноту программы и прочее? А во всей огромной России и за рубежом, везде, где есть прихожане РПЦ, можно ли развернуть необходимую по охвату сеть курсов церковнославянского, найти для них или подготовить достаточное количество квалифицированных преподавателей?

Однако, кроме сложности изучения славянского языка и малой его понятности по причине недостаточной подготовки или ее полного отсутствия у многих прихожан, существуют и другие причины плохого понимания текстов нашего богослужения. Оставляя здесь в стороне причины более или менее случайные, или варьирующиеся от храма к храму, в числе которых могут быть недостаточно громкое и отчетливое чтение/пение, плохая акустика, характер пения в храме, его размер и удаленность слушающего от читающих / поющих и т. п., коснемся здесь богослужебных, прежде всего гимнографических текстов.

Сами эти тексты во многих местах темны и слишком сложны для восприятия. Причин этого явления существует несколько, но самых важных, пожалуй, две: 1) недостатки перевода с греческого на церковнославянский; 2) сложность и витиеватость некоторых оригинальных греческих текстов.

Проиллюстрирую здесь то и другое на нескольких примерах.

1) а. Греческие прилагательные среднего рода без существительного в единственном, а чаще во множественном числе, служащие в греческом языке для выражения обобщения, калькируются в переводе на церковнославянский.

Например, в кондаке праздника Благовещения:

<p>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια, ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια, ἀναγράφω σοι ἡ Πόλις σου, Θεοτόκε·</p>	<p>Взбранной Воеводе <b>победительная</b>, яко избавльшеся от <b>злых</b>, <b>благодарственная</b> восписуем Ти, раби Твои, Богородице...</p>
--	---

Поскольку такой способ выражения обобщения несвойствен русскому, да и славянскому языкам, подобные слова выглядят инородными вкраплениями в церковнославянский текст. При этом форма именительного падежа среднего рода с окончанием –ая в восприятии может смешиваться с формой именительного падежа женского рода. Гораздо естественнее было бы переводить такие греческие прилагательные соответствующими по значению существительными: τὰ νικητήρια как «награды за победу», τὰ δεινά как «зло» или «опасности» и т. д. Кстати, попутно хочется отметить, что при работе над этим кондаком переводчики не перевели буквально с греческого ἀναγράφω σοι ἡ Πόλις σου, Θεοτόκε как «восписую Ти, Град Твой, Богородице...», поскольку понимание этого выражения требовало от слышащих знания исторических реалий написания кондака, а заменили его более общим «восписуем Ти, раби Твои...», то есть в данном, кажется, достаточно редком случае, подумали о понятности своего перевода для будущих слушателей.

Подобный буквальный перевод греческих прилагательных на церковнославянский является типичным и чрезвычайно распространенным в богослужебных текстах, и хотя такие слова сами по себе не представляют особых трудностей для понимания,

но вносят свой вклад в итоговую, так сказать, малопонятность церковнославянского текста.

б. Греческий дательный падеж, имеющий ряд различных синтаксических функций, кроме того случая, когда он совпадает с дательным как падежом косвенного дополнения в славянском (и русском), переводится на церковнославянский почти исключительно творительным падежом. Такой перевод соответствует только инструментальной функции греческого датива (*dativus instrumenti*), но остальные его функции не передаёт, а лишь вводит в заблуждение слушающего.

Ирмос 8 песни Воскресного канона 6 гласа:

<p>Ἐκ φλογὸς τοῖς Ὁσίοις, δρόσον ἐπήγασας, καὶ δικαίου θυσίαν, ὕδατι ἔφλεξας· ἅπαντα γὰρ δράς Χριστέ, μόνῳ τῷ βούλεσθαι· σὲ ὑπερψοῦμεν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας</p>	<p>Из пламене преподобным росу источил еси, и праведнаго жертву <b>водою</b> попалил еси: вся бо твориши, Христе, <i>только еже хотети</i>. Тя превозносим во вся веки.</p>
---	---

Вероятно, у многих возникает вопрос о том, как жертва могла быть попалена водою, особенно если обратиться к тому месту из Ветхого Завета, аллюзия на которое заключена в этих словах ирмоса. Речь идет, конечно, о принятии Богом посредством нисшедшего с неба огня жертвы пророка Илии, которая была до этого обильно полита водою, для доказательства истинности веры пророка. (3 Царств 18:31-38) Библейский текст не дает оснований для такого понимания события, какое выражено церковнославянским текстом. Но если учесть, что греческий датив в данном тексте может иметь функцию образа действия (*dativus modi*), то это место можно перевести как «жертву с водою попалил еси», что вполне соответствует библейскому тексту. Также нужно отметить, что в данном ирмосе греческое выражение μόνῳ τῷ βούλεσθαι дословно и весьма неуклюже переведено на славянский как *только еже хотети*, вместо естественного «хотением» или «изволением».

Многочисленные случаи перевода греческого *dativus modi* творительным падежом особенно бросаются в глаза в типичных окончаниях седальнов после кафизм на утрени, например: «... верою и любовью совершающия всечестную память твою» (вместо «с верою и любовью...»).

Из канона св. апостолу Варфоломею, песнь 5, тропарь 1<sup>1</sup>:

<p>Τοὺς πόδας κτησάμενος, ὠραίοις τῷ κηρύγματι, πᾶσιν ἀγαθὰ εὐηγγελίσω, πᾶσιν εἰρήνην μάκαρ ἐκήρυξας...</p>	<p>Ноги стяжав <b>красны</b> проповеданием, всем благая благовестил еси, всем мир, блаженнее, проповедал еси...</p>
---	---

Здесь, во-первых, в не вполне понятном выражении *ноги красны*<sup>2</sup> эпитет *ὠραίους* должен означать не «красивые», а «зрелые, возмужалые», то есть в нашем контексте «готовые». Во-вторых, церковнославянский текст, очевидно, утверждает, что апостол приобрел ноги красны посредством проповеди, то есть в ее результате. В то же время, ясно, что первая часть предложения, содержащая причастие, присоединенное к подлежащему, выражает предварительное условие для проповеди. Это не вызывает никаких сомнений, если понимать датив τῷ κηρύγματι как *dativus commodi*, или дательный пользы; в таком случае все становится на свое место: «Когда ноги твои, блаженный, созрели для проповеди, ты всем возвестил благо и всем проповедал мир...» Отметим здесь, в очередной раз, перевод обобщающего прилагательного ἀγαθὰ прилагательным *благая*, что обсуждалось чуть выше.

в. Особенно печально известным и наиболее осложняющим понимание текста является порядок слов, который остается без всякого изменения при переводе с греческого на славянский:

<sup>1</sup> Миняя август. Ч. 3. С. 66.

<sup>2</sup> Очевидно, что большинство только начинающих ходить на богослужения, скорее всего, поначалу поймут это выражение так, как им подсказывает русский язык, т. е. «ноги красного цвета».

Вот фрагмент из стихир на стиховне вечерни 7/20 января (Собор св. Пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна):<sup>3</sup>

Господь говорит Предтече: «Гряди ко Мне... *Сокрушенного бо Адама грехом обновляя*, крещаюся, яко Человек, естеством Нескверный, Иорданскими водами...». То, что существительное *грехом* стоит не рядом с причастием, выражающим действие, с которым оно соотносено по смыслу, а рядом с другим причастием, выражающим уже другое действие, приводит к естественному восприятию выражения *грехом обновляя* как слитного словосочетания, имеющего уже совсем иной и неприемлемый для христианина смысл. Стоило лишь заметить это при переводе и поставить слова в немного ином порядке и стихира воспринималась бы ясно и без двусмысленности...

2) Бывает, что сложность понимания церковнославянского текста определяется сложностью самой мысли автора или сложным способом её выражения.

Вот, например, один из тропарей канона праздника Успения Богородицы (4 песнь, 2й канон, прп. Иоанна Дамаскина):

*Чудо бяше зрети Небо всех Царя одушевленное, / испражнения преходящее земная, яко чудна дела Твоя! / Слава силе Твоей, Господи.*<sup>4</sup>

Во-первых, слово *испражнения* кроме своей непонятности в данном контексте кажется совершенно неуместным в хвалебном богослужебном тексте из-за значения, которое оно приобрело в русском языке. Ведь мы, хотим того, или нет, воспринимаем церковнославянский текст через родной нам русский и подобные паронимы (такие как *понос*, *отрыгну* и пр.), даже если мы знаем их первоначальное значение в славянском языке, обладают ярко выраженным неблагозвучием для уха современного человека.<sup>5</sup>

Далее нужно сказать, что смысл этого тропаря оказывается не вполне ясным, даже если знать, что слово *испражнения* в церковнославянском языке означало, согласно словарю свящ. Г. Дьяченко, «пустота, пустое место, недра», являясь переводом греческого κενεών. Сам Г. Дьяченко в словарной статье к данному слову предлагает такой перевод тропаря: «Чудно было видеть одушевленное небо Царя всех, **проходящим все пространства земныя**, яко чудны дела Твои...». Однако, этот перевод на русский язык не является единственным. Посмотрим на греческий оригинал тропаря с еще двумя вариантами русского перевода:

Θάμβος ἦν θεάσασθαι τὸν οὐρανόν, τοῦ Παμβασιλέως τὸν ἔμψυχον, <b>τοὺς κενεῶνας, ὑπερχόμενον τῆς γῆς.</b> Ὡς θαυμαστά τὰ ἔργα σου· Δόξα τῇ δυνάμει σου Κύριε.	Чудо бяше зрети Небо всех Царя одушевленное, / <b>испражнения</b> <b>преходящее</b> <b>земная</b> , яко чудна дела Твоя! / Слава силе Твоей, Господи.	Дивно было видеть одушевленное Небо всех Царя <b>недра земные</b> <b>проходящим.</b> Как чудны дела Твои! Слава силе Твоей, Господи! <sup>6</sup>	Удивительно было видеть одушевленное небо Всецаря <b>проходящим</b> <b>пустоты</b> <b>земли...</b> <sup>7</sup>
--	---	---	---

Все эти переводы на мой взгляд, не совсем точны. Если учесть, что употребленный в греческом тексте глагол ὑλ-έρχομαι имеет значения

1) подходить (под что-л.), входить, вступать; 2) (медленно) продвигаться; 3) отходить, отступать,

<sup>3</sup> Минея январь. Ч. 1. С. 253.

<sup>4</sup> Минея август. Ч. 2. С. 43.

<sup>5</sup> Это, на мой взгляд, говорит о необходимости дальнейшего редактирования церковнославянских текстов в той или иной форме.

<sup>6</sup> Перевод иером. Амвросия (Тимрота) на эл. ресурсе azbyka.ru.

<sup>7</sup> Скабалланович М. Н. С. 67.

то перевод, скорее, должен быть таким: «Удивительно было узреть одушевленное небо Царя всех, погружающееся в пустоты земли...», т. е. выражающим образ парадоксального схождения Богородицы как духовного Неба под землю при Ее погребении. Если же вспомнить, что хоронили в Палестине в пещерах, — своеобразных «пустотах земли» — то образ становится еще более отчетливым и ярким. Славянский же переводчик в этом месте, кажется, спутал глагол *ὕλ-έρχομαι* с похожим на него глаголом *ὕλερ-έρχομαι*.

Подобных мест, трудных для понимания в силу сложности образа или его выражения автором, в наших богослужебных текстах предостаточно. Особенно сложными в этом отношении являются каноны, например, прп. Космы Маюмского. Можно было бы, при желании, привести и сотни примеров первого рода, связанных с погрешностями славянского перевода. При этом нельзя забывать о том, что гимнографические тексты должны восприниматься подавляющим большинством молящихся *на слух*, что делает понимание подобных мест еще более затруднительным.

Все сказанное имеет целью в очередной раз констатировать, что ныне используемые при богослужении церковнославянские тексты по нескольким причинам представляют определенную, иногда довольно большую сложность для понимания молящимися. Рассчитывать же на массовое хорошее овладение языком богослужения не приходится. Проблема существует и она довольно серьезна. Тексты, которые Церковью предназначены для молящихся, содержат в себе Ее догматическое, аскетическое, нравственное учение, экзегезу Священного Писания, рассказывают о событиях Ее истории. Часть этого богатства остается не усвоенной по причине непонятности текстов. Они со временем для многих становятся знакомыми и привычными, но от этого не более понятными. Но привычка не должна заменять собой понимание!

Некоторым решением проблемы мог бы стать перевод всего корпуса богослужебных текстов на русский язык. Не для употребления при богослужении, а во вспомогательных целях: чтобы молящиеся, услышав непонятные тексты или отдельные выражения во время церковного богослужения, могли обратиться к русскому переводу для разрешения своих недоумений. Хорошей практикой могло бы стать и предварительное чтение русского текста в качестве подготовки к службе. При современном развитии интернета такие переводы можно широко использовать в электронных версиях даже без полноценной печатной публикации, которая требует для своего осуществления значительных материальных средств.

Процесс перевода богослужебных текстов на русский язык силами отдельных энтузиастов осуществляется уже давно. Существуют переводы самых главных текстов: воскресного Октоиха, недельных служб Постной и Цветной триоди, Страстной седмицы, двенадесятых праздников. Но огромный массив седмичных служб Октоиха и триодей, богослужебных миней остается непереведенным. Поэтому в заключение хочется призвать всех, разделяющих взгляд автора на проблему, в меру своих сил принять участие в сложном и трудоемком, но столь необходимом деле перевода богослужебных текстов.

## Источники и литература

1. Минея август. Часть 2. Изд. 4-е. М.: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2011. 432 с.
2. Минея август. Часть 3. Изд. 4-е. М.: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2011. 384 с.
3. Минея январь. Часть 1. Изд. 4-е. М.: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2011. 628 с.
4. Скабалланович М. Н. Успение Пресвятой Богородицы. Киев: Пролог, 2003. 190 с.
5. Электронный ресурс: Православная энциклопедия «Азбука веры» <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/usp03.shtml>

*Протоиерей Виталий Грищук*

## О ДАТЕ ПРАЗДНИКА БОГОЯВЛЕНИЯ

Календарный вопрос рассматривался на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. в связи с введением в стране в феврале 1918 г. григорианского стиля. Так как вопрос этот имел сторону не только богослужебную, но и юридическую, было принято решение рассмотреть его в соединенном собрании Отдела *О богослужении* и Отдела *О правовом положении Церкви в государстве*. Было постановлено: 1) в течение 1918 года Церковь в своем обиходе будет руководствоваться старым стилем, 2) поручить Богослужебному отделу разработать в подробностях дело применения стилей во всей жизни Церкви. Решением соединенного собрания Российской Церкви руководствовалась в практической жизни после 1918 года. Дискуссии и постановления собора легли в основу резолюции Московского Всеправославного совещания 1948 года «О Церковном календаре».

В настоящее время вопрос реформы церковного календаря в Русской Православной Церкви не является актуальным, однако дискуссии на эту тему не прекращаются. Поэтому православная литургия не должна быть невежественной относительно данной проблематики. Для того, чтобы правильно аргументировать собственную позицию, убедительно отстаивать свою точку зрения, необходимо обладать знаниями в следующих областях:

1. астрономическое движение небесных тел;
2. логика и система построения различных календарных систем;
3. история календаря у различных народов.

Темой настоящего доклада является Александрийский календарь, а в более узком смысле — вопрос датировки одного из самых древних и значимых христианских праздников — праздника Богоявления. Проблема даты празднования Богоявления довольно подробно, хотя и не систематически, изучена в западной богословии. В российских же научных публикациях эта тема не раскрыта совершенно.

Итак, почему праздник Богоявления Православная Церковь отмечает 6 января по юлианскому календарю?

Упоминание о празднике Богоявления в ранней Церкви.

Традиционно считается, что впервые упоминание о Богоявлении встречается в Александрийской Церкви. Святой Климент Александрийский<sup>1</sup> около 200 г. пишет, что день памяти Крещения Иисуса Христа существовал в среде гностической секты Василида<sup>2</sup>: «Последователи же Василида празднуют и день Крещения Его, проводя всю предыдущую ночь в чтениях. Они говорят, что оно было в 15 год Тиверия 15 Туби, другие, что оно было 11-го того же месяца»<sup>3</sup>.

Самое раннее упоминание о Богоявлении как о христианском торжестве встречается в 361 году у греческого историка и публициста Аммиана Марцелина (Плиния Старшего)<sup>4</sup>.

---

*Протоиерей Виталий Иванович Грищук* — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской Духовной Академии.

<sup>1</sup> Климент Александрийский — пресвитер Александрийской Церкви, христианский апологет и проповедник Священного Писания, основатель Александрийской богословской школы (150–215 гг.)

<sup>2</sup> Василид — проповедник в Александрии в 117–138 гг., называл себя учеником ученика апостола Петра, основатель гностической секты, просуществовавшей до IV века.

<sup>3</sup> Строматы, I, 21

<sup>4</sup> Ammianus Marcellinus, XXI, 2.

В IV в. в большинстве литургических традиций праздник Богоявления включен в круг главных церковных торжеств года наряду с Пасхой, Пятидесятницей, субботними и воскресными днями. Содержанием праздника в этот период было Рождество Иисуса Христа, поклонение волхвов, крещение от Иоанна в реке Иордан, чудо в Кане Галилейской, насыщение хлебами пяти тысяч, воскрешение праведного Лазаря. Все эти события евангельской истории особенно ярко выражают явление Бога в мире. Дата празднования утвердилась 6 января по юлианскому календарю.

Итак:

1) есть ли связь между датой 11 Туби (15 Туби), которые упоминает святой Климент Александрийский, и датой 6 января?

2) если связь существует, то какова причина выбора этой даты первыми христианами?

## Египетский календарь

Как и во всех древних цивилизациях, до создания солнечного гражданского календаря египтяне использовали календарь лунный. Лунный год состоял из 12 месяцев по 29 или 30 дней — всего 354 дня, что отличается от солнечного года примерно на 11 дней. До IV века до Рождества Христова, лунный год не синхронизировался с солнечным. Лунные месяцы «блуждали» по солнечному году. Именно лунный календарь использовался для ведения сельскохозяйственных работ, планирования военных походов, празднования семейных и религиозных торжеств. Лишь с IV века до Рождества Христова была произведена реформа лунного календаря, в результате которой для согласования с солнечным годом периодически вводился дополнительный 13 месяц в лунном году. Каждый месяц лунного календаря назывался по религиозному празднику следующего месяца. В эпоху Древнего и Среднего царств названия месяцев могли различаться в различных регионах Египта. Более того, начало месяца могло отличаться, так как первоначально для определения начала лунного месяца использовался метод наблюдений. Во времена Нового царства названия месяцев были приведены к единой системе и получили названия: Тот, Паоти, Хатир, Хойак, Тиби, Мехир, Фаменот, Фармути, Пахон, Паини, Эпифи, Месоре.

Примерно за 4000 лет до Рождества Христова в результате астрономических открытий или, может быть, обмена знаниями с месопотамской культурой, для летосчисления древние египтяне стали употреблять солнечные годы<sup>5</sup>. Египетский солнечный год состоял из 365 суток (*anni certus modus*<sup>6</sup>), который распределялся на 12 месяцев по 30 дней (без связи с лунным циклом). Дни в течение месяца считались по порядку от 1 до 30. После последнего месяца прибавлялось еще 5 дополнительных дней интеркалярного месяца (хериу-ренпет, «находящиеся над годом»). Египетский гражданский год разделялся на три сезона по 4 месяца (120 дней) в каждом: 1) время половодья (ахет), когда Нил заливал поля, 2) время всходов (перет), когда земля освобождалась из-под воды и производились сельскохозяйственные работы, 3) время жатвы, низкая вода, период засухи (шему), когда проходил сбор урожая. Каждый месяц был разделен на 3 периода по 10 дней. Первоначально двенадцать месяцев были пронумерованы с первого по четвертый в пределах каждого земледельческого сезона, но позже их стали называть по названиям своих главных праздников. Названия солнечных месяцев совпали с названиями лунных (плюс пять дополнительных дней).

Египетский год не зависел ни от Солнца, ни от Луны, как это часто было у древних народов. Начало года египтяне связывали с гелиактическим восходом Сириуса (егип. — Сопдет, Сотис). Через несколько дней после появления на утреннем небе Сириуса начинался разлив Нила, с которым были связаны все сельскохозяйственные работы, а значит жизнь и благосостояние всего египетского народа. Из-за неточности

<sup>5</sup> Разные ученые указывают различное время введения гражданского солнечного календаря.

<sup>6</sup> Определенная величина года.



египетского календаря каждые четыре года 1-е число месяца Тот (начало года египетского) опережало восход Сириуса на 1 сутки, т. е. все сезонные явления отставали от календаря на 1 день. Египтяне почитали Сириус как звезду, «приводящую Нил» и «обновляющую год». Дата восхода Сириуса торжественно объявлялась. Месяца «блуждающего» (annus vagus<sup>7</sup>) солнечного года не соответствовали временам года<sup>8</sup>. Каждый месяц последовательно проходил через все природные периоды солнечного года. Праздники, которые праздновались летом, через некоторое время стали праздноваться зимой, и наоборот, зимние праздники стали совершаться в летний период. Через 1461 год начало египетского года опять совпадало с восходом Сириуса. Период длительностью в 1461 год назывался Сотичным циклом, или Великим годом Сотиса<sup>9</sup>. Однако, расхождение египетского года с солнечным на протяжении жизни человека было почти незаметным, за 40 лет разница составляла всего 10 дней.

Александр Македонский, основав новую столицу Египта — Александрию, принес македонский лунно-солнечный календарь, и Птолемеи долго его придерживались. В этом календаре месяцы состояли из 29 и 30 дней, дни месяца были пронумерованы, 29 число в коротком месяце опускалось, так что месяц всегда завершался 30 числом. Для согласования с солнечным годом периодически вставлялись дополнительные месяцы<sup>10</sup>. Однако, египетский солнечный календарь как более простой был удобнее в повседневной жизни. Уже с III века до Рождества Христова даты из египетского календаря переводили в македонский, затем по македонскому календарю совершали культовые мероприятия, отмечали праздники египетских богов, регистрировали государственные дела.

После завоевания римлянами Египта, здесь был введен юлианский календарь под названием Александрийского, длительность года которого совпадала с юлианским, а 1 августа стало соответствовать 8 Месори<sup>11</sup>. Начало этого года совпало с 29 августа (1-е число месяца Тот), а в год, предшествующий високосному, — с 30 августа.

Итак, ко времени Рождества Христова в Египте в употреблении было 4 календаря: Лунный календарь, Египетский солнечный блуждающий календарь, Александрийский (юлианский) календарь и македонский календарь. У трех первых календарей названия месяцев совпадали.

Обратившись к хронологии и сравнив летосчисление римской и александрийской традиции, нетрудно убедиться в следующем:

1. По блуждающему египетскому календарю 15 число месяца Туби совпадало с датой 6 января в 41, 40, 39 и 38 годах до Рождества Христова, 11 число месяца Туби совпадало с 6 января в 25, 24, 23 и 22 годах до Рождества Христова. Таким образом, если святой Климент Александрийский ссылался на даты сотического египетского календаря, то эти даты никак не связаны с 6 января.

2. Согласно календарной реформе, которая состоялась в 23 году до Рождества Христова, длительность Александрийского года совпала с длительностью Юлианского. 1-й день месяца Тота (начало египетского года) совпал с 29 августа, 1-й день месяца Паоти — с 28 сентября, 1-й день месяца Хатир — с 28 октября, 1-й день месяца Хойак — с 27 ноября, 1-й день месяца Туби — с 27 декабря. Таким образом, 11-й день месяца Туби — это 6 января по Римскому исчислению. То есть, когда святой Климент Александрийский говорит об 11 числе месяца Туби, то это соответствует 6 января римского исчисления. Именно в этот день василидиане вспоминали Крещение Иисуса Христа. Из слов святого Климента Александрийского совершенно не следует вывод

<sup>7</sup> Подвижный, блуждающий год.

<sup>8</sup> Временам года на Земле соответствуют месяцы Юлианского календаря.

<sup>9</sup> За 1461 египетских года проходит ровно 1460 юлианский год. В действительности длина года Сириуса несколько меняется.

<sup>10</sup> Александрийцы, вероятно, пользовались 25-летним египетским циклом, в соответствии в котором весь цикл требовал 9 дополнительных месяцев.

<sup>11</sup> Такое числение времени с собственными названиями месяцев применяют копты и абиссины.

о том, что впервые празднование Богоявления встречается в среде последователей Василида. В упомянутой главе книги «Строматы» автор пишет о хронологии некоторых библейских событий, ссылаясь на известные ему сведения. Поэтому, вполне возможно, что в то время, когда Александрийские христиане праздновали Епифанию, «последователи же Василида празднуют и день Крещения Его», что можно объяснить неверным учением Василида о Божестве Иисуса Христа.

3. Упомянув 15 день месяца Туби святой Кирилл, возможно, имел ввиду лунный месяц. У нас нет достоверной информации о том, как распределялись лунные месяцы в течение солнечного года, так как во всех официальных документах в Александрии использовался солнечный календарь. Кроме того, начало лунного месяца, чаще всего, не совпадало с астрономическим новолунием. Таким образом, возможно святой Кирилл, упоминая 11 Туби и 15 Туби, говорил об одном дне по разным календарям. Этот вопрос требует дополнительного исследования.

## **6 января — день Александрийского зимнего солнцестояния**

Древний египетский календарь не соответствовал временам года, что конечно, было известно египтянам. Их год отличался от юлианского на четверть суток. Продолжительность гражданского года можно было бы исправить при помощи интеркаляций, но египтяне этого не делали. Простота и правильность египетского календаря были столь очевидны, что астрономы пользовались им до времен Коперника.

В Египте неоднократно производились попытки согласовать календарный блуждающий год с тропическим, однако эти реформы не получали распространения. Религиозные традиции, связанные с древней календарной системой, и технические сложности не позволили утвердиться этим нововведениям.

В основе религиозных воззрений и мифологии древних египтян лежал культ Солнца и звезд. Почти все египетские боги были персонифицированы с небесными светилами. Так как вся жизнь и благосостояние египтян зависели от разлива Нила, который предваралялся гелиактическим восходом Сириуса в день летнего солнцестояния, то многие египетские храмы и религиозные праздники первоначально были связаны с моментами летнего и зимнего солнцестояния. Позже, возможно под влиянием вавилонской культуры, появляются храмы ориентированные на дни весеннего и осеннего равноденствий.

Для правильного соблюдения религиозных обрядов при использовании блуждающего календаря важно на основании астрономических наблюдений определять точки весеннего и осеннего равноденствия, а также летнего и зимнего солнцестояния по восхождению или заходу звезд.

Неизвестно точно, когда была совершена последняя фиксация даты зимнего солнцестояния, однако известно, что ко времени Рождества Христова этот день в Александрии приходился на 6 января<sup>12</sup>. Именно этот день в Александрии был связан с праздником рождения Эона (Αἰών)<sup>13</sup>, эллинского бога вечности, охватывающего всю вселенную, божественного покровителя столицы<sup>14</sup>.

В сознании жителей Александрии, в том числе и христиан, день зимнего солнцестояния — это день в году, когда Солнце в полдень находится в самой низкой точке, с этого дня Солнце поднимается над горизонтом. Это день, когда бывает самая длинная ночь в году, с этого момента день становится больше. С этого дня

<sup>12</sup> Из-за прецессии земной оси астрономическая дата зимнего солнцестояния ко времени введения в Риме юлианского календаря, конечно, не совпадала с 6 января.

<sup>13</sup> Термин «Эон» получает широкое распространение в гностической космологии последователей Василида, где означает многочисленные персонифицированные сущности или миры космической иерархии, которые являются результатом эманаций, и которые связывают и разделяют Бога и материальный мир.

<sup>14</sup> День зимнего солнцестояния соответствует древнему празднику рождения Осириса или празднику Феодэсия, отмечаемому в Андросе в честь Дионисия.

Солнце побеждает тьму. Это день, когда меняется природа и изменяется вся земля. Так как Солнце вращается вокруг Земли<sup>15</sup>, то в это день изменяется не только Земля, но весь космос. С этого дня света становится больше и свет начинает согревать Землю и людей. Это самый главный и торжественный день года в Александрии.

Именно этот день выбрали александрийские христиане для празднования явления Бога в мире. «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человекoв. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». (Ин. 1: 4-5).

## Выводы

1. Дата 11 Туби александрийского календаря, которую упоминает святой Климент Александрийский, соответствует дате 6 января римского исчисления<sup>16</sup>.

2. В основу даты праздника Богоявления легла дата зимнего солнцестояния. В сознании античного человека — это время изменения вселенной, это время ожидания явления Бога, это день освещения и просвещения всего мира и каждого человека.

3. В современной христианской традиции дата праздника Богоявления<sup>17</sup> не связана с астрономическими явлениями.

## Источники и литература

1. *Баумитарк А.* Сравнительная литургика. Омск: Анафора, 2014.
2. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М.: Наука, 1975.
3. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. I-II. Минск, 2008.
4. *Грицук В., свящ.* Отдел богослужения, проповедничества и храма Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. (Предыстория обсуждавшихся вопросов, дискуссии на Соборе, актуальность для современной церковной жизни). Курсовое сочинение. СПб., 2001.
5. *Лалош М.* Времясчисление христианского и языческого мира. СПб., 1867.
6. *Липицкая Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта. М.: Искусство, 1983.
7. *Локьер Д.* Рассвет астрономии. Планеты и звезды в мифах древних народов. М.: Центрполиграф, 2013.
8. *Петровский В. А.* Богоявление / Православная богословская энциклопедия. Т. 2. Пг. С. 878-879.
9. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2016.
10. Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. М., ИНФРА-М, 2007.
11. Строматы, творения учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1982.
12. *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Ч. I. СПб., 1913.
13. *Parker R.* Calendars of ancient Egypt. Chicago: The University of Chicago Press, 1950.
14. *Penrose F.* The Orientation of Greek Temples // Nature, v. 48, n.1228, May 11, 1893, p. 42-43.
15. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament.* American Book Company, 1889.
16. *Winlock H.* The origin of the ancient egyptian calendar. // Proceedings of the American philosophical society, v. 83, n. 3, September, 1940, p. 447-464.

<sup>15</sup> В сознании древнего александрийца.

<sup>16</sup> Коптская Церковь до настоящего времени празднует Богоявление 11 Туби.

<sup>17</sup> как и дата празднования Пасхи.

А. А. Рыбаков

## ПОДПИСНЫЕ ИКОНЫ XVII ВЕКА В ТРОИЦКОМ СОБОРЕ ТРОИЦЕ-ГЛЕДЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ\*

Расположенный у слияния рек Сухоны и Юга Великий Устюг относится к числу древнейших городов Русского Севера, известных с XII столетия. Раннее славянское население обосновалось в домонгольские времена на правом берегу реки, где на высоком Гледенском холме в трех верстах от современного Устюга возник город Гледен, близ которого был основан небольшой деревянный Троицкий монастырь. Со временем жители Гледена перебрались на левый берег реки в Черный Прилук, где был создан новый город, получивший название Великий Устюг, и Троице-Гледенский монастырь долгие годы находился в бедственном состоянии. Только в XVII-XVIII веках положение монастыря улучшилось, появились условия для его процветания<sup>1</sup> (илл. 1-2).



1. Троице-Гледенский монастырь в Великом Устюге. Фото конца XIX в.



2. Слияние рек Юга и Сухоны у подножия Гледенского холма. Фото 2017 г.

*Александр Александрович Рыбаков* — доктор искусствоведения, профессор, ведущий научный сотрудник Вологодского филиала Всероссийского художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект 2016 № 16-04 — 00368.

<sup>1</sup> Ардашев В. С. 36–39; Тельтевский П. А.; Токмаков И. Ф. С. 3; Бочаров Г., Выголов В. С. 83.

В 1658 году семья устюжских купцов Босых завещала на благоустройство Троице-Гledenского монастыря и на строительство каменного Троицкого собора 1500 рублей. Стройка началась в 1659 году, но затянулась до конца XVII века. При этом игумены Иона, Афанасий, Иосиф, Андроник и архимандрит Филарет заботились об украшении и пополнении существовавшего на тот период иконостаса, особенно его местного ряда, и постепенно заменяли старые потемневшие образа новыми. Так, в последней трети XVI столетия в иконостасе Троицкого собора появились новые иконы, написанные выдающимися мастерами этого времени. Позднее, при возведении нового иконостаса в соборе в 1773 — 1784 гг., эти иконы были сохранены и перенесены в киоты на северную и южную стену собора<sup>2</sup> (илл. 3-9).

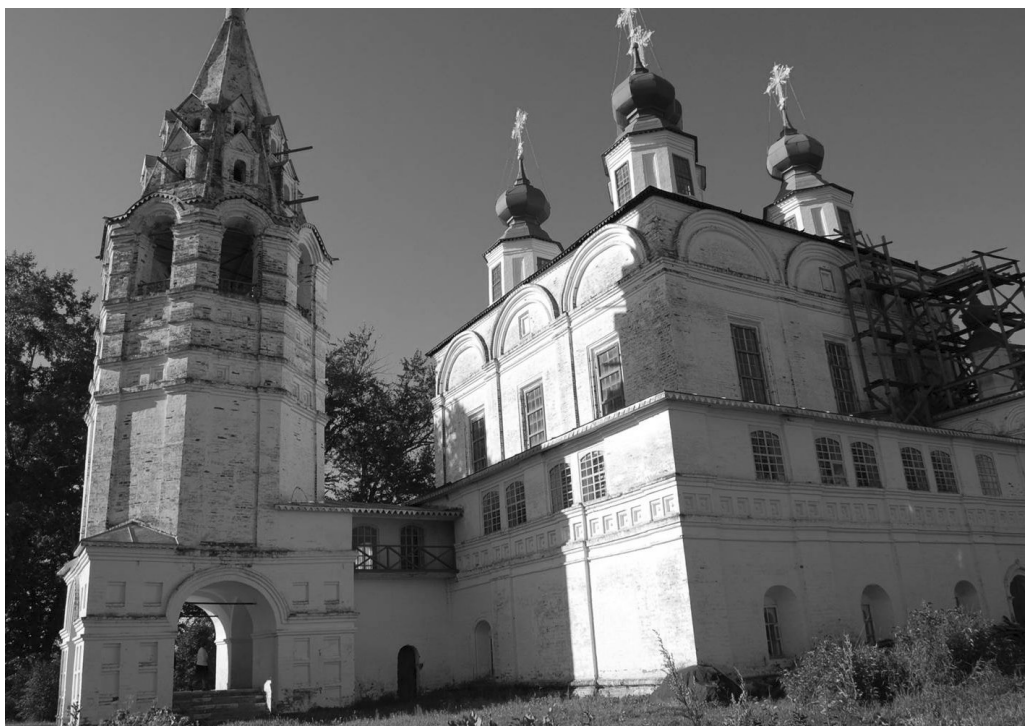


3. Современный вид Троице-Гledenского монастыря и с. Морозовица. Фото 2017 г.



4. Колокольня и западный фасад Троицкого собора Троице-Гledenского монастыря. 1659 — ок. 1699. Фото 2017 г.

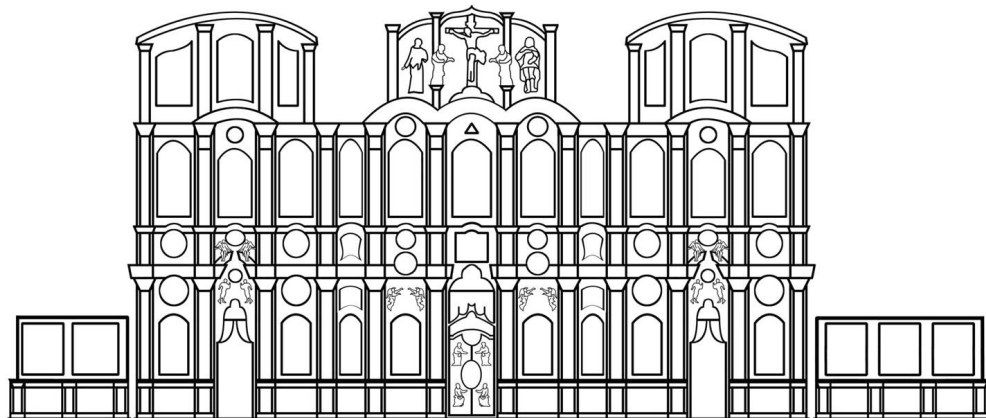
<sup>2</sup> Савваитов П. И.; Дедюхина В. С., Рузавин Ю. А. С. 193–202; Мальцев Н. В., Соловьева И. Д. С. 13.



5. Юго-западный фасад Троицкого собора. Фото 2017 г.



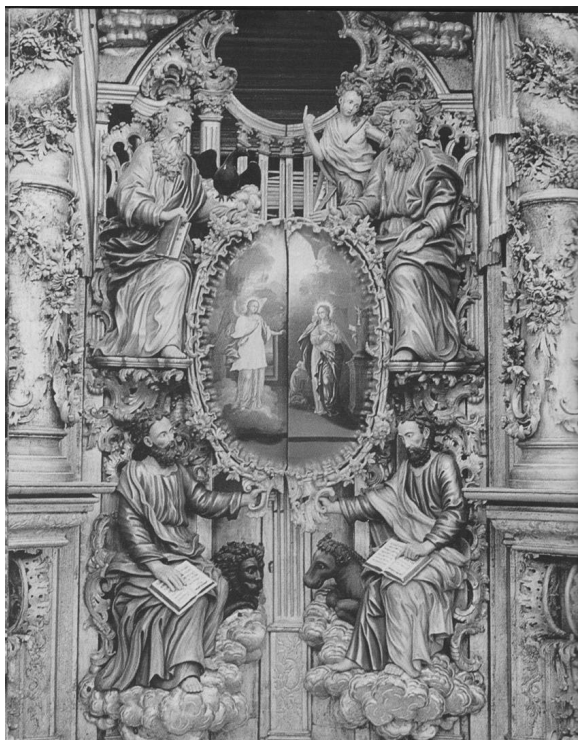
6. Иконостас Троицкого собора  
Троице-Гledenского монастыря.  
1773-1784 . Фото 2017 г.



7. Иконостас Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря. 1773-1784. Схема-картограмма



8. Икона местного ряда иконостаса Троицкого собора «Богоматерь, попирающая дракона». Ок. 1776. Работа устюжского иконописца Алексея Колмогорова.



9. Царские врата иконостаса Троицкого собора.  
Ок. 1778. Полихромная деревянная скульптура  
и декоративная резьба по дереву.

При составлении описи икон, находившихся в интерьере Троицкого собора и выполненной автором в 1971 году, в киотах южной и северной стен было выявлено шесть больших икон второй половины XVII века. Две из них — «Богоматерь Одигитрия» и «Святитель Николай Чудотворец» — находились в золоченых киотах на северной стене, примыкающих к местному ряду иконостаса; в таких же киотах на южной стене размещались иконы «Успение Богородицы», «Троица Ветхозаветная», «Сошествие Святого Духа» и «Спас Нерукотворный». После реставрации этих икон, произведенной в Вологодской мастерской по реставрации древнерусской живописи и в Вологодском филиале Всероссийского художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря под научным руководством автора, появилась возможность их более точной атрибуции. При этом после освобождения авторской живописи от потемневшей олифы

и позднейших записей на трех иконах были выявлены авторские подписи, удостоверяющие имена написавших их мастеров и сообщающие дату их создания. Все эти иконы имеют близкие размеры по высоте, что свидетельствует об их происхождении из одного комплекса<sup>3</sup>.

Первые иконы из интерьера Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря поступили на реставрацию в Вологодскую мастерскую по реставрации древнерусской живописи в 1976 году. На этом этапе восстановления интерьера собора было принято решение о реставрации храмовой иконы старого иконостаса «Троица Ветхозаветная» и иконы из местного ряда «Сошествие Святого Духа»<sup>4</sup>.

Обе иконы написаны на сосновых досках, в технике темперы. С удалением потемневшей олифы и позднейших записей на иконе «Сошествие Святого Духа»

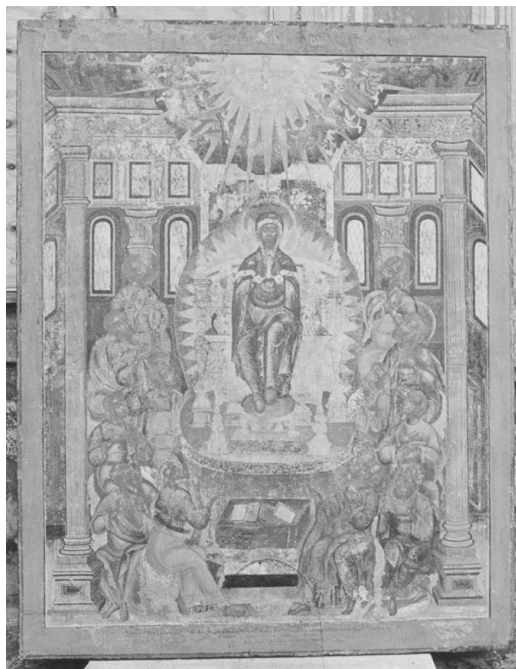
<sup>3</sup> По данным «Описи имущества Великоустюжского Троице-Гледенского монастыря», датированной 1725-1741 гг., иконы «Троица Ветхозаветная», «Святитель Николай Чудотворец», «Сошествие Святого Духа» находились в местном ряду иконостаса справа от царских врат, а «Богоматерь Одигитрия», «Успение Богородицы» и «Спас Нерукотворный» слева от царских врат. См.: Великоустюжский центральный архив. Ф. 436. Оп. 1. Д. 5. Л. 7 об.-8. Размеры икон: 1). Успение Богородицы — 175,8 x 148,5 x 3,5; Инв. ВУМЗ — 22417; 2). Сошествие Святого Духа — 177 x 138 x 3,6; Инв. ВУМЗ — 22408; 3). Богоматерь Одигитрия — 178,5 x 149,5 x 3,8; Инв. ВУМЗ — 22407; 4). Святитель Николай Чудотворец — 177,5 x 122 x 3,4; Инв. ВУМЗ — 22411; 5). Троица Ветхозаветная — 175,5 x 147,5 x 3,6; Инв. ВУМЗ — 22402; 6). Спас Нерукотворный — 187 x 152 x 5; Инв. ВУМЗ — 21632.

<sup>4</sup> Реставрация иконы «Сошествие Святого Духа» выполнена художником-реставратором Н. И. Федышиным в 1977 г., а раскрытие иконы «Троица Ветхозаветная» завершена С. П. Беловым в 1983 г.

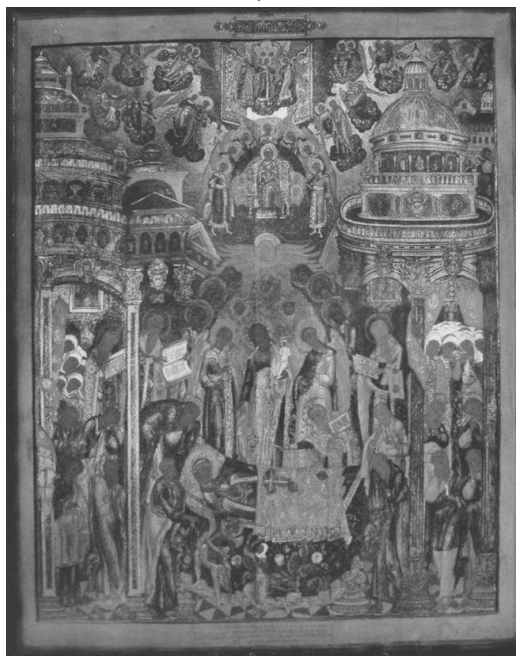


открыта авторская живопись, выполненная в светлом охристо-зеленоватом колорите. В соответствии с иконографической традицией сюжета апостолы изображены в сионской горнице сидящими на сиденьях, расположенных по симметрической дугообразной композиционной схеме, вокруг фигуры Богоматери, по-разному реагируя на чудесное нисхождение на них огненных лучей Святого Духа. В нижней части композиции, где ранее изображалась аллегорическая фигура Космоса в виде длиннородого старца, символизирующего всемирно-историческое значение происходящего события, на иконе Сергия Изографа представлен престол с кодексами Евангелия, на проповедь которого отправляются ученики Христовы в разные страны. Особый интерес данная икона представляет благодаря выявленной авторской надписи на нижнем поле, в которой приводится имя мастера и дата исполнения иконы. Надпись выполнена коричневой краской (баканом) по охряному фону следующего содержания: «Написан бысть сей Прес[вя]тый образ во славу Отца и Сына и Прес[вя]того Духа изливание во огненных языцех на с[вя]тыя апостолы ученики, а написан в лето от создания мира 7184 году месяца июня 29 день на память с[вя]тых славных апостол Петра и Павла, труды и дщание многогрешнаго монаха Сергия Изографа». Судя по высокопрофессиональному исполнению живописи, монах Сергий имел большой опыт и прошел хорошую школу иконописания<sup>5</sup> (илл.10).

Там же, в Троицком соборе Троице-Гледенского монастыря, несколько позднее была обнаружена и другая икона с подписью Сергия Изографа. В процессе ее реставрации реставратор Веселов С. Б. на нижнем поле иконы открыл авторскую надпись: «Сий с[вя]тый образ Пр[есвя]тыя Б[огороди]цы ч[ес]тнаго и славнаго Ея Оуспения написан Оустюга Великаго в ч[ес]ней



10. Сергей Изограф.  
Сошествие Святого Духа на апостолов. 1676.



11. Сергей Изограф.  
Успение Богородицы. 1672.

<sup>5</sup> Д. А. Ровинскому была известна подписная икона «Спас Нерукотворный, в деяньях», находящаяся в московской церкви Спаса за Золотой решеткой, на которой были указаны имена Федора Евтихиева, Леонтия Стефанова и Сергия, но по уточненным данным здесь указан костромич Сергей Рожков. См.: *Ровинский Д. А.* С. 137.

обители Пр[есвя]тыя и Живоначалныя Тр[ои]цы что на Гледене тое же обители многогрешным монахом Изуграфом Сергием в лето от создания мира 7182[го] от Р[о]ж[ес]тва же по плоти Б[о]га Слова 1673[го] Индикта 12[го]м[еся]ца Октоврия 3 дня»<sup>6</sup> (илл. 11).

Имя Сергия Изографа было известно первым исследователям памятников художественной культуры Троице-Гледенского монастыря П. И. Савваитову и В. П. Шляпину. Икона «Вознесение Христово» работы монаха Сергия упоминается в «Росписи Василия Леонтьева Колмогорова святым иконам» конца XVII в., опубликованной А. И. Яцимирским в 1897 г. Но до освобождения авторской живописи икон Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря работы Сергия Изографа от потемневшей олифы и позднейших записей судить об уровне его мастерства и художественных особенностях его творчества не было возможности. Сергий Изограф значится в синодиках Троице-Гледенского монастыря последней четверти XVII века<sup>7</sup>.

В трактовке Сергия Изографа преставление (успение) Богородицы представляет торжественную, насыщенную множеством деталей манифестацию события всемирно-космического значения.

В грандиозной панораме этого торжества вечной жизни над смертью телесной оболочки души, развертывающейся на фоне фантастической храмовой архитектуры и напоминающей храмы Гроба Господня и Воскресения Христова в Иерусалиме, ложе с телом Богородицы, накрытое алым покрывалом, составляет лишь деталь этого величественного театрализованного действия. Симметрическая композиция сценыuspения замкнута двумя громадными купольными многоярусными ротондами архитектурного стаффажа с высокими беломраморными и малахитовыми колоннами. Главное действие развивается по вертикальной оси симметрии. Над ложем Богородицы возвышается фигура Христа, воспринимающего ее душу. При этом мандорла Христа композиционно слабо выявлена, главный акцент композиции в переходной зоне от земных событий к небесным сферам составляет изображение огненного херувима, охраняющего врата божественного престола. Преодолев пограничную зону миров, сонм ангелов возносит Богородицу на троне к царским вратам престола, которые уже распахнуты для восприятия Царицы Небесной. Сложный контент композиции искусно вплетен в не менее сложную декоративную структуру иконы, формообразующими элементами которой становятся и восхищенные ангелами апостолы, летящие на облаках, и сцена наказания нечестивого Авфония, и скорбящие жены иерусалимские. Творение Сергия Изографа произвело большое впечатление на устюжан, и когда понадобилось написать новый храмовый образ в главный городской Успенский собор, то исполнившие его в 1687 году устюжские иконописцы Алексей Гольцов и Гавриил Новгородец в точности скопировали икону Сергия, внося в нее лишь некоторые колористические изменения<sup>8</sup>.

К этому же периоду обновления местного ряда иконостаса Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря относится появление в нем иконы «Троица Ветхозаветная», которая по стилистическим и технико-технологическим особенностям исполнения может быть произведением известного иконописца XVII века Федора Евтихьева

<sup>6</sup> Изобразительное искусство. Кат. 12. С. 20–21.

<sup>7</sup> Чтения в Обществе. Смесь, 2-3; *Мальцев Н. В., Мальцева О. Н.* Мастера иконописной скульптуры. С. 73 – 74; *Кочетков И. А.* С. 616; *Мальцев Н. В., Мальцева О. Н.* Мастера иконостасной скульптуры. Вып. 2. С. 86; Архив Института русской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал. Ф. 115. Оп. 1. Д. 812. Л. 44; Там же, Д. 764, Л. 36.

<sup>8</sup> Икона «Успение Богородицы» работы Алексея Гольцова и Гавриила Новгородца 1687 года хранится в фондах Великоустюжского музея-заповедника. Дерево, левкас, темпера. 200 x 154 x 4,5. Инв. ВУМЗ – 21927. См.: *Кочетков И. А.* С. 145.



12. Федор Zubов (?). Троица Ветхозаветная.  
Вторая половина XVII в.

Зубова, тесно связанного в 1650-60-е годы с художественной жизнью Великого Устюга (илл.12).

В конце XVII века местный ряд иконостаса Троицкого собора пополнился иконами выдающихся мастеров русской живописи этого времени, которые были открыты в процессе реставрации комплекса памятников художественной культуры Троице-Гledenского монастыря.

В 1997 году в Вологодский филиал ВХНРЦ имени академика И. Э. Грабаря поступила на реставрацию большая икона «Богоматерь Одигитрия Смоленская» конца XVII в. размерами 178,5 x 149,5 x 3,8 см. Икона происходила из северного пристенного киота Троицкого собора великоустюжского Троице-Гledenского монастыря<sup>9</sup>.

По удалении позднейших наслоений открылась авторская живопись хорошей сохранности. Богоматерь с Младенцем представлена на ней в классическом изводе

<sup>9</sup> См. Рыбаков А. А. С. 80-85.

чудотворной Смоленской иконы Богородицы. Она написана в поясном изображении с Младенцем на левой руке. Ее присогнутая правая рука обращена к Младенцу в традиционном жесте моления.

Просторный мафорий глубокого багряно-вишневого тона с золотой орнаментированной каймой, в который облачена Мария, ниспадает свободно струящимися складками. Чуть видный из-под мафория темно-голубой чепец украшен мелкими золотыми звездочками. Ликом Богородица слегка приклонилась к сыну, взор ее отражает состояние глубокой задумчивости, в которую она погружена, словно провидя будущее. В процессе реставрации на поле в нижнем левом углу иконы выявлена авторская датирующая надпись, сделанная белилами беглым полууставом конца XVII в. в одну строку: «Лета 7206 год[а] писал сий образ Стефан Нарыков» (илл.13).



13. Стефан Нарыков. Богоматерь Одигитрия. 1696.

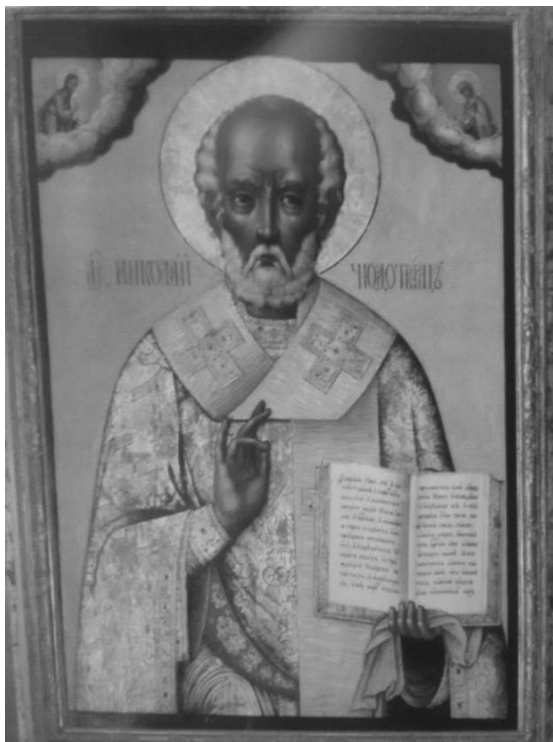
В живописном строе новооткрытой иконы работы Стефана Нарыкова из Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря обращает на себя внимание определенная двойственность трактовки художественной формы: если письмо риз, манера исполнения фона и полей в целом не выходят за рамки сформировавшейся к концу XVII в. русской иконописной традиции, то личное письмо, т. е. живопись ликов, рук и ног Младенца уже ничего общего с традицией иконного письма не имеет. Мы не находим здесь ни привычной санкири, ни традиционного вохрения. Вместо них Стефан Нарыков делает подмалевок теплого коричневого тона наподобие итальянской имприматуры или *abozzo*, по которому в манере *ala prima* пишет телесными колерами,

завершая работу над ликами с использованием лессировок (*velatura*). В результате применения этой известной западноевропейской техники письма лики и другие открытые части тела в исполнении Стефана Нарыкова приобретают нежный бархатистый тон, мягко моделированный светотенью.

В рассматриваемом произведении Стефана Нарыкова примечательно также комбинированное использование техник темперной живописи (письмо риз, фона и полей) и масляной живописи (личное письмо). Как известно, этот прием сочетания техник с использованием темперы и масла достаточно широко применялся итальянскими мастерами XVI в. Им пользовались П. Перуджино, П. Веронезе, Тициан, Рафаэль и многие другие живописцы, ценя его за возможность ускорить выполнение работы и при этом сохранить звучность и чистоту красок<sup>10</sup>.

В весьма скудном перечне биографических сведений о Стефане Нарыкове, которым мы располагаем в настоящее время, сообщается, что он был известным живописцем-персонником, т. е. портретистом, значился домовым человеком Г. Д. Строганова и обучался живописи за границей. Используемая им при создании иконы «Богоматерь Одигитрия» для Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря итальянская техника письма дает основания с уверенностью утверждать, что обучение живописному мастерству Стефан Нарыков проходил, очевидно, в Италии. Влияние живописца Рафаэля и Тициана на творчество Стефана Нарыкова отмечают и авторы, знакомые с его искусством по иконам иконостаса Введенского собора в Сольвычегодске<sup>11</sup>.

«Богоматерь Одигитрия» Стефана Нарыкова и находящаяся рядом с ней в киоте икона «Св. Николай Мирликийский Чудотворец» в изводе Николы Липного, т. е. в поясном изображении, написаны на липовых досках, прошедших одинаковую тщательную подготовку, не имеющих ковчега, с профилированными шпонками. Кроме того, их роднят такие общие приемы живописного исполнения, как темно-зеленые поля, отделенные от живописной поверхности белильной чертой, голубой фон, золотые нимбы, надписи на фоне золотом с оттенением черным колером. Но при этом личное письмо иконы св. Николая выполнено темперой в жесткой иконописной манере, характерной для творчества царского изографа Кирилла Уланова, и ничего общего с живописными приемами Стефана Нарыкова не имеет. Эти особенности исполнения обеих икон свидетельствуют о том, что они были созданы по единому заказу в рамках деятельности одной мастерской, но разными мастерами<sup>12</sup> (илл. 14).



14. Кирилл Уланов (?). Св. Николай Чудотворец. Конец XVII в.

<sup>10</sup> О технике живописи итальянских и нидерландских мастеров XVI-XVII вв. см.: Бергер Э. С. 74-118.

<sup>11</sup> Добрынин С. Н. С. 7-9.

<sup>12</sup> Икона также реставрировалась в Вологодском филиале ВХНРЦ им. акад. И. Э. Грабаря в 1997-1998 гг., художник-реставратор А. А. Рыбаков. Судя по характеру творческой манеры

Высокий талант и первоклассная школа живописного мастерства позволили Стефану Нарыкову при создании иконы «Богоматерь Одигитрия» для Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря в жестких рамках традиционного иконографического извода создать образы Богоматери и Христа необыкновенной привлекательности и выразительной силы. По эмоциональной напряженности и разработке нюансов душевного состояния персонажей, по совершенству выражения идеальных образов царственно-величественной и женственной Матери, в светлой печали задумавшейся о великой и трагической спасительной миссии Сына, Бога-Слова во плоти, икона Стефана Нарыкова напоминает творения в области религиозной живописи В. М. Васнецова и М. В. Нестерова, которые появятся только через двести лет. Гений выдающегося незаслуженно полузабытого русского художника петровской эпохи, творчеством которого столь эффектно и достойно завершается история знаменитой строгановской школы иконописи, словно предугадал и предвосхитил пути развития русского искусства и опередил свое время на целых два столетия<sup>13</sup>.

Таким образом, из проведенного нами исследования можно сделать вывод, что иконы из местного ряда иконостаса XVII века, сохранившиеся в интерьере Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря, являются чрезвычайно ценными и важными памятниками русского искусства второй половины — конца XVII века, представляющие ранее неизвестные произведения выдающихся русских изографов этого времени.

## Источники и литература

1. *Ардашев В.* Летопись семисотлетнего существования города Устюга Великого // Вологодские губернские ведомости. 1857. № 34. Часть неофициальная. С. 36–39.
2. Архив Института русской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал. Ф. 115. Оп. 1. Д. 812.
3. *Бергер Э.* История развития техники масляной живописи. М., 1961.
4. *Бочаров Г., Выголов В.* Сольвычегодск. Великий Устюг. Тотьма. М., 1983.
5. Великоустюжский центральный архив. Ф. 436. Оп. 1. Д. 5.
6. *Дедюхина В. С., Рузавин Ю. А.* История создания и реставрация иконостаса Троицкого собора Гледенского монастыря г. Великого Устюга // Художественное наследие. Хранение и исследование, реставрация. ВНИИР. № 6 (36). М., 1980. С. 193–202.
7. *Добрынин С. Н.* Иконостас Введенского собора. Сольвычегодск, 1991.
8. Изобразительное искусство и художественная культура Русского Севера конца XVI — начала XXI века. Новые открытия российских реставраторов. Каталог выставки / Авторы-составители А. А. Рыбаков, Л. Г. Соснина. Вологда, 2012.
9. *Кочетков И. А.* Словарь русских иконописцев XI–XVII веков. Вып. 2. СПб., 2000.
10. *Мальцев Н. В., Мальцева О. Н.* Мастера иконостасной скульптуры и иконописцы Северной России XVI–XVIII веков. Вып. 2. СПб., 2000.
11. *Мальцев Н. В., Мальцева О. Н.* Мастера иконописной скульптуры и иконописцы Северной России XVI — XVIII веков. СПб., 2000.
12. *Мальцев Н. В., Соловьева И. Д.* Иконостас Троицкого собора Троице-Гледенского монастыря. М., 2014.
13. *Ровинский Д. А.* Обзорение иконописания в России до конца XVII века. СПб., 1903.

и приемам письма, икона «Св. Николай чудотворец Мирликийский» написана талантливым продолжателем традиций Симона Ушакова и Федора Зубова, какими были работавшие в Москве в конце XVII в. иконописцы Тихон Филатьев, Кирилл и Василий Улановы.

<sup>13</sup> В творческом наследии Стефана Нарыкова как «живописца-персонника», по определению автора Двинской летописи Ивана Погорельского, сохранился только один портрет Афанасия архиепископа Холмогорского и Важского, написанный им в Москве в том же 1698 г. См.: *Ружникова Е. И.* С. 52–53.

14. *Ружникова Е. И.* Портреты Афанасия Холмогорского в собрании Архангельского музея изобразительных искусств // Холмогоры – центр художественной культуры Русского Севера. Архангельск, 1987. С. 52–53.
15. *Рыбаков А. А.* Реставрация иконы «Богоматерь Одигитрия» работы Стефана Нарыкова 1698 г. // Грабаревские чтения. IV. М., 1999. С. 80–85.
16. *Савваитов П. И.* Описание Великоустюжского Архангельского и приписанного к нему Троицкого Гledenского монастырей. СПб., 1848.
17. *Тельтевский П. А.* Великий Устюг. Архитектура и искусство XVII–XIX вв. М., 1977.
18. *Токмаков И. Ф.* Историко-статистический и археологический очерк города Великого Устюга с уездом. М., 1894.
19. Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1897. Кн. 1, ч. V.

*И. В. Аполонская*

## СПЕЦИФИКА ИКОНОСТАСНОГО ДЕКОРА СОБОРНЫХ ХРАМОВ КАЛИНИНГРАДА

Церковное искусство Калининградской области развивается в специфических условиях, заданных особым историческим и геополитическим положением региона. В состав России область вошла после Второй мировой войны. Разрушенная и изуродованная столица Восточной Пруссии, казалось, полностью утратила своё лицо. Городу предстояло сформировать новый облик, соответствующий особому, определенному «в верхах» предназначению — его задумано было сделать центром «самого атеистического региона страны».<sup>1</sup>

Древние храмы даже не пришлось специально уничтожать. В центре ещё в августе 1944 года это сделала английская авиация, а уцелевшие на окраинах костёлы и кирхи, лишённые крестов и исторических интерьеров, не ассоциировались у нового населения с объектами религиозного культа. Их помещения традиционно использовались как склады и спортивные залы.

Ситуация начала меняться в 1980-е годы, когда власти позволили зарегистрировать первую на территории области православную общину. Вскоре под нужды верующих начали передавать довоенные культовые постройки, прежде принадлежавшие другим конфессиям. А 1990-е годы уже отмечены началом строительства храмов, соответствующих традициям православного зодчества. Процесс набирал обороты, и вскоре можно было констатировать смену духовно-идеологического стержня региона — с аморфно-атеистического на уверенно-православный. Архитектурное лицо города не могло остаться индифферентным к произошедшим ментальным изменениям: среди зданий-символов, создающих узнаваемый облик современного Калининграда, неизбежно должен был появиться православный соборный храм.

Испокон веков Кафедральный собор в городе являлся центром не только религиозной, но и культурной, общественной, политической жизни, а подобный статус предъявляет особые требования к храмовой декорации. Помимо традиционных задач, связанных с визуализацией литургического и сотериологического содержания, художественное убранство кафедрального собора призвано исполнять репрезентативные функции. Причём декларируемые им идеи могут выходить за рамки чисто религиозного звучания.

В настоящей статье специфика интеграции дополнительных аспектов визуального текста в семантику убранства калининградских соборов будет рассмотрена на примере алтарных преград. Выбор обусловлен тем, что этот обязательный компонент храмовой декорации выступает организующим началом и средоточием смыслового содержания соборного интерьера. В фокусе внимания окажутся не иконы, смысловое поле которых в большей степени сакрализовано и потому меньше подвержено изменениям, а иконостасный декор, который, как правило, выступает носителем внебогослужбной смысловой нагрузки.

---

*Инна Валерьевна Аполонская* — соискатель кафедры русского искусства Санкт-Петербургского государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина при Российской академии художеств, руководитель Музея церковного искусства «Ковчег» Православной гимназии Калининграда.

<sup>1</sup> Наследие. С. 10.



За тридцать два года существования православия на калининградской земле роль главного городского храма исполняли три собора, последовательно сменявшие друг друга в этом качестве. Статусом кафедрального обладали лишь два из них, а третий (точнее, хронологически первый) — Никольский собор, являлся главным постольку, поскольку некоторое время оставался единственным храмом Калининграда.

Здание, в котором расположен Никольский собор, представляет собой памятник северо-германской готики. Эта самая древняя из сохранившихся в городе культовых построек, известная как Юдиттен-кирха, находилась на западной, самой удаленной от центра, окраине города. Русской православной церкви руины сооружения были переданы 4 сентября 1985 года.

Повреждения древнего строения были настолько сильны, что его быстрое восстановление казалось невозможным. Неохотно сделанная властями уступка настойчивым просьбам верующих не предполагала скорого появления в Калининграде храма, призванного свидетельствовать о торжестве православия на этой земле. Местоположение храма также не столько демонстрировало, сколько скрывало факт существования религии в регионе. Но, вопреки ожиданиям, основные работы по восстановлению здания были завершены уже через год. 19 декабря 1986 года состоялось освящение Никольского собора.<sup>2</sup>

К этому же времени относится и создание его первой алтарной преграды. Она представляла собой простой однорядный иконостас, лишённый декоративных обрамлений. Авторы и разработчики его программы нисколько не заботились о репрезентации и не пытались сообщить ему иные смыслы, кроме тех, что присутствуют в любом русском иконостасе. Главным в те годы было обретение возможности открытого исповедания истинной православной веры. Это не декларировалось, не изображалось, а просто ощущалось, не имея нужды в дополнительных символах или напоминаниях. Таким образом, отсутствие иконостасного декора тоже не было случайным и говорило о многом.

Первый иконостас Никольского собора просуществовал чуть более пяти лет. В девяностые годы, когда произошло укрепление позиций православия на Калининградской земле и появилось осознание уникальности сложившейся ситуации, начался поиск идеи решения церковного интерьера, которая позволила бы выразить это своеобразие. Поиск происходил на фоне существовавшей тогда в Калининграде своеобразной моды на всё немецкое: после многих лет сокрытия фактов истории и культуры Кёнигсберга внезапно оказавшаяся доступной информация вызывала интерес и желание воскресить в современной реальности дух Восточной Пруссии.

Создатели алтарной преграды, приняв во внимание стилистическую принадлежность собора, решились на смелый эксперимент — попытались соединить в образе иконостаса русскую иконописную традицию и готический стиль декора. Автор проекта — калининградец Игорь Смирнов — предложил довольно прямолинейное решение готической темы, уподобив иконостас устремлённому в высь средневековому западно-европейскому собору. В декор алтарной преграды были включены практически все возможные внешние атрибуты готики. Проект получил одобрение и вскоре был реализован. Художественные работы по дереву виртуозно исполнили резчики из г. Сафоново Смоленской области. В результате на свет появился трёхрядный ритмически организованный православный иконостас в готическом обрамлении.

Никольский собор оставался главным храмом Калининграда непродолжительное время. В 1991 году здание Кройц-кирхе, переданное незадолго до этого церкви, решено было преобразовать в первый на Калининградской земле православный кафедральный собор, посвящённый празднику Воздвижения Креста Господня. Выбор именно этой постройки был обусловлен её внушительными размерами, относительной близостью к центру города, а также архитектурным своеобразием здания.

<sup>2</sup> Наследие. С. 156.

Детище знаменитого Берлинского архитектора Артура Киктона — евангелическо-лютеранская кирха Святого Креста, построенная в 1933 году,<sup>3</sup> не имеет явно выраженных признаков конфессиональной принадлежности. А полуциркульные арки окон, сферические купола сдвоенных башен-близнецов и план здания с вписанным в центральную часть кругом в большей степени отвечают традициям восточно-христианского храмового зодчества, нежели западно-европейского. Помимо указанных выше особенностей, узнаваемость зданию сообщает сводчатая глухая ниша на главном фасаде с изображением огромного белого креста, выложенного клинкерной плиткой.

Постоянный иконостас в первом кафедральном соборе Калининградской области был установлен в 1994 году. Его декоративному убранству придавалось особое значение — статус предстояло подчеркнуть уже на уровне выбора материала. В разные исторические эпохи при возведении алтарных преград в крупных, общественно значимых храмах довольно часто использовали камень. Как правило, это был мрамор. В оформлении же алтарной преграды Крестовоздвиженского собора предпочтение было отдано янтарию. Этот материал нельзя назвать традиционным для иконостасного убранства: доступные источники не располагают информацией о его использовании до 1994 года в украшении алтарных преград.

Выбор янтара для декорирования иконостаса кафедрального собора Калининграда связан не только с высокими декоративными свойствами балтийского самоцвета. Немаловажной причиной обращения к нему стал тот факт, что «солнечный камень» представляет собой своеобразный бренд области, на территории которой находится крупнейшее в мире месторождение янтара. Возведение в главном соборе «Янтарного края» именно янтарного иконостаса представлялось вполне логичной и обоснованной попыткой связать православие с землёй, на которой оно утверждается.

Впрочем, янтарным иконостас может быть назван лишь условно: тело его выполнено из дерева, а сам минерал использован в декоративном оформлении отдельных деталей. Проект архитектурно-художественного решения алтарной преграды разработан калининградским иконописцем Алексеем Новиковым. В созданном им образе иконостаса явственно читается идея интеграции заданных архитектурой стилистических особенностей и православной традиции. Иконостас имеет рамочную конструкцию, включающую в себя четыре ряда. При этом деисусный чин, состоящий всего из трёх икон, представляет собой своеобразное навершие алтарной преграды, органично вписывающееся в форму, заданную цилиндрическим сводом собора. Благодаря такому решению, алтарная преграда обрела очертания храма, что соотносится с идеей, получившей распространение в иконостасном строительстве 17 века, когда онтологически присутствующий в семантике иконостаса образ стены рая начал мыслиться «не иначе как стена храма».<sup>4</sup>

На убранство Крестовоздвиженского иконостаса повлияла не только специфика соборного интерьера, но и детали внешнего облика храма. Так, например, при общем преобладании полуциркульной формы, в очертаниях икон трижды встречаются стрельчатые завершения, что апеллирует к абрису большой ниши на главном фасаде здания. Своеобразная переключка оформления алтарной преграды с экстерьером храма наблюдается также в мотивах иконостасного декора и облицовки стен собора.

На протяжении пятнадцати лет Крестовоздвиженский собор оставался кафедральным. Всё это время его янтарный иконостас выступал символом православия на Калининградской земле. В нём деликатно, но уверенно соединилось, казалось бы, несоединимое; он в равной степени органичен и православным иконам, и тому пространству, в котором установлен. В 2006 году завершилось продолжавшееся десять лет строительство Кафедрального собора Христа Спасителя. На этот раз здание не приспособлялось, а изначально возводилось как главный православный храм области. В регионе,

<sup>3</sup> Бахтин А. П., Кулаков В. И. и др. С. 138.

<sup>4</sup> Тарасов О. Ю. С. 142.

который в результате распада Советского Союза оказался отрезан от страны несколькими границами, храму предстояло стать символом, утверждающим духовную и территориальную неразрывность Калининграда и большой России.

По замыслу настоятеля храма — митрополита Смоленского и Калининградского (ныне Святейшего Патриарха) Кирилла, задача была реализована, через уподобление главного храма города главному храму страны. Чтобы сделать связь материальной, в основание калининградского собора была заложена капсула с землёй, взятой из-под стен Храма Христа Спасителя в Москве.<sup>5</sup> По окончании же строительства, калининградский собор, подобно московскому, освятили в честь праздника Рождества Христова, тем самым обозначив их духовное единство. А ещё на каждом этапе строительства и благоустройства собора родственность воплощалась в целой системе порой едва заметных аналогий.

В архитектуре ориентация на столичный прототип обнаружила себя в строгой симметрии, пятиглавии основного объёма, высоком стилобате и белокаменной облицовке. Главным же аналогом стал алтарь. Его устройство весьма отчётливо перекликается с конструкцией алтаря-часовни московского собора. Правда, в калининградском варианте алтарь не превратился в «здание внутри здания», а разместился в довольно низкой абсиде, увенчанной куполом, который изнутри храма хорошо просматривается через расположенное над конхой окно.

В образе алтарной преграды сходство проявилось уже при выборе материала. Его декор, по аналогии с московским собором, выполнен из камня. Совпадают и сорта мрамора, и технические приёмы, и орнаментальные мотивы, а для реализации замысла были привлечены специалисты, воссоздававшие интерьер столичного храма. Проект художественного решения иконостаса разработал действительный член Российской академии художеств, выдающийся монументалист современности Евгений Николаевич Максимов. Технической же разработкой занимались сотрудники реставрационного предприятия «Симаргл».

Общее стилистическое решение алтарной преграды ориентировано на декор столичного храма, но прямым аналогом стала не кувуклия, обрамляющая главный алтарь московского храма, а алтарная преграда придела Александра Невского, расположенного на уровне клироса столичного собора. Однорядное устройство, выступающая триумфальная арка, форма надвратного креста, колористический строй — не оставляют сомнений в родственности иконостасов.

Помимо основного прототипа, «источниками вдохновения» для разработчиков архитектурно-художественного решения, по рекомендации митрополита Кирилла, стали иконостасы Санкт-Петербургских храмов. Алтарная преграда Троицкого собора Александро-Невской Лавры оказала влияние на особую вогнутость триумфальной арки, а следом за ней и всего иконостаса, в сторону алтаря. По замыслу строителей подобное конструктивное решение связано с символическим отображением сияния Божественной Славы. Интерьеру Казанского собора Рождественский иконостас обязан убранством надвратной дуги. Хотя в арке петербургского аналога размещены декоративные розетки, а в калининградском соборе её украшают семь икон тондо, близость композиционного решения достаточно очевидна.

Таким образом, конструктивное и декоративное своеобразие иконостаса оказалось достигнуто путём синтеза идей, почерпнутых в разновременных и разностилевых интерьерах наиболее значимых храмов страны. Заимствованный декор, словно носитель генетического кода, транслировал в образ иконостаса нового собора родственность духовной культуре русского православия.

30 лет — с исторической точки зрения не слишком продолжительный период, но для Православной церкви в самом западном российском регионе это время оказалось необычайно насыщенным событиями. В него вместились целая

<sup>5</sup> Наследие. С. 41.

эпоха — от романтического периода обретения веры через поиск возможностей её утверждения к торжеству Православия на Калининградской земле. И этот непростой путь нашел своё отражение в декоративном убранстве иконостасов соборных храмов, зримо засвидетельствовав этапы становления исконной веры русского народа на новой для неё земле.

### **Источники и литература**

1. *Бахтин А. П., Кулаков В. И.* и др. Памятники истории и культуры Калининград, М.: Лето-Пресс, 2005.
2. Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика/ Редактор-составитель А. М. Лидов. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
3. *Кудрявцева Т. Н.* О современных проблемах сооружения иконостасов// Высокий русский иконостас/ Сост. Т. Н. Кудрявцева, В. А. Фёдоров. М.: Пульс, 2004. С. 179-195.
4. Наследие: книга посвящена 30-летию православия на Калининградской земле/ Калининградская епархия РПЦ (МП); сост. Т. Рутковская. Калининград: Калининградская книга, 2016.
5. *Тарасов О. Ю.* Рама и образ. Риторика обрамления в русском искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
6. *Юрьева Т. В.* Православный иконостас как культурный синтез. Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. Ушинского, 2005.

М. А. Аникин

## О СОБОРЕ СПАСА НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА В ЗИМНЕМ ДВОРЦЕ

Собор Спаса Нерукотворного образа в Зимнем дворце Государственного Эрмитажа (второе название — Большая церковь) до сих пор не возвращен Русской Православной Церкви. Его помещения используются в качестве экспозиционных, и лишь изредка дирекция музея разрешает здесь богослужения: литургии и панихиды. Несмотря на то, что ещё в 1991 г. община эрмитажных сотрудников по благословению митр. Иоанна (Снычева) была зарегистрирована и обратилась с просьбой к дирекции о разрешении регулярных богослужений, вопрос остается открытым. Очевидно, что ни для широкой публики, ни для ревнителей православия в нашей стране пока ещё не дошла одна простая мысль: использование религиозного объекта не по своему прямому назначению есть оскорбление Бога и памяти наших в большинстве своем православных предков.

Созданный по воле благочестивой императрицы Елизаветы Петровны храм этот является кроме того и одним из наиболее удачных творений Ф. Б. Расстрелли, а также В. П. Стасова, корректно внесшего в его интерьер ряд небольших изменений при восстановлении после пожара 1837 г.

С самого своего основания «Большая церковь» занимала исключительное положение не только в сложной системе придворных храмов, но во всей структуре «духовного ведомства». О том, насколько велик был ее духовный и государственный статус, можно судить по различным историческим свидетельствам, а прежде всего по тем достойным удивления и всенародного почитания реликвиям, которые хранились в ризнице церкви (здесь напомним о чудотворном образе Спаса на убрусе, деснице Иоанна Крестителя, ризе Господней, части животворящего Креста Господня, Святой Чаше Тайной вечери, руке великомученицы Марины, Филермской иконе Божией Матери, крестах и иконах с мощами таких великих христианских святых, как Николай Чудотворец, Иоанн Златоуст, Сергей Радонежский, апостол Андрей и многих других (описание ризницы собора имеется в ряде достоверных источников)).

О том, какое место этот храм занимал в народном сознании, можно судить по множеству свидетельств. Представляется нелишним напомнить здесь о том, что существовали такие дни в богослужбной практике придворной церкви, когда весь Петербург стекался к стенам Зимнего дворца, чтобы непосредственным образом участвовать в служениях — речь идет о январском празднике Богоявления, летнем празднике т. н. «третьего Спаса» (храмовом празднике придворной соборной церкви), о праздниках вмч. Георгия Победоносца, ап. Андрея Первозванного и других.

Особого разговора заслуживает статус собора — придворный. Разумеется, это предполагало ряд условий к подбору священнослужителей храма. При этом не следует забывать, что во времена синодального периода придворными были многие храмы России — в частности, московского Кремля. Вообще же, если несколько глубже рассмотреть взаимоотношения императорской власти и православной церкви в указанный период (XVIII — нач. XX вв.), следует заметить, что практически все храмы рассматривались русскими монархами в том же качестве, в каком находились и придворные. Убедительным примером тут может служить разговор свят. Игнатия (Брянчанинова) с императором Николаем I, состоявшийся 12 декабря 1833 года, во время которого

---

Михаил Александрович Аникин — кандидат искусствоведения, доцент, старший научный сотрудник Государственного Эрмитажа.

император сказал святителю (бывшему офицеру) следующее: «Ты у меня в долгу за воспитание, которое я тебе дал, и за мою любовь к тебе. Ты не хотел служить мне там, где я предполагал тебя поставить, избрал по своему произволу путь, — на нем ты и уплати мне долг твой. Я тебе даю Сергиеву пустынь, хочу, чтобы ты жил в ней и сделал бы из нее монастырь, который в глазах столицы был бы образцом монастырей»<sup>1</sup>.

Как думается, этот разговор убедительно показывает, что в соответствии с державно-монархическим принципом, на котором строились отношения императорской власти и церкви, начиная с Петра Великого, все храмы и монастыри независимо от их статуса полностью зависели от монаршей воли. Однако воля эта имела свои границы, которые определялись Духовным регламентом и тем обстоятельством, что несмотря на различные отклонения в ту или иную сторону («протестантизм» Петра, «мистицизм» Александра I и т. п.), практически все русские императоры исповедовали православие.

Последнее обстоятельство, на наш взгляд, является важнейшим, ибо в нем обнаруживается то, что парадигмой синодального периода было не только бытование церкви при дворе, но — это принципиально важно! — двора при церкви. Примеров, подтверждающих такое заключение, более чем достаточно. Есть множество свидетельств тому, что в стенах «Большой церкви» звучали яркие по форме и глубокие по содержанию проповеди, в которых императорам и всему Двору возвещалась Божественные истины. О том, что проповеди подчас были вовсе нелицеприятными, можно судить, например, на основании проповеди Соловецкого старца Нестора, выдержку из которой здесь нельзя не привести: «Доныне я проповедовал о правосудии Всевышнего в хижинах, покрытых соломою; я проповедывал истины веры нашей трудолюбивым, добрым земледельцам, проповедывал несчастным, часто не имеющим дневного пропитания, — об ужасах вечного наказания. Что же я сделал несчастный! Я опечалил бедных, лучших друзей Бога моего; я внес ужас и скорбь в добрые простые сердца, которые я бы должен был утешить и упокоить. Но здесь, куда ни взгляну я, — вижу гордых вельмож, которые полагают, что неизмеримое пространство разделяет их от бедных тружеников; они забыли, что после их часовой жизни вечная могила их одинакова, что на суде Всемогущего последние будут первыми, а первые последними»<sup>2</sup>.

Если говорить о проповедях при Дворе, то, разумеется, невозможно пройти мимо фигур митрополитов Гавриила (Петрова) и Платона (Левшина) — законоучителя цесаревича Павла Петровича. О проповедническом даре митр. Платона высоко отзывалась Екатерина, замечившая после одной из его проповедей: «Отец Платон был сегодня сердит. Однако очень хорошо сказывал. Удивительный дар слова имеет»<sup>3</sup>. Проповеди митр. Платона, в частности его слово после морской победы при Чесме, становились известны далеко за стенами Зимнего дворца, распространялись по всей Руси великой, в переводе на французский звучали и в Европе.

Рамки данной работы не позволяют нам коснуться проповеднической деятельности придворной церкви при дворе в полном объеме (это должно стать темой отдельного исследования) — бесспорно одно: она была поистине грандиозной. Достаточно указать на то, что с проповедями при Дворе выступали практически все наиболее известные проповедники XVIII — нач. XX вв. (среди особенно ярких фигур, кроме митр. Гавриила (Петрова), свят. Нестора (Анисимова), митр. Платона (Левшина), нельзя не вспомнить также архиеп. Амвросия (Подобедова), свят. Филарета (Дроздова) и протопресвитера придворного духовенства отца Иоанна Янышева).

Судьба Николая II, смиренная жертва всей царственной семьи может служить убедительным примером деятельности придворного духовенства, много сделавшего для православного воспитания и истинного воцерковления не только императора,

<sup>1</sup> Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. С. 118.

<sup>2</sup> Успенский А. И. С. 198.

<sup>3</sup> Поселянин Е. С. 125.

но и его супруги и детей. В этой связи следует напомнить о свидетельстве одного из духовников царской семьи — свят. Феофана Полтавского (1874-1940), вспоминающего о Божественных литургиях во дворце при последнем императоре.

«Государыня с Царственными дочерьми пела на клиросе. Пение это было всегда молитвенное, сосредоточенное... А с каким трепетом, с какими светлыми слезами приступали они ко Святой Чаше!... Каждый будний день Государь всегда начинал с молитвы в храме. Точно в восемь утра он входил во дворцовый храм. К этому моменту служащий священник уже предварительно совершал проскомидию... Со входом Царя священник делал возглас: “Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и во веки веков”. И точно в девять часов Литургия кончалась. При этом надо заметить, что не было каких-либо пропусков, сокращений. И не было впечатления, что священник или хор торопились. Секрет был в том, то совершенно не было никаких пауз. Это и давало возможность за один час окончить Обедню. Для священника это было неперенным условием. Государь всегда молился очень усердно. Каждое прошение ектенья, каждая молитва находила живой отклик в его душе. После богослужения начинался трудовой день Государя»<sup>4</sup>.

Осмысливая трагические страницы русской истории XVIII — нач. XX вв., нельзя не прийти к многозначному выводу: по неизреченному промыслу Божию все русские цари после Петра-реформатора в той или пострадали за грех отмены патриаршества, а судьба последней императорской семьи, как убеждает нас история XX в., стала искуплением, освобождающим род Романовых от тяжкой вины перед русским народом и православием, которую дерзостно взял на себя Петр I.

Нельзя не вспомнить о том, что на богослужениях в стенах собора бывали такие деятели русской культуры, как А. С. Пушкин и Н. М. Карамзин, Г. Р. Державин и В. А. Жуковский, А. В. Суворов и М. И. Кутузов, и многие другие. Уникальное местоположение храма вовсе не означало, что придворный собор имел значение лишь семейной церкви династии Романовых. Это отнюдь не так! Собор Спаса Нерукотворного Образа, будучи придворным храмом, занимал в структуре Православной церкви особое, но не «фамильное» положение (семейной церковью была т. н. «малая церковь», также находящаяся в Зимнем дворце и до сего дня не восстановленная). Значение же собора было общегосударственным, а значит всенародным, что обязывает нас, граждан России, в знак уважения памяти народной заняться полным восстановлением того, что было разрушено в годы революционно-атеистического лихолетья (речь идет о необходимости восстановления престола и возвращении пяти утраченных икон в иконостас). Ведь именно в этом храме-памятнике происходили важнейшие события в истории России, вычеркнуть которые из общенациональной памяти нам никто не дал права.

Особое положение храма связано не только с тем, что в нем молились члены императорской династии, царской свиты, но и тем, что в этом храме происходило своеобразное «братание» всех слоев общества. Сословный состав верующих, всех, участвующих в богослужениях, был очень широким. Архивные данные свидетельствуют, что среди прихожан были солдаты и офицеры, студенты и преподаватели, служащие и даже крестьяне. До 1917 г. в храмовый праздник (Спасов день) собор был открыт для всех православных<sup>5</sup> — в соборе крестили новорожденных, венчали молодых, отпевали усопших, посвящали в очередной сан представителей православного духовенства. Одновременно собор был и вероучительной кафедрой. В стенах этого храма с речами выступали известные на Руси старцы (в частности, Соловецкого монастыря — Нестор, Зеленецкого монастыря — архимандрит Феофилакт и др.)<sup>6</sup>. Ежегодно в день Богоявления именно из этого собора отправлялась грандиозная процессия обряда водосвятия на Неве, в котором участвовал весь Петербург<sup>7</sup>. Здесь совершались

<sup>4</sup> Духовник царской семьи. С. 51-52.

<sup>5</sup> Очерк истории Санкт-Петербургской епархии. С. 118.

<sup>6</sup> Успенский А. И. С. 198.

<sup>7</sup> Поселянин Е. С. 125.

молебны, связанные со знаменитыми историческими событиями. В этом соборе 27 ноября 1769 года проходила церемония установления ордена Георгия Победоносца<sup>8</sup>. С 1851 года богослужения в соборе совершались ежедневно<sup>9</sup>. На службах бывали практически все крупнейшие деятели русской культуры XVIII-XIX веков<sup>10</sup>. Александр Пушкин присутствовал на службах в соборе Зимнего дворца многократно. Собственно с тех пор, как государь Николай Павлович сделал его камер-юнкером («камер-пажом» — по словам самого поэта), присутствие Пушкина на всех праздничных Богослужениях стало обязательным. В воспоминаниях друзей, в архивных материалах Императорского Двора можно найти конкретные указания на присутствие четы Пушкиных в дворцовом храме<sup>11</sup>.

Так, 4 января (по ст. стилю) Пушкины получают из придворной конторы повестку с приглашением на праздник Богоявления Господня, в которой сообщается, что 6 января им должно прибыть в 10 часов в Зимний дворец «к слушанию Божественной литургии и для принесения поздравления Их Императорским Величествам и их Императорским Высочествам. Дамам велено быть в русском платье, а кавалерам в парадных мундирах и сапогах»<sup>12</sup>.

Хотелось бы обратить особое внимание на то обстоятельство, о котором практически не говорилось в отечественном пушкиноведении: собор Зимнего дворца оказал самое непосредственное влияние на творчество 30-х годов Александра Сергеевича. В его творчестве можно найти не только опосредованные, но и прямые ссылки на поражавшие современников пышность и величолепие собора. В этой связи перечтем еще раз известное стихотворение «Полководец»: «У русского царя в чертогах есть палата, Она не золотом .не бархатом богата, не в ней алмаз венца хранится под стеклом».

Не в ней, не в Галерее 1812 года, а где же хранится «алмаз венца», поразивший воображение поэта, и о каком венце речь? Для нас несомненно, что речь идет о венце знаменитой иконы Спаса Нерукотворного образа, к которой Пушкин неоднократно, надо полагать, прикладывался. Находился этот образ в непосредственно примыкающем к галерее соборе — у правого клироса. Описание его гласит: «Образ Спаса Нерукотворного с венцем, наведенным синеею финифтью, украшенный по краям крупными и мелкими бриллиантами, равно и литеры из бриллиантов за стеклом в бронзовой раме, на которой внизу вензель Екатерины Второй»<sup>13</sup>. Вот о каком венце речь, вот какой образ стоит перед мысленным взором поэта, когда он обращается к важной для него теме героев и жертв войны 1812 г. Нельзя не признать, что умиротворенная, проникнутая глубоко религиозным отношением к жизни и смерти лирика последних лет поэта — это прямое свидетельство воздействия на духовную жизнь Александра Пушкина богослужений православной церкви, собора Спаса Нерукотворного образа — в частности.

Подтверждением сказанному может быть и то обстоятельство, что цитированное выше стихотворение «Полководец» написано Пушкиным в одном размере с наиболее знаменитым из религиозных творений поэта, а именно: «Отцы пустынноики и жены непорочны». Вряд ли дело здесь в простом «механическом» совпадении размеров. Думается, что такое совпадение не может быть случайным.

Итак, значение этого собора в истории русской культуры трудно переоценить. Само местоположение храма определяло высокие требования к его архитектурно-художественному убранству, оценить которое мы можем, как на основании исторических свидетельств, так и при непосредственном созерцании того, что сохранилось после всех исторических катаклизмов. Этот шедевр, другого названия и не подберешь, продолжает ждать своих исследователей и благотворителей, чтобы окончательно

<sup>8</sup> Там же... С. 127.

<sup>9</sup> Духовник царской семьи. С. 51-52.

<sup>10</sup> Историко-статистические сведения.

<sup>11</sup> Об этом см., например: *Абрамович С.*

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 516. Оп. 120/2322. Ед. хр. 113. Л. 17 об.-18.

<sup>13</sup> См.: Лавры, монастыри и храмы на святой Руси.



восстать из пепла, которым щедро посыпала его история XX столетия, восстать не для того, чтобы вносить какую-либо сумятицу в умы уставших от споров россиян, а для того, чтобы показать ту красоту, которая должна спасти мир от вандализма, агрессии, беспамятства, и которая только и может его спасти.

### **Источники и литература**

1. РГИА. Ф. 516. Оп. 120/2322. Ед. хр. 113.
2. *Абрамович С.* Пушкин. Последний год. Хроника. М., 1991.
3. Духовник царской семьи. Святитель Феофан Полтавский. М., 1994.
4. Историко-статистические сведения о С-Петербургской епархии. СПб., 1883. Вып. 7.
5. Лавры, монастыри и храмы на святой Руси. СПб., 1909.
6. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1994.
7. *Поселянин Е.* Очерки по истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. М., 1998.
8. *Успенский А. И.* Императорские дворцы. М., 1913.

А. А. Максимов

## К ВОПРОСУ О ВНЕБОГОСЛУЖЕБНОМ ИСПОЛНЕНИИ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ

*Древнерусское певческое искусство (Знаменное пение)*

Русская духовная музыка по праву занимает центральное место в нашей национальной культуре, является ценнейшим вкладом в мировую сокровищницу. С момента Крещения Руси, когда вместе с верой, от греков были получены и «сопутствующие» виды искусства начинается формирование русской национальной музыкальной культуры. Таким образом духовная музыка являлась единственной формой профессионального музицирования на протяжении семи веков. Вместе с Вероучением из Византии был заимствован Богослужебный чин и система церковного пения — **октоих** или **осмогласие**, основанная на одноголосных распевах.

Вопрос возникновения знаменного распева до сих пор остается дискуссионным, крупнейшие русские исследователи конца XIX начала XX веков, такие как С. В. Смоленский, Д. В. Разумовский, В. М. Металлов, А. В. Преображенский придерживались различных взглядов на эту проблему. «Наиболее вероятным является предположение, что знаменный распев в своих первоначальных основах заимствованный из Византии сложился как самостоятельный род пения в XII веке, когда христианство распространялось в народных массах и византийские формы стали подвергаться воздействию народного музыкального языка»<sup>1</sup>. Для их записи использовалась система невменной нотации. При этом каждая невма, по-русски знамя, могла обозначать от одного звука до небольшой интонации-попевки. Помимо нотации знаменные распевы характеризуются рядом неотъемлемых качеств. Это музыка:

- вокальная
- одноголосная
- духовная
- исполняемая мужскими голосами (позднее с участием мальчиков)

В X-XII веках духовная музыка на Руси была представлена двумя различными типами: **знаменным пением** и **кондакарным пением**. Распевы этого периода мелодически ещё слабо развиты, в их основе лежит принцип псалмодирования. Такой вид распевов применялся вероятно на повседневных будничных службах. Кондакарное пение представляло собой стиль виртуозного мелизматического пения, применявшегося на торжественных праздничных службах. Существовала и, частично совпадающая, специальная нотация для каждого типа распевов. Так, например, одной из «особенностей кондакарного письма... является большое количество певческих знаков, приходящихся на один слог текста. Отсюда можно заключить, что этот род пения изобилует мелизматическими фигурами с длительным распеванием отдельных слогов»<sup>2</sup>.

Эволюция русского богослужебного пения шла по пути мелодического обогащения, усложнения попевок, расширения певческого диапазона. Широкое применение

---

Антон Александрович Максимов — заведующий кафедрой дирижирования факультета церковных искусств Санкт-Петербургской Духовной Академии, доцент кафедры хорового дирижирования Санкт-Петербургской консерватории.

<sup>1</sup> Успенский Н. Д. Музыкальная энциклопедия.

<sup>2</sup> Левашова О., Келдыш Ю., Кандинский А. С. 47.

получили песнопения **Малого знаменного распева**, построенные на чередовании нескольких музыкальных строк с особой заключительной строкой (концовкой). Простота мелодики этих древнейших форм знаменного распева давала возможность использовать их мелодии для пения ненотированных текстов. Центральное место занимал **Столповой распев**, которым распето большинство русских богослужебных книг. Он состоит из основных попевок, а так же специальных мелизматических фигур — фит и лиц. Особым мелодическим богатством и даже пышностью отличаются песнопения **Большого распева** с развитой мелодикой мелизматического типа, обилием внутрислоговых распевов, фит и лиц. Он использовался для распевания праздничных стихир. По мнению выдающегося ученого-медиевиста М. В. Бражникова значительная роль в появлении и развитии этого певческого стиля принадлежит московскому распевщику Федору Крестьянину. Другим певческим стилем отличающимся особой пышностью и торжественностью является **Демественный распев**. Период его расцвета середина XVI — середина XVII веков. Этот стиль был распространен в Новгороде, исполнялся в праздничных службах и особенно торжественных случаях. Им распевались важнейшие песнопения Всенощной и Литургии: величания, задостойники, песнопения архиерейской службы. И. Гарднер полагает, что демественный распев «по крайней мере в некоторых чертах является дальнейшим развитием и модификацией кондакарного вида пения». **Путевой распев** возник в последней четверти XV века, и к концу XVI стал самостоятельной, развитой ветвью древнерусского певческого искусства, отличаясь большой торжественностью, распевностью и плавностью. Все перечисленные типы распевов записывались знаменами, однако по мере развития и обособления каждого из певческих стилей появлялись новые символы, присущие только данному певческому стилю и несвойственные остальным.

В основе древнерусского певческого искусства лежит распевная мелодизированная речь. «Знаменное пение по своей природе является словом, неразрывно связанным с музыкальным элементом»<sup>3</sup>. Этим определяются его особенности: метрическая свобода, несимметричное мелодико-ритмическое построение фразы. Структура знаменных песнопений основывается на сопоставлении различных по протяженности музыкальных строк, длина которых, в свою очередь определяется текстом молитвы.

### *Партесное пение*

В Россию новый стиль партесного пения в уже сложившемся виде пришёл из Польши, которая находилась под сильным влиянием композиторов венецианской композиторской школы, где и следует искать истоки данного стиля.

Теоретические и эстетические принципы нового стиля, были сформулированы и изложены Николаем Дилецким в его трактате «Музыкальная грамматика». Автор особое внимание обращает на соответствие музыки тексту молитвы, который и определяет форму песнопения. Он вводит понятие «диспозиции», то есть разделения канонического текста на небольшие фрагменты, содержащие определённый образ, каждому из которых соответствует новое музыкальное построение. В основе ладовой организации партесной музыки лежит гексахорд *ут (до), ре, ми, фа, соль, ля* (мажорный), и параллельный ему минорный — *ре, ми, фа, соль, ля, си*. Особенно отметим непривычное нам соотношение тоник параллельных ладов, отстоящих друг от друга на большую секунду. Фактура изложения материала опирается на 4х-голосный аккордовый склад письма с использованием простых полифонических приёмов — имитаций. Каждый голос имеет свою, чётко определённую функцию: тенор, как правило является мелодическим голосом, бас создаёт гармоническую опору, один из верхних голосов, дублирует мелодию в терцию или сексту, другой дополняет гармонию. Вертикаль партесной музыки подчинена формирующейся классической функциональной системе, обладает «ярко выраженным тональным складом с преобладанием

<sup>3</sup> Гарднер И. А. С. 55.

тоники-доминантовых отношений»<sup>4</sup>. Музыкальный материал излагается обычно в небольших построениях, состоящих из чётного числа тактов (чаще всего 4), завершающихся кадансами. Соседние эпизоды контрастируют друг с другом по динамике, ладовой окраске материала, фактуре изложения, тембральному составу исполнителей.

Подобный приём сопоставления контрастных звучностей лежит в основе формообразования. Он проявляется и на более высоком уровне формы в чередовании разделов или частей произведения написанных в контрастных темпах, а так же в обязательной смене размера с чётного на нечётный при переходе к следующей части. Основным источником мелодического материала становится авторское творчество. «Музыка концертного стиля ни в коей мере не зависела от традиционных церковных напевов. Попевки знаменного распева использовались очень редко и уже трансформированные в музыке кантов. Композитор чаще прибегал к интонациям народных песен, главным же источником мотивов служила личная фантазия»<sup>5</sup>. В Мусикийской грамматике Дилецкий пишет: «И сие есть не последнее художество ко слаганию, егда песнь мирскую, или ины, превращаю на гимны церковныя»<sup>6</sup>. Так же, в особом правиле, которое он называет естественным, Дилецкий указывает на выразительную силу звукоизобразительных интонаций. С целью, создания одними голосами а cappella звучания, свойственного инструментальной музыке, русские композиторы умножают число хоров в партитуре до 12, доводя таким образом количество хоровых партий до 48. Несмотря на значительную сложность песнопений, композиторы этой эпохи расписывали лишь хоровые партии, традиция сводить голоса в партитуру ещё не сложилась. Благодаря общему развороту музыкальной эстетики от главенства традиционных напевов к авторскому творчеству нам известны имена композиторов этого периода: Николай Дилецкий, Федор Редриков, Николай Калашников, Василий Титов.

### *Развитие жанра Духовного концерта*

Одним из новых для русской музыки жанров, сформировавшихся в партесную эпоху, стал духовный концерт. Уже в первых его образцах заметно новое для русской духовной музыки влияние светской культуры. Большинство духовных концертов создано на тексты Псалмов Давида, при этом композиторы, как правило, прибегают к свободной комбинации стихов или отдельных строк из одного или нескольких Псалмов. Важно отметить, что поводом для написания концерта могли быть не только церковные праздники, но и события светской жизни государства. Подобный пример находим уже в творчестве Василия Титова, концерт «Полтавскому торжеству» Рцы нам ныне. Таким образом, хоровой концерт с самого своего появления в России формируется как «жанр полифункциональный: это и часть литургии, и украшение государственной церемонии...»<sup>7</sup>. Значительным этапом в развитии жанра стали духовные концерты итальянских композиторов работавших при русском дворе. Галуппи и Сарти начали обновление музыкального языка концертов, приведшее к созданию «галантного» стиля в русской духовной музыке. С. С. Скребков в своей статье «Бортнянский — мастер русского хорового концерта» сравнивает их деятельность с деятельностью сыновей И. С. Баха и их современников в области инструментальной музыки. Несмотря на бережное отношение итальянских композиторов к традициям жанра, выразившееся в сохранении его общих принципов, в интонационной сфере произошли существенные изменения. В концертах Сарти и Галуппи окончательно утверждается мажоро-минорная ладогармоническая и европейская метро-ритмическая системы, мелодика концертов приобретает более конкретные, эмоциональные черты. Большое значение приобретают различные полифонические приёмы

<sup>4</sup> Келдыш Ю. В. С. 53.

<sup>5</sup> Успенский Н. Д. Русский хоровой концерт. С. 4.

<sup>6</sup> Смоленский С. В. С. 108.

<sup>7</sup> Рыцарева М. В. С. 95-96.

от канонических имитаций, обычно применяемых в первых частях, до развёрнутых фуг, завершающих концерты (Березовский «Не отвержи мене во время старости»; Галуппи «Суди, Господи»; Готово сердце мое»). Если в партесных концертах ведущую роль в формообразовании играли закономерности построения канонического текста, следуя которому композиторы создавали структуру произведения, то в творчестве Галуппи, Сартти, Березовского утверждается четырёхчастный цикл, во многом основанный на собственно музыкальной логике.

Бортнянскому в его духовных концертах удалось во многом разрешить противоречие, которое возникло между традицией русского хорового пения и нововведениями итальянских мастеров. Его стиль уравнивает и приводит к гармоничному синтезу тенденции предшествующих эпох. Мелодические обороты, воспринятые Бортнянским от его учителей, органично сочетаются с интонациями российской и украинской протяжной песни, городского романса, приёмами, характерными для российских кантов и западноевропейской инструментальной музыки. При этом, композитор сохраняет достоящую самобытность. Каждый привнесённый итальянскими мастерами приём переосмысливался композитором, преобразовывался в связи с традициями хорового пения, наполнялся национальным интонационным содержанием.

Расцвет жанра духовного концерта приходится на последние десятилетия XVIII века, однако, уже в 1797 году Император Павел I запрещает исполнение концертов во время богослужения; в 1804 году с подобным указом выступает Император Александр I, а в 1850 — Святейший Синод. Этим во многом объясняется быстрое угасание интереса композиторов к созданию духовных концертов в начале XIX века.

### *Конец XIX — начало XX вв.*

#### *Петербургская и московская композиторские школы*

В 60–70 годы XIX века в русском обществе набирает силу идея создания нового, художественно значимого национального искусства под названием «Новое русское возрождение». В основе обновления лежало стремление к возвращению и переосмыслению на современном уровне вековых традиций русского искусства, очищение их от иностранных влияний и наслоений. В духовной музыке эти тенденции выразились во всплеске интереса к церковным напевам, их возвращению в сферу профессиональной музыки. Оберпрокурором Святейшего Синода Победоносцевым перед музыкантами были поставлены следующие задачи:

- восстановление традиционных распевов в изданиях Капеллы в их точном виде;
- многоголосная обработка распевов в духе церковных преданий и освобождение гармонизаций от «итальянского» стиля;
- привлечение к церковной музыке знатоков музыкальной древности;
- издание полезных руководств по церковному пению;
- образцовое исполнение церковных песнопений публично для развития в народе вкуса к художественному исполнению строгого стиля.

Первым русским композитором с мировым именем, написавшим музыку к целостному богослужебному циклу, стал Чайковский. В 1878 году он создаёт Литургию св. Иоанна Златоуста. Приступая к сочинению Литургии, композитор считал, что путь к возрождению русской духовной музыки лежит через возврат к древним распевам, так как современное ему церковное пение «мало гармонировало с византийским стилем архитектуры и икон, со всем строем православной службы»<sup>8</sup>. Однако, фактически Чайковский не использовал в партитуре Литургии мелодии древних распевов. Идея была реализована композитором в партитуре Всенощного бдения. Сам Чайковский сравнивая их писал: «В Литургии я совершенно подчинился моему собственному артистическому побуждению. Всенощная же будет попыткой вернуть нашей

<sup>8</sup> Чайковский П. И. С. 238.

церкви её собственность, насильно от неё отторгнутую. ...Я являюсь в ней не самостоятельным художником, а лишь перелагателем древних напевов».<sup>9</sup> «Вместе с тем композитор не ограничивается простой гармонической обработкой напевов, а создаёт на их основе самостоятельную, достаточно сложную композицию»<sup>10</sup>.

В последней трети XIX века в русской духовной музыке формируется два основных направления — «Московское» и «Петербургское». Обе композиторские школы тесно связаны с исполнительскими традициями двух ведущих отечественных хоровых коллективов: Придворной Певческой Капеллы в Санкт-Петербурге и Синодального Хора в Москве.

**Московская школа или Новое направление.** Одной из центральных фигур московской композиторской школы, её идейным вдохновителем становится Степан Васильевич Смоленский — директор Синодального училища, крупнейший учёный-медиевист. Вокруг него и возглавляемого им хора сплотились выдающиеся композиторы Московской школы, получившей так же название Нового направления: Александр Кастальский, Александр Гречанинов, Павел Чесноков, Виктор Калинин, Сергей Рахманинов, Константин Шведов, Николай Голованов, Александр Никольский и многие другие. Композиторы Нового направления «исповедовавшие идею возвращения русской духовной музыки к национальным истокам»<sup>11</sup> реализовывали её в своих произведениях в соответствии с собственными творческими взглядами. Тем не менее, мы можем выделить некоторые глубинные эстетические принципы, которым все они следуют в большей или меньшей степени:

- в результате творческих поисков ими был создан новый метод гармонизации церковных распевов, основанный на использовании подголосочной фактуры, возвращающей им первоначальную естественную линейность;
- мелодия распева трактуется не как тема для гармонизации всеми голосами в едином ритме, по типу немецкого хорала, а как основа свободной композиции;
- соединение эстетики распевов с выразительными приёмами характерными для фольклорных жанров: вариационное развитие, непостоянное количество голосов в рамках одного песнопения, использование нетерцовых созвучий, а так же аккордов без терции и общехоровых унисонов в кадансах;
- бережное отношение к церковному уставу и певческим традициям — возвращение в авторские партитуры приёмов пения с солистом-канонархом, антифонного пения и т. д.

Интересно отметить, что одни и те же принципы использовались композиторами как при создании обработок церковных распевов, так и в оригинальных сочинениях.

**Петербургская Школа.** Петербургское направление в русской духовной музыке формировалось на основе исполнительских традиций Придворной Певческой Капеллы. Долгое время в XVIII веке с хором сотрудничали выдающиеся итальянские мастера, оказавшие сильное влияние на эстетику исполнения и на стиль духовных сочинений русских композиторов. Немецкое, прослеживается и позднее, в творчестве А. Ф. Львова, возглавлявшего Капеллу в 1837-1861 гг. Через цензорскую деятельность директоров Капеллы, их эстетические предпочтения распространялись на всю издаваемую в России духовную музыку. В обработках церковных распевов это влияние выражается в следовании классической функциональной гармонии в 4х-голосном изложении; гомофонном складе фактуры, где мелодия находится в верхнем голосе; хоральном складе письма — каждой ноте соответствует новый аккорд; использованию гармонического минора и применении хроматизмов. После восшествия на престол Александра III управляющим Капеллой становится — М. А. Балакирев, пригласивший на должность помощника управляющего Н. А. Римского-Корсакова. Вскоре после своего назначения в феврале 1883 года он возглавляет труд по составлению

<sup>9</sup> Чайковский П. И. С. 130-131.

<sup>10</sup> Борисова Е. Ю., Погорелова Н. Ю. С. 75.

<sup>11</sup> Зверева С. Г., Кабанова Н. И., Наумов А. А., Рахманова М. Г. С. 637.

и гармонизации нового Обихода — «Пении при Всенощном бдении древних напевов». Композитор сам весьма серьезно оценивал проделанную работу: «Издав нашу Всенощную, мы открыли всем глаза на правильную и естественную гармонизацию напевов Синаодального Обихода»<sup>12</sup>. К её главным достоинствам можно отнести естественное голосоведение и удобную tessitura изложения хоровых партий, что повышало доступность переложений для хоров среднего уровня. Опираясь на сформированные в стенах Капеллы эстетические ориентиры, творили и другие композиторы Петербурга: Григорий Федорович Львовский, Михаил Александрович Лисицын, Николай Иванович Компанейский, Семён Викторович Панченко, Сергей Михайлович Ляпунов, Николай Николаевич Черепнин и многие другие. Среди духовных композиторов петербургской школы особенно выделяется имя А. А. Архангельского. Не совершив революционных преобразований в музыкальном языке он «смог создать проникновенные духовные хоры, близкие и понятные каждому. Романтически-распевные темы его сочинений, насыщенные драматизмом и раскрытые в богатстве гармонического и хорового развития, выражают разные грани молитвенного состояния»<sup>13</sup>. Однако, подлинно революционные преобразования в русской церковно-певческой традиции Архангельский совершил как исполнитель-хормейстер. Осуществляя со своим коллективом активную концертную деятельность, Архангельский в 1887 году, в связи с трудоёмкостью программ, полностью отказался от участия в хоре мальчиков, заменив их певицами с музыкальным образованием. Это открыло новые возможности как для исполнителей, обогатив звучание хора новыми тембральными красками, так и подтолкнуло композиторов к созданию песнопений с более широким диапазоном хоровых партий, фразами большей протяжённости и интонационной выразительности.

### *Богослужбная и внебогослужбная духовная музыка*

Основное содержание духовных песнопений вытекает из самой идеи религии, как соединении воли, мыслей и чувств человека с Богом. Они придают духовной музыке основные характерные черты, наполняют особым содержанием, отличающим её от светской. По своему предназначению духовную музыку можно разделить на два направления: богослужбное и внебогослужбное.

**Богослужбная музыка** тесно связана с совершением богослужбного чина и церковных Таинств. Этим определяется её эмоциональный строй, образное содержание, выразительные средства использованные композитором и приёмы исполнения. Как правило, произведения предназначенные для исполнения за Богослужением отличаются большей строгостью письма, небольшим общим диапазоном, использованием удобной, естественной tessitura, эмоциональной сдержанностью, отсутствием внешних эффектов и красот. В основу композиций часто положены интонации старинных напевов, иногда встречаются фольклорные, реже светские мелодические элементы; фактура изложения гомофонно-гармоническая или аккордовая с одновременным произнесением текста во всех голосах. Темп и динамика исполнения определяются в связи с местом песнопения в структуре чинопоследования. Текст молитвы является основой песнопения и его главным содержанием, он подчиняет себе собственно музыкальные средства выразительности.

**Внебогослужбная духовная музыка** находится за рамками чина богослужения и, во многом, не имеет столь строгих исполнительских рамок. Одним из ярких жанров внебогослужбной музыки является духовный концерт, также к ней относятся пальмы, духовные стихи, колядки и другие произведения, связанные с религиозными сюжетами. Однако уже в конце XIX века композиторы стали создавать произведения на литургические тексты, но ориентированные более на концертное исполнение, чем

<sup>12</sup> Римский-Корсаков Н. А. С. 176.

<sup>13</sup> Артемова Е. Г.

на пение за богослужением. Примерами могут служить как масштабные циклы — Литургия и Всенощное бдение Рахманинова, Страстная Седмица и Литургии Гречанинова, а также Демественная Литургия, исполнение которой возможно только в концерте в силу использования инструментов, Литургия Шведова, как и отдельные песнопения Чеснокова, Калининкова и многих других авторов. В сочинениях подобной направленности часто используется вся полнота исполнительских возможностей хора:

- широкий общий диапазон, включая крайнюю тесситуру хоровых партий;
- богатая динамическая палитра от *pp* до *ff*;
- разнообразная фактура изложения, в том числе различные полифонические приёмы, от простых имитаций до развёрнутых фуг;
- включение в ткань произведения сольных партий, иногда виртуозного характера, применение особых приёмов пения хора — с закрытым ртом, подражание звучанию колоколов, инструментов;
- в качестве интонационно-жанровой основы музыкального материала могут выступать как традиционные церковные распевы, так и народная песня, романс, ария.

Во внебогослужбных духовных сочинениях композиторы не только раскрывают сакральный смысл канонического текста, но и придают ему собственную эмоциональную окраску, соединяя его с авторским музыкальным материалом, наполненным особым выразительно-ассоциативным рядом и имеющим собственную художественную ценность.

### *Сущность церковных песнопений*

При концертном исполнении духовной музыки необходимо тщательное изучение трёх основных источников, формирующих содержательную и образно-эмоциональную сферы произведения: канонического текста, богослужебного чина и музыкального материала. В современной исполнительской практике духовные песнопения присутствуют в репертуаре большинства хоров различных категорий — любительских, детских, учебных, профессиональных. При этом в православной церкви действует запрет на внебогослужебное исполнение Херувимской песни и песнопений Евхаристического канона (Милость мира и Тебе поем). Светские коллективы часто не соблюдают его, но для церковных хоров это правило обязательно к исполнению.

**Церковно-славянский язык** духовно-музыкальных произведений является ещё одним важным исполнительским фактором, особенно для детских и любительских хоров. Его главная особенность — отсутствие редукции безударных гласных: «о» и «е» произносятся как в северных «окающих» диалектах как [o] и [e], в то время как в литературном русском они превращаются в [a] [и], «я» без ударения не должна превращаться в [и], например: И вся внутр[Е]нн[Я]я м[О]я имя святое Е[Г]о. Особое внимание следует уделить окончаниям, обычно редуцируемым в разговорной речи: «и Матерь Бога Наш[e][г][o]», «но избави нас от лукава[г][o]», в отличии от наш[и] [в][a] и лукава[в][a]. Так же «от слуха зла не убои[т][c][я]», а не убои[ц]а. Гласная «е» всегда произносится как [e], и никогда как [ë], отсутствующее в церковно-славянском языке: «в н[e]м бо зв[e]здам служащие». Некоторые слова, заимствованные литературным русским из церковно-славянского имеют отличающиеся от привычных ударения, такие случаи нужно запомнить.

Направленность духовных сочинений к нематериальному миру, молитвенное обращение к Иисусу Христу, Деве Марии, ангелам и святым подразумевает особую эстетику исполнения.

**Тембры** хоровых партий должны быть тщательно выверены. В современных условиях смешанные хоры состоят из женских и мужских голосов, в то время как композиторы вплоть до конца XIX века ориентировались на тембры и возможности мальчиков. Следует избегать излишне чувственного, крупного звука, часто свойственного исполнению светской музыки, а также элементов народного пения, для которого



характерен открытый, прямой звук. В то же время, женским голосам не стоит пытаться подражать звучанию мальчиков, искусственно выравнивая и обедняя свои тембры. Во всех хоровых партиях необходимо добиваться естественного чистого тембра, без вычурности, ровно звучащего в разной динамике и в любой тесситуре.

**Форма** духовных произведений, как правило, определяется структурой литургического текста, а не собственно музыкальными законами развития. Зачастую она существенно отличается от светской хоровой и инструментальной музыки. Поэтому преобладающими формами являются: строфическая (Благослови душе моя Господа, Великое славословие), вариационная (Благослови душе, Хвали душе, Во Царствии), куплетно-вариационная (Приидите поклонимся, Херувимская), рондообразная (Блажен муж), развитая одночастная (Отче наш, Достойно есть), однако, чаще всего можно говорить лишь о более или менее ясных признаках одной, или даже нескольких форм. Традиционные для светской музыки формы — трёхчастная, двухчастная, сонатная в духовных сочинения встречаются довольно редко, как правило в концертах и Запричастных стихах.

**Ритм и метрическая организация** так же подчинены литургическому тексту. Его важной особенностью является отсутствие рифмы и стихотворного размера, характерных для текстов светской хоровой музыки. Эти особенности несимметричного ритма часто не позволяют использовать привычные рамки тактов, предложений и периодов. В некоторых авторских партитурах можно встретить использование псалмодии, одного из древнейших приёмов церковно-певческой традиции. Он заключается в пропевании определённого фрагмента текста на одном звуке или аккорде (реже нескольких) одинаковыми по протяжённости (чаще короткими) длительностями, не имеющими конкретной ритмической структуры, но с обязательным совпадением словесных и музыкальных акцентов. В кадансе фразы происходит ритмическое расширение, однако жёсткой кратности в соотношении коротких и длинных звуков обычно нет. Чаще всего используется на словах «Слава... и ныне», «Честнейшую херувим...», но может быть положен в основу всего песнопения, например «Отче наш» Дубенского, часто исполняемый во время Венчания, но звучащий и на концертах.

**Темп** исполнения духовного произведения непосредственно вытекает из действий священства во время богослужения; чтение молитв в алтаре, каждение храма и т. п. При концертном исполнении, когда эти действия фактически не совершаются, должен сохраняться общий эмоционально-образный строй песнопений, сложившийся в тысячелетней церковно-певческой традиции. Знание богослужебного чина поможет в нахождении правильного темпа, имеющего очень важное значение для раскрытия внутреннего содержания песнопения. Интересно отметить, что композиторы часто избегают прямого указания скорости исполнения духовного произведения, ставя во главу угла образный характер движения. Часто можно встретить такие указания как *Молитвенно*, *Покойно*, *Проникновенно*, *С большим чувством*, *С подъёмом* и т. п.

### *Заключение*

Значение духовной музыки трудно переоценить, она играет важную роль в совершении службы, «богослужебное пение в Православной церкви есть одна из форм самого богослужения»<sup>14</sup>, при исполнении вне церкви в духовных концертах, оказывает глубокое нравственное и эстетическое воздействие. Во время подготовки духовных произведений руководителю хора необходимо заботиться не только о техническом совершенстве звучания, но и, что не менее важно, об осмысленности исполнения. Всегда возвышенный эмоционально-образный строй духовной музыки требует от певцов хора и от дирижёра определённого настроения, состояния души, погружения в особый мир образов.

---

<sup>14</sup> Гарднер И. А. С. 54.

## Источники и литература

1. *Артемова Е. Г.* Духовно-музыкальная культура Петербурга конца XIX — начала XX века: историко-стилевой аспект. Автореф. дисс. М., 2015.
2. *Берлиоз Г.* Избранные статьи. М., 1956.
3. *Борисова Е. Ю., Погорелова Н. Ю., П. И.* Чайковский как основоположник новой московской школы церковной музыки // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2010. № 3. С. 73-77.
4. *Гарднер И. А.* Богослужбное пение Русской православной церкви. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2004.
5. *Дьячкова Л.* Гармония Бортнянского // Очерки по истории гармонии в русской и советской музыке: сб. ст. Вып. 1. М.: Музыка, 1985. С. 34-55.
6. *Зверева С. Г., Кабанова Н. И., Наумов А. А., Рахманова М. П.* Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. I. Синодальный хор и училищecerковного пения. М.: Языки русской культуры, 1998.
7. *Келдыш Ю. В.* Русская музыка XVIII века. М., 1965.
8. *Левашева О., Келдыш Ю., Кандинский А.* История русской музыки. Т. 1. М.: Музыка, 1972.
9. *Михайленко А.* Фугированные формы в творчестве Бортнянского и их место в истории русской полифонии // Вопросы музыкальной формы: сб. ст. Вып. 4. М.: Музыка, 1985. С. 3-18.
10. *Римский-Корсаков Н. А.* Полное собрание сочинений: Лит. произведения и переписка. Т. 5. М., 1963.
11. *Розеншильд К. К.* История зарубежной музыки. Вып. 1. М., 1973.
12. *Рыцарева М.* Композитор Бортнянский. М.: Музыка, 1979.
13. *Скрёбков С. С.* Бортнянский — мастер русского хорового концерта // Ежегодник Института истории искусств. Т. II. М., 1948.
14. *Смоленский С. В.* Музейская грамматика Николая Дилецкого. СПб., 1910.
15. *Успенский Н. Д.* Музыкальная энциклопедия / Под ред. Ю. В. Келдыша. М.: Советская энциклопедия, Советский композитор, 1973–1982.
16. *Успенский Н. Д.* Русский хоровой концерт XVII — первой половины XVIII веков. Хрестоматия. Л.: Музыка, 1976.
17. *Чайковский П. И.* Полное собрание сочинений. Т. VII: Литературные произведения и переписка М., 1962.

*Для заметок*

---

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**Материалы IX международной  
научно-богословской конференции, посвященной  
100-летию начала мученического и исповеднического  
подвига Русской Православной Церкви**

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ  
СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ  
И ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ**

28-29 сентября 2017 года

Сборник докладов

**Издательство Санкт-Петербургской  
Православной Духовной Академии**  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой  
иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Составитель и редактор сборника: протоиерей Константин Костромин,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры  
церковной истории, проректор по научно-богословской работе  
Санкт-Петербургской духовной академии.

Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: Иван Петров.

Подписано в печать: 07.09.2018. Дата выхода в свет: 20.09.2018.  
Формат 60×90 1/16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 131. Тираж 100 экз.