

**Журнал основан ректором  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
архимандритом Григорием (Постниковым)  
в 1821 г.**



**The Journal was founded in 1821  
by Archimandrite Gregory (Postnikov),  
Rector of Saint Petersburg Theological Academy**

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**Khristianskoye Chteniye**  
**[Christian Reading]**

**№ 4, 2024**

*Scientific Journal*

**HAC**  
**Category K1**

**Publishing House of Saint Petersburg**  
**Theological Academy**  
**2024**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 4, 2024**

*Научный журнал*

**ВАК**  
Категория К1

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2024 год

UDC 281.93(051)

The journal is included in “List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific results of theses for the candidate of science degree, for the doctor of science degree”

Specializations:

- 5.6.1. Russian history (historical sciences);
- 5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences);
- 5.11.1. Theoretical theology (research directions: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology);
- 5.11.2. Historical theology (research directions: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology);
- 5.11.3. Practical theology (research directions: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology)

By the decision of the Higher Attestation Commission (HAC), the journal has been assigned to Category K1 for three years from 01/01/2024.

### **Chief editor**

Siluan, Bishop of Peterhof  
(Nikitin Sergey Sergeevich)  
PhD in Theology,  
Rector of the St. Petersburg Theological Academy

### **Deputy Chief Editor**

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin  
PhD in Theology, PhD in History,  
Vice-Rector for Scientific and Theological Work,  
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 1814-5574 (Print)  
ISSN 2686-908X (Online)

© Article authors, 2024  
© Saint Petersburg Theological Academy, 2024

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5  
Х93

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»

по группам специальностей:

- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
- 5.7.2. История философии (философские науки);
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г. распределен в Категорию К1 на три года.

### **Главный редактор**

епископ Петергофский Силуан  
(Никитин Сергей Сергеевич),  
кандидат богословия,  
ректор Санкт-Петербургской духовной академии

### **Заместитель главного редактора**

протоиерей Константин Александрович Костромин,  
кандидат богословия, кандидат исторических наук,  
проректор по научно-богословской работе  
Санкт-Петербургской духовной академии

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .  
№ 4 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2024. — 372 с.

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574 (Print)  
ISSN 2686-908X (Online)

© Авторы статей, 2024  
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2024

## THE EDITORIAL COUNCIL

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector);
2. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;
3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);
4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;
7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ural State Conservatory named after M. P. Mussorgsky, Ural Federal University, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg);
8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;
9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Law, Candidate of Historical Sciences, Kherson State Pedagogical University;
10. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;
11. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);
12. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);
13. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian;
14. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;
15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Theology, St. Petersburg State University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);
2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;
3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);
4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachorouliou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);
5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;
6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);
8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского, Уральский федеральный университет, Социологический институт РАН (Санкт-Петербург);
9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);
10. *Юрий Владимирович Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Херсонский государственный педагогический университет;
11. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
12. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);
13. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета;
14. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
15. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
16. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета, Российский православный университет св. Иоанна Богослова;
17. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

# СОДЕРЖАНИЕ

## Теоретическая теология

<i>Протоиерей Константин Польсков.</i> Норма в теологии .....	12
<i>Иеромонах Никон (Скарга).</i> Христологические особенности и проблема авторства 11-го трактата из Второго собрания преподобного Исаака Сирина .....	26
<i>А. Л. Чернявский.</i> Проблемы традиционной христологии и их решение в христологии Карла Барта .....	37

## Библеистика

<i>Протоиерей Димитрий Юревич.</i> Хождение Христа по водам: структурно-филологический и историко-археологический аспекты.....	50
<i>Диакон Анатолий Гольдман.</i> Влияние богословского феномена гноми (γνώμη) на принятие решений при переводе или редактировании текста перевода Священного Писания на китайский язык .....	69
<i>Игумен Моисей (Пилатс).</i> Динамика понимания смыслов Священного Писания в переводах гебраизмов Нового Завета на китайский язык .....	78
<i>И. А. Хангиреев.</i> О проблемах современного подхода к понятию богодухновенности Священного Писания: попытка комплексного анализа.....	85

## Практическая теология

<i>Священник Максим Стыров, Р. Л. Захариев.</i> Конкуренция и бедность в современном обществе .....	97
<i>А. М. Прилуцкий.</i> Сценарии церковной власти в неканонических православных юрисдикциях.....	109
<i>И. Д. Котляров.</i> Проблемы использования цифровых технологий при совершении пожертвований в Русской Православной Церкви.....	117
<i>И. В. Астэр.</i> Традиционные ценности православия как нравственные ориентиры в формировании социальной направленности личности .....	129

## Церковное право

<i>А. А. Хохлов.</i> «Наука церковного права неизбежно будет иметь дело с правосознанием в Церкви...»: обзор круглого стола Барсовского общества «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы» .....	141
---	-----

## **Материалы конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах»**

<i>А. В. Ведяев.</i> Проблемы преподавания в духовных семинариях предмета «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» .....	154
<i>С. Ф. Веремеев.</i> К вопросу о преподавании канонического / церковного права в светских и церковных учебных заведениях Беларуси .....	180

## История философии

<i>Д. А. Гусев.</i> «Мышкино усилие», или Исторический материализм и христианский провиденциализм в философии истории .....	189
---	-----



## **Историческая теология**

- А. Ю. Митрофанов.* Кавказская одиссея Льва III (717–741)  
и ее значение для политической биографии императора..... 203
- В. В. Цысь, О. П. Цысь.* Церковные сборы на нужды  
Святой Земли и православных паломников в Палестине  
в середине XIX — начале XX вв..... 221
- Протоиерей Евгений Иванов.* Кафедральный собор г. Верный  
с 1871 года по настоящее время..... 238

## **История России и Русской Церкви в XIX веке**

- Протоиерей Михаил Иванов.* К истории создания описаний  
псковских монастырей митрополитом Евгением (Болховитиновым)..... 246
- Священник Вячеслав Савинцев.* Секретарь Рязанской духовной консистории  
Карп Иванович Барсов (1868–1876 гг.) ..... 258
- Диакон Николай Борисов.* «Статистические сведения о числе приговоренных  
к наказаниям священнослужителей за десятилетие с 1893 по 1902 гг.»:  
информационный потенциал источника и возможности его использования  
при исследовании истории православного духовенства  
конца XIX — начала XX вв. .... 266
- Диакон Константин Бабак, П. Е. Липовецкий.* Полемика с католицизмом  
в церковной периодической печати в западнорусском регионе  
Российской империи (1905–1909 гг.) ..... 274

## **История Русской Церкви в Советской России**

- И. Э. Астахов.* Политическая позиция архиепископа Оренбургского  
и Тургайского Мефодия (Герасимова) в 1917–1919 гг. .... 288
- К. К. Табачник.* «Долой Пасху!»: кампания «Комсомольской пасхи»  
в советской антирелигиозной пропаганде (К столетию со дня проведения  
первой антипасхальной кампании: 1923–2023)..... 297
- А. Н. Кашеваров.* Размышления Г. П. Федотова о положении  
и перспективах Православной Церкви в послереволюционной России..... 310
- М. В. Шкаровский, протоиерей Константин Костромин.*  
Последний настоятель русско-эстонской церкви  
в Санкт-Петербурге протоиерей Александр Пакляр..... 320
- Б. Н. Ковалёв.* Церковь и советские органы государственной безопасности  
во время Ленинградской битвы (1941–1944 гг.) ..... 329
- М. Е. Гошев.* Визит патриарха Антиохийского и всего Востока  
Александра III (Тахана) в СССР в 1954 году ..... 343
- Протоиерей Сергей Звонарёв.* Контакты Московского Патриархата  
с региональными христианскими объединениями  
и международными молодежными христианскими организациями  
в годы председательства в Отделе внешних церковных сношений  
митрополита Никодима (Ротова)..... 352

# CONTENTS

## Theoretical Theology

<i>Archpriest Konstantin Polskov</i> . Normativity in Theology.....	12
<i>Hieromonk Nikon (Scarga)</i> . Christological Features and Authorship Problem of the 11 <sup>th</sup> Treatise of Book II by St Isaac the Syrian.....	26
<i>Alexander L. Chernyavsky</i> . Problems of Traditional Christology and Their Solution in Karl Barth's Christology .....	37

## Biblical Studies

<i>Archpriest Dimitry Yurevich</i> . The Walking of Christ on the Waters: Structural, Philological, Historical and Archaeological Aspects.....	50
<i>Deacon Anatoliy Goldman</i> . Influence of the γνώμη Theological Phenomenon on Decision-Making when Translating the Holy Scriptures into the Chinese Language or Editing its Chinese Translation.....	69
<i>Hegumen Moses (Pilats)</i> . Comprehension Dynamics of Meanings of the Holy Scripture in Translations of New Testament Hebraisms into Chinese .....	78
<i>Ilya A. Khangireev</i> . Problems of the Modern Approach to the Concept of Divine Inspiration of the Holy Scriptures: Attempt of Comprehensive Analysis .....	85

## Practical Theology

<i>Priest Maxim Styrov, Radoslav Lubomir Zakhariyev</i> . Competition and Poverty in the Modern Society.....	97
<i>Alexander M. Prilutskiy</i> . Scenarios of Church Authority in Non-Canonical Orthodox Jurisdictions .....	109
<i>Ivan D. Kotliarov</i> . Problems of Implementation of Digital Technologies for Donations in the Russian Orthodox Church.....	117
<i>Irina V. Aster</i> . Traditional Orthodox Values as Moral Guidelines when Forming Personal Social Orientation.....	129

## Canon Law

<i>A. A. Khokhlov</i> . "The Science of Church Law will Inevitably Deal with Legal Consciousness in the Church...": Review of the Barsov Society Round Table "Church Legal Consciousness: Status, Problems and Approaches" .....	141
--	-----

### *Proceedings of the Conference "Problems of Teaching Canon Law in Church and Secular Universities"*

<i>Alexey V. Vedyayev</i> . Issues of Teaching "The Latest Regulatory Documents of the Russian Orthodox Church" Course at Theological Seminaries .....	154
<i>Sergey F. Veremeev</i> . On Teaching Canon/Church Law in Secular and Church Educational Institutions in Belarus.....	180

## History of Philosophy

<i>Dmitry A. Gusev</i> . "Mouse Effort", or Historical Materialism and Christian Providentialism in the Philosophy of History .....	189
---	-----

## Historical Theology

<i>Andrey Yu. Mitrofanov</i> . The Caucasian Odyssey of Leo III (717–741) and Its Significance for the Political Biography of the Emperor .....	203
<i>Valery V. Tsys, Olga P. Tsys</i> . Church Fundraisings for the Needs of the Holy Land and Orthodox Pilgrims in Palestine in the Mid-19 <sup>th</sup> – Early 20 <sup>th</sup> Centuries .....	221
<i>Archpriest Evgeniy Ivanov</i> . The Cathedral of the City of Verny from 1871 to the Present Time .....	238

## History of Russia and the Russian Church in the 19<sup>th</sup> Century

<i>Archpriest Mikhail Ivanov</i> . On the History of the Descriptions of Pskov Monasteries by Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov) .....	246
<i>Priest Vyacheslav Savintsev</i> . Karp Ivanovich Barsov, Secretary of the Ryazan Clerical Consistory (1868–1876) .....	258
<i>Deacon Nikolay Borisov</i> . “Statistical Data on the Number of Clergy Sentenced to Punishment in the Decade from 1893 to 1902”: Information Potential of the Source and Possibilities to Use It, Studying the Orthodox Clergy History of the Late 19 <sup>th</sup> – Early 20 <sup>th</sup> Centuries .....	266
<i>Deacon Konstantin Babak, Pavel E. Lipovetsky</i> . Polemics with Catholicism in Church Periodicals in the Western Russian Region of the Russian Empire (1905–1909) .....	274

## History of the Russian Church in Soviet Russia

<i>Ivan E. Astakhov</i> . Political Stance of Archbishop Methodius (Gerasimov) of Orenburg and Turgai in 1917–1919 .....	288
<i>Kseniia K. Tabachnik</i> . “Stop Celebrating Easter!”: “Komsomol Easter” Campaign in Soviet Anti-Religious Propaganda (On the Centenary of the First Anti-Easter Campaign, 1923–2023) .....	297
<i>Anatoliy N. Kashevarov</i> . G. P. Fedotov’s Reflections on the Situation and Prospects of the Orthodox Church in the Post-Revolutionary Russia .....	310
<i>Mikhail V. Shkarovsky, archpriest Konstantin Kostromin</i> . Archpriest Alexander Paklyar, the Last Rector of the Russian-Estonian Church in St. Petersburg .....	320
<i>Boris N. Kovalev</i> . The Church and Soviet State Security Agencies: Their Part in the Battle of Leningrad (1941–1944) .....	329
<i>Maxim E. Goshev</i> . Visit of Patriarch Alexander III (Tahan) of Antioch and All the East to the USSR in 1954 .....	343
<i>Archpriest Sergey Zvonarev</i> . Contacts of the Moscow Patriarchate with Regional Christian Associations and International Christian Youth Organizations during the Years of the Chairmanship of Metropolitan Nikodim (Rotov) in the Department for External Church Relations .....	352

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 4

2024

---

*Протоиерей Константин Польсков*

## Норма в теологии\*

УДК 1(091):271.2-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_12  
EDN DKCQAG



*Аннотация:* Идея «богословской симфонии», предложенная прот. Дж. Бэрм как развитие неопатристического синтеза прот. Г. Флоровского, выводит автора статьи на проблему определения теологической нормы. Итогом практического поворота в философии науки в прошлом веке стало убеждение, что норма больше не должна пониматься как единое свойство предмета. Ее нужно рассматривать в различных срезах познавательной деятельности (онтологическом, методологическом, аксиологическом). Норму также можно представлять как нечто статичное, то есть описывающую сущее, или как нечто динамическое, то есть как указание на должное. В первом значении она близка к понятию «эталон», «правило для подражания». А во втором представляет собой ценность, к которой нужно стремиться. На основе этого представления в статье предлагается различать общую теологическую Норму и локальные нормы. Вводится их разграничение по принципу родо-видовой соотнесенности. Говорится об аксиологических принципах теологических норм и их инструментальном понимании.

*Ключевые слова:* норма, общая теологическая Норма, локальные нормы, нормативность в теологии, метанормативность, методологическая нормативность, аксиология теологической нормы, сотериологичность теологии.

*Об авторе:* **Протоиерей Константин Олегович Польсков**

Кандидат философских наук, доцент, проректор по научной и международной работе ПСТГУ.

E-mail: [kpolskov@gmail.com](mailto:kpolskov@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3921-962X>

*Для цитирования:* Польсков К., прот. Норма в теологии // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 12–25.

Статья поступила в редакцию 24.05.2024; одобрена после рецензирования 19.06.2024; принята к публикации 13.07.2024.

---

\* Автор выражает благодарность свящ. Павлу Ермилову и докт. филос. наук, проф. К. М. Антонову за ценные замечания, сделанные при обсуждении данной статьи.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Archpriest Konstantin Polskov*

## Normativity in Theology

UDK 1(091):271.2-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_12  
EDN DKCQAG



*Abstract:* The idea of “theological symphony”, advanced by Rev. Jh. Behr as a development of the concept of neopatristic synthesis of prot. G. Florovsky put forward a problem of determining theological normativity. One of the consequences of a “practical turn” in philosophy of science in the last century was the conviction that normativity is a multifaceted phenomenon and must not no longer be understood as a single phenomenon. Rather, it should be regarded from different points of view (ontological, methodological, axiological). A norm can also be represented as something static, i.e. describing what exists, or as a dynamic indication of what should be. In the first meaning, it is close to the concept of a standard, a rule to follow. And in the second, it represents a certain value for which one should strive. The paper analyzes what it means for theology to be normative. Distinguishing between the general theological Norm and local norms gives rise to a nuanced view of how the concept of normativity can be applied in theological research. The axiological principles of theological normativity and their instrumental understanding are also discussed in the paper.

*Keywords:* normativity in theology, general theological Norm, local norms, metanormativity, methodological normativity, axiology of theological normativity, soteriology of theology.

*About the author:* **Archpriest Konstantin Olegovich Polskov**

Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Research and International Affairs at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: [kpolskov@gmail.com](mailto:kpolskov@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3921-962X>

*For citation:* Polskov K., archpriest. Normativity in Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 12–25.

The article was submitted 24.05.2024; approved after reviewing 19.06.2024; accepted for publication 13.07.2024.

Возвращение в конце прошлого столетия теологии в отечественное научное и интеллектуальное пространство возродило дискуссии о присущих ей особенностях. На Западе же эти вопросы никогда не уходили из поля зрения мыслителей. И хотя порой основания такого интереса у отечественных и иностранных ученых разные, часто и те, и другие задают одни и те же вопросы. Так, в 2021 г. издательство T&T Clark выпустило том материалов научной конференции «Богословское наследие протоиерея Георгия Флоровского» [Chryssavgis, 2021], прошедшей в 2019 г. под патронатом Вселенского патриарха. Важным вкладом в данное издание можно считать статью бывшего декана Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке прот. Джона Бэра «От синтеза к симфонии» [Behr, 2021]. В ней известный современный богослов, избранный в 2017 г. почетным профессором патристики имени отца Георгия Флоровского (Father Georges Florovsky Distinguished Professor of Patristics), анализируя концепцию возврата к «духу Отцов», задает важнейшие для современного богословия<sup>1</sup> вопросы. Отмечая бесспорный вклад прот. Г. Флоровского в развитие концепции неопатристического синтеза, которая «во второй половине прошлого века была воспринята большинством православных богословов как неоспоримая и несомненная данность... как те рамки, внутри которых только и можно богословствовать в православном смысле» [Behr, 2021, 280–281], прот. Дж. Бэр, однако, признаёт, что при подходе, предложенном прот. Г. Флоровским, существует опасность «потерять» что-то важное, касающееся взглядов отдельных богословов. «Их конкретные особенности не игнорируются, но они и не на виду: важным является феномен отцов и их согласие. Любые различия между ними как бы выносятся за скобки: различия признаются, но конкретный голос каждого отца неважен, поскольку единственно, что обладает авторитетом и обязательностью, — это их консенсус, выражающий „разум кафолической и всемирной Церкви“» [Behr, 2021, 282].

Вспоминая вековой давности критику со стороны прот. С. Булгакова в адрес идей о. Г. Флоровского, автор статьи выражает согласие с последним, считавшим, что богословам необходимо более тщательно исследовать исторический контекст, в котором были созданы тот или иной святоотеческий текст и само Священное Писание. Но одновременно он указывает и на ограниченность позиции о. Сергия Булгакова: «Мы видим сквозь тусклое стекло, (еще) не лицом к лицу, не с полным пониманием, зная лишь отчасти (1 Кор 13:12). Истинный *consensus patrum* — это на самом деле эсхатологическая реальность, поскольку она должна включать всех святых от начала бытия мира до его конца. Но это, в свою очередь, означает, что любой синтез, который мы, по сути, знаем в настоящем, ограничен, это наш собственный синтез, а не окончательный эсхатологический консенсус» [Behr, 2021, 284].

Трудно не согласиться с тем, что христианская теология всегда должна быть, если так можно выразиться, эсхатологически ориентированной. Богословие как саморефлексия Церкви имеет смысл только в сотериологической, а значит, эсхатологической перспективе.

Однако прежде чем переходить от общих рассуждений о норме и нормативности к уяснению того, что же такое норма в теологии, необходимо указать на два важных для данной статьи ограничения. Во-первых, принимая во внимание двойственность самого термина «богословие» (как молитвенного созерцания Божественных тайн, особой формы духовного делания и как совершаемого с позиции веры рационального оформления результата постижения человеком откровения Бога в мире), далее в данной статье при рассуждении о теологической (богословской) норме будет по преимуществу подразумеваться второе значение понятия «богословие». Хотя, конечно, полностью развести духовное и теоретико-когнитивное измерение богословия не только невозможно, но, как будет показано далее, они взаимно влияют друг на друга. И во-вторых, учитывая тот факт, что теология — знание конфессиональное, в данной статье рассуждения о ее норме будут ограничены той областью, которую

<sup>1</sup> В данной статье термины «теология» и «богословие» употребляются как синонимичные.

можно условно назвать «восточнохристианским» богословием. Возможно, большинство выводов, которые будут сделаны ниже, могут быть отнесены и к католическому, и протестантскому (вернее, многочисленным протестантским) богословию. Но все же в них присутствуют и такие особенности, которые значительно влияют на рассматриваемое понятие, как, например, особая роль, которую играет в католическом богословии *magisterium ecclesiasticum*. То есть понимание нормы в разных христианских конфессиях будет различаться. Поэтому, а также принимая во внимание ограниченный объем журнальной статьи, исключаящий фундирование особенностей всех конфессиональных изводов богословия, предлагаемые далее идеи можно считать попыткой определения нормы, характерной для православного богословия.

Опираясь на высказывание св. Ирины Лионского о том, что Бог «разнообразными способами устраивает человеческий род в согласие спасения» (Наг. 4.14.2), прот. Дж. Бэр предлагает вместо идеи «синтеза отцов» идею их «симфонии», которая «не сводит каждый голос к единогласию, консенсусу (как к наименьшему общему знаменателю): каждый голос в ней вносит вклад в полифоническую природу симфонии» [Behr, 2021, 286]. Богословие тогда становится напряженной духовной работой, цель которой состоит в том, чтобы «сами мы могли быть включены в эту симфонию, могли бы сегодня принять в ней участие, петь в этой симфонии новыми голосами, [исполнять] темы и ритмы, которые могут отличаться от тех, что шли раньше, но все же составляют часть той же симфонии...» [Behr, 2021, 286–287].

Данный образ подводит прот. Дж. Бэра к главному вопросу о том, как же можно научиться слышать в разрозненных голосах св. отцов такую единую симфонию. «А это возвращает нас к проблеме... внутреннего единства богословия *как богословия*» [Behr, 2021, 287]. Вслед за автором невозможно не задать вопросов о том, что в наше время делает различные теологические специализации единым целым? Не распадается ли современное богословие на многочисленные «теологии родительного падежа», очень слабо связанные между собой? Способны ли еще сегодня богословы, каждый из своего «профессионального теологического пространства» (догматика, библеистика, патрология, церковная история и проч.) продолжать видеть как свою главную цель Лик воскресшего Христа?

Вопросы, которые возникают по прочтении статьи прот. Дж. Бэра, заставляют задуматься. Однако, как и во многих хороших текстах, в ней есть некоторые моменты, вызывающие встречные вопросы. Так, автор укоряет прот. Г. Флоровского в использовании в богословских построениях категорий и схем, взятых не у св. отцов, а из философии, и некритически применяемых к различным объектам (особенно таких, как «разум», «опыт», «видение») [Behr, 2021, 281]. Но при этом сам он, объясняя, как нужно воспринимать предлагаемую им идею «богословской симфонии», прибегает к философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, толкующей тексты как наложение «различных горизонтов» понимания [Behr, 2021, 285, 286, 287]. И такое обращение к философии, за что он сам и критикует прот. Г. Флоровского, выглядит неким курьезом. Хотя подобный курьез совсем не нов для современного богословия. Можно вспомнить В. Н. Лосского и митр. Сергия (Старгородского), которые критиковали прот. С. Булгакова за обращение к философии, хотя и сами они в своей критике опирались на определенную философию (бергсонизм и персонализм). За это их в свою очередь критиковало уже следующее поколение богословов. Но о другом недоумении стоит все же сказать более подробно. Так, настаивая на том, что разнообразие голосов св. отцов, составляющих «богословскую симфонию», невозможно свести к «богословскому унисону», а также указывая на незавершенность мирового процесса, предельные смыслы которого (в том числе и богословские) откроются только во Втором Пришествии Христа, прот. Дж. Бэр, как кажется, парадоксальным образом рискует выбить из-под ног современной теологии важное основание. Он говорит, что для прот. Г. Флоровского первостепенную важность имеют категории «„разум“, „видение“ или „опыт“ Отцов, „разум католической Церкви“, а не конкретная историческая ситуация каждого из Отцов, борьба, в которую они были вовлечены, и их

уникальное свидетельство, привнесенное каждым из них» [Behr, 2021, 282]. Но ведь и сам он утверждает, что никакое богословское высказывание не может рассматриваться как законченное, как бы детально ни разобрали мы исторический контекст, в котором оно появилось. Оно лишь добавляет тот или иной дополнительный тон к единой богословской симфонии. А истинный смысл его откроется только во Втором Пришествии. Трудно допустить, что ценность истории как места совершаемого здесь и сейчас спасения, а следовательно, ценность каждого конкретного богословского свидетельства, хоть как-то умаляется автором. Наоборот, он настаивает на важности изучения исторического контекста в творчестве каждого богослова. Но пред судом эсхатологического раскрытия предельных смыслов не становится ли исторически обусловленная конкретность каждого из свв. отцов, которая давно превратилась в «седую» старину, фактом вторичным? Не растворяется ли в этой перспективе тот самый «конкретный голос каждого отца», на важности которого сам автор и настаивает? К тому же сегодняшнее наше понимание реальности, стоящее за высказыванием того или иного св. отца, отличается от того, каким оно было в его время. Тогда не теряет ли, вопреки первоначальному заявлению прот. Дж. Бэра, изучение истории свой смысл? И не приведет ли эта мысль к выводу, что теология является скорее аисторичной формой вдохновенного свыше творчества, всегда различной и не имеющей четких контуров? В каждый момент и для каждого нового богослова она своя. Такое представление очень мало похоже на строгую дисциплину, имеющую свои рамки и границы, в качестве каковой мы привыкли уже в течение многих столетий воспринимать теологию. Но в чем тогда заключаются основания, позволяющие богословию претендовать на научный статус среди других смежных дисциплин? Насколько при этом теологические выводы и обобщения вообще могут быть значимы? Не размывается ли при таком подходе сама идея нормативности, как кажется, столь важная для богословского высказывания? Представляется необходимым это прояснить в свете вопросов, возникших при прочтении статьи прот. Дж. Бэра.

О норме можно говорить в двух смыслах. Во-первых, как о предписании, которое необходимо выполнять. Понимаемая так норма — это фактически свод обязательных для исполнения правил. Такое представление близко к понятию «эталон» или «стандарт» и является статическим, в котором норма схватывается как сущее, обозначая меру предмета. Применительно к процессу познания при таком понимании речь будет идти об эпистемической норме. А можно этим термином также обозначать некую сверхэпистемическую ценность, определяющую бытие человека и являющуюся для него ориентиром. Тогда норма — это явление динамическое, указывающее на должное, к которому нужно стремиться. При таком понимании она также обладает эпистемологическим потенциалом, направляя все существо человека (а значит, и его познавательные способности) к определенной цели. Но в этом случае ее трудно окончательно формализовать. Именно в силу такой двойственности каждую норму можно рассматривать по-разному: как сущее или как должное. В каких-то случаях антиномически применимы оба подхода.

Вопрос о моральном смысле норм и правил ставился уже в античности: у Ксенократа, делившего философию на логику, физику и этику, у стоиков, у Платона в «Горгии». А «Органон» Аристотеля — это свод норм правильного понимания и познания. Но как самостоятельная проблема нормативность в науке была осмыслена только с наступлением эпохи модерна. Она встала в повестку дня лишь с развитием самого феномена современной науки. Однако происходит это, как ни странно, довольно поздно, и, более того, исследователи согласны, что универсальной теории норм так до сих пор и не выработано [Невважай, 2017, 21; O'Neill, Korsgaard, 1996, XI]. Впервые в Новое время вопрос о норме в науке задает И. Ф. Герbart применительно к нормативному характеру этики [Шохин, 2006, 379], а затем представители неокантианской Марбургской (П. Г. Наторп) и Фрейбургской (Г. Риккерт и В. Виндельбанд) школ. Так, П. Г. Наторп наряду с теоретическим познанием признавал этику в качестве «практического познания, т. е. познания не того, что есть, а того, что должно



быть» [Наторп, 1911, 54–55], то есть как дисциплину, изучающую нормы. Постановка такого вопроса неслучайна. Неокантианская теория ценностей, безусловно, претендовала на то, чтобы стать универсальной теорией норм, регулирующих духовную жизнь человека и его процесс познания. Осмысление нормативности присутствует также и в феноменологии Шелера. Но идею, которая в первой половине прошлого века стала преобладающей, сформулировали представители логического позитивизма, признававшие нормативный характер только за процедурой получения достоверного знания. Однако подробное обсуждение хорошо известной точки зрения логического позитивизма и последователей Венского кружка не входит в задачу настоящего исследования.

Безапелляционность логических позитивистов в отношении нормативных высказываний была смягчена уже представителями постпозитивизма. Так, К. Поппер утверждал, что «нет таких органов чувств, в которые не были бы генетически встроены определенные предвосхищающие теории» [Поппер, 2002, 76]. А. Т. Кун считал, что научная парадигма включает в себя не только научную теорию и свойственный ей научный инструментарий, но и ценности, эвристические методы, аналогии [Кун, 2003, 270, 273–277], то есть то, что отцы логического позитивизма без колебания называли бы ненаучной «метафизикой». Такое изменение акцентов отразило идеи начавшегося в это время «практического поворота в философии» [Борисов, Мельник, 2006; Soler, 2014], когда фокус интереса исследователей постепенно стал смещаться с процедур научного объяснения к самому пониманию.

С описанием того, как это происходило, можно ознакомиться в обзорной статье Х. В. Регта с говорящим названием «От объяснения к пониманию: утраченная нормативность?» [Regt, 2019]. Исследователь из Нидерландов приходит к выводу, что отход от крайностей логического позитивизма привел в конце прошлого века к формированию различных теорий нормативности феномена понимания, стремящихся описать, как возникает связь между субъективным схватыванием (*grasp*) и объективным представлением об устройстве мира. Он допускает существование различных «контекстных теорий норм» [Regt, 2019, 336–337].

А еще в 2014 г. омский ученый М. Х. Хаджаров предложил рассмотреть норму в различных срезах познавательной деятельности: онтологическом, методологическом и аксиологическом. Это, по его мнению, позволяет выявить новые грани в понимании самой природы современного научного познания. «В онтологическом аспекте норма выступает как мера предмета исследования, посредством которой устанавливается его конститутивный статус в форме качественной определенности. В методологическом ракурсе норма характеризует определенность познавательного инструментария применительно к предмету познания. В аксиологическом контексте норма выражает ценностно-методологический опыт познания, накопленный в рамках науки, — систему правил, принципов или установок, посредством которых обеспечивается решение исследовательских задач и получение желаемых результатов» [Хаджаров, 2014, 63].

В этом высказывании речь в основном идет об эпистемическом понимании нормы. Но, если рассматривать норму еще и как сверхэпистемическую ценность, то в ней «становится значимым не только сущее как таковое, но и должное» [Хаджаров, 2014, 65], а «нормативно-оценочная позиция субъекта познания ведет к постижению (выделено мною. — *прот.* К. П.) объективной и социально значимой истины» [Хаджаров, 2014, 66].

Пять лет спустя после появления статьи М. Х. Хаджарова и (по понятным причинам) совершенно независимо от высказанных им идей в январском номере журнала «Metaphilosophy» за 2019 г. выходит статья М. Кайзер «Нормативность в философии науки» [Kaiser, 2019]. В ней немецкая исследовательница еще раз подчеркивает, что в результате произошедшего «практического поворота» наблюдается отход от одних видов нормативности, тогда как другие ее виды в науке сохраняются. Теперь «нормативность в философии науки уже не понимается только как единое свойство, общая характеристика, имеющаяся или отсутствующая у философского

высказывания, а... многогранный феномен» [Kaiser, 2019, 37]. Автор выделяет три вида нормативности: ту, которую она называет метанормативностью, методологическую и объектную нормативность. Она считает, что в последнее время произошел отход только от метанормативности, понимаемой, по ее выражению, *ex cathedra*, т.е. от той, которая не основана на эмпирических научных данных и безапелляционно навязывает ученым определенную исследовательскую программу. При этом метанормативные высказывания, «принимающие во внимание, а также вытекающие из или информированные о фактуальных данных» [Kaiser, 2019, 44], вполне допустимы. Как следует из названия, объектом второго вида нормативности выступает философская методология научного исследования. Она «стремится понять и описать, как на самом деле функционирует научная практика» [Kaiser, 2019, 49]. Автор выделяет четыре задачи, на решение которых направлена методологическая нормативность: 1) отбор информации, 2) интерпретация научных данных, 3) создание непротиворечивой концепции, 4) согласование эмпирических данных и предлагаемой теории [Kaiser, 2019, 47–48]. Наконец, третий вид нормативности касается эпистемических или социальных норм науки и затрагивает этос научного процесса [Kaiser, 2019, 52]. Примером объектной нормативности, по мнению исследовательницы, может выступать идея простоты как лучшего критерия, позволяющего сделать выбор между конкурирующими теориями [Kaiser, 2019, 54]. Объектная нормативность, считает М. Кайзер, может присутствовать как в метанормативных, так и в методологически нормативных утверждениях.

И наконец, еще одно важное для обсуждаемой темы замечание. Оно касается логического порядка рассуждения о норме. Говоря об этом, отечественная исследовательница С. М. Кускова отмечает: «Феноменологический анализ сознания выявляет такие его действия, как: 1) следование нормам и правилам, 2) конституирование нормы, 3) установление иерархии норм, 4) обоснование нормы. Эти действия перечислены в порядке их реализации на практике. Логический порядок для них — обратный. Сначала должно быть дано основание или общий принцип регламентации какой-либо деятельности, потом — создание нормативной системы, внутри которой утверждаются новые нормы, и только после этого — исполнение норм» [Кускова, 2017, 44]. То есть существующие представления о норме ведут познавательный процесс от общего (обоснование принципа регламентации) к частному (следование норме при получении результата). Это последнее утверждение, особенно в свете того, что единой теории норм на сегодняшний день не существует, приобретает важное значение. С одной стороны, не представляется корректным выводить «научный» или «ненаучный» характер той или иной научной специальности, исходя из каких-то особенностей принятых в ней норм. Принимаемые в качестве базовых в одной науке, они могут критически осмысляться философами науки и подвергаться сомнению представителями других научных дисциплин. При этом для самой научной специальности, ими оперирующей, они могут играть важную роль в познавательном процессе. Но и обратное утверждение тоже верно. Ссылаясь на норму, исследователю необходимо предъявить научному сообществу ее основание и обрисовать контуры нормативного знания, с которым он производит процедуру сопоставления, и решить вопрос о том, не выводит ли наличие этих норм или, наоборот, их отсутствие такое знание за пределы науки.

Можно ли данные выводы попробовать применить к той идее «богословской симфонии», которую предложил прот. Дж. Бэр? Если ею воспользоваться, то нельзя не вспомнить, что любая самая красивая симфония рискует превратиться в какофонию, если искусный дирижер, творчески интерпретирующий задумку автора, не соединит воедино усилия различных музыкантов, играющих каждый свою партию. Конечно, творчество дирижера, как, наверное, и любое другое творчество, до конца не может быть формализовано, т.е. трудно поддается описанию в категориях нормативности. Но в момент исполнения именно его интерпретация и становится нормой, которую принимают отдельные исполнители. Близкий образ предложил прот. А. Шмеман, говоря не только о возможности, но и о настоятельной необходимости для каждого

нового поколения «„преобразования“ богословия в новом „ключе“» [Schmemmann, 1972, 178]. Отец Александр в английском оригинале употребляет музыкальный термин *transposition*, который может быть переведен как «транспонирование», «настройка в новой тональности». Таким образом, через музыкальный образ симфонии, возможно, навеянной его учителем, мысль прот. Дж. Бэра имплицитно выводит нас на тему о богословской норме, позволяющей звучать богословской симфонии.

Опираясь на отмеченную выше идею о том, что первым шагом при рассуждении о норме должно быть предъявление тех оснований, на которых она утверждается, можно предложить следующее соображение. По образу того, как В. Н. Лосский, прот. Г. Флоровский и И. Конгар различают Предание с большой буквы как «как целостное откровение Истины во всем историческом протяжении человеческого бытия с Богом» [Михайлов, 2016, 15] и многочисленные локальные (во времени, в разных богословских доктринах, церковных сообществах, теологических специализациях и т. д.) предания, было бы правильным различить общую богословскую Норму и локальные нормы. Безусловно, для людей верующих абсолютной Нормой является личность Христа, Его жизнь и учение. Хотя для «внешних» прямая апелляция к так понимаемой Норме вряд ли будет значимой, но все же можно предположить, что ее «катафатической» сердцевиной является Священное Писание, в котором эта Норма запечатлена. Это утверждение к тому же имеет и вероучительное основание в виде учения о богодухновенности Писания (2 Тим 3:16, 2 Петр 1:20–21). Надо заметить, однако, что при всей своей важности это вероучительное положение до сегодняшнего дня так и не имеет единого понимания, на что еще в середине прошлого века указывал прот. А. Князев: «Нельзя не отметить полную неразъясненность этой истины в богословии» [Князев, 1951, 114]<sup>2</sup>.

Но все же, «воплощаясь» в Писании, общая Норма становится доступной для всех. Именно к ней устремляя свой духовный взгляд богословы первого тысячелетия, ища здесь источник своего богословия. Да и само богословие для них было неразрывно связано с толкованием Слова Божия. Так, Ив Конгар утверждает: «До конца двенадцатого века теология в своей основе, скажем честно, является исключительно библейской. Она попросту называется *sacra pagina* или *sacra scriptura*» [Congar, 1968, 51; Farley, 1994]. Великолепным примером такого типа богословствования является «Исповедь» блж. Августина, в которой слова священного текста и собственные мысли автора (не только богословские, но и философские, т. е. имеющие своим основанием не Писание) переплетены воедино. По-видимому, эта же интуиция заключена и в базовом протестантском принципе богословия *sola Scriptura*. Отвергая крайности поздней схоластики, часто прибегавшей к философскому авторитету в ущерб авторитету Библии, лидеры протестантизма настаивали на том, что любое доказательное теологическое высказывание должно опираться на Священное Писание, толкуемое в Святом Духе. Об отходе богословия от библейских основ (*sacra pagina*) и переходе его к состоянию «истории доктрин» (*sacra doctrina*) как одной из самых больших проблем теологии нашего времени и о необходимости для теологии вновь открыть для себя базовое библейское измерение говорит в цитированной выше статье и прот. Дж. Бэр.

Он справедливо указывает на то, что во втором тысячелетии очень часто «отрывки Писания лишь подтверждали догматические идеи, превратившись в *loci communes*... и став строительными блоками для догматического богословия» [Behr, 2021, 282–283]. Правда, стоит заметить, что в диахронной перспективе принцип *sola Scriptura* сам по себе не смог предотвратить появление весьма сомнительных экзегетических примеров, встречающихся во многих современных «теологиях родительного падежа» (феминистской, экологической и проч.). Поэтому, по крайней мере для православного и католического богословия, нормативным характером обладают также определения Вселенских и некоторых Поместных Соборов, а также высказывания и творения

<sup>2</sup> Развернутый обзор состояния данного вопроса и в исторической перспективе, и в современном православном богословии см. в: [Григорян].

отдельных свв. отцов, принимаемые всей полнотой Церкви. В Писании и соборных определениях и заключен тот онтологический аспект теологической Нормы, в котором, по словам цитированного выше М. Х. Хаджарова, схватывается ее «конститутивный статус в форме качественной определенности». А в логике М. Кайзер такой вид теологической нормативности можно назвать метанормативностью. В ней сочетаются, не сливаясь, Откровение и то, как оно было воспринято и усвоено в истории человеком. Этот вид нормативности не может игнорироваться даже теми, кто не признает реальность Откровения. Оно материально зафиксировано в текстах Писания и решениях общепринятых Соборов и принимается на протяжении всей истории христианского богословия в качестве непререкаемого источника теологических пропозиций, *de facto* являясь общей теологической Нормой, обладающей предписательным авторитетом.

Рядом с ней существуют локальные нормы. Они носят конвенциональный и контекстуальный характер и принимаются за таковые в определенное время, в определенном месте, в рамках какой-то традиции или теологической школы. Очевидно, что локальные нормы должны опираться на общую Норму и не могут ей противоречить. Важно, чтобы они в своем развитии и становлении не подменяли собой общую Норму, не заслоняли ее и не превращались в форму нового мифа и метафизики [Kalaitzidis, 2010, 16]. Вопрос о конкретных формах их взаимоотношения решается отдельно в каждом отдельном случае внутри того сообщества или группы, для которой эта локальная норма релевантна. Поэтому возможна ситуация, когда какие-то нормы, игравшие важную роль в то или иное время, потеряют ее в другом контексте и иной исторической обстановке. Так, например, после осуждения Аполлинария Лаодикийского широко распространенная до этого трихотомическая антропология на долгий срок перестала использоваться христианскими авторами, по крайней мере на Востоке [Спасский, 1895, 461]. А в русском богословии как на близкое к этому явление можно указать на отход в нач. XX в. от юридических схем при изъяснении теорий Спасения [Гнедич, 2007].

Теперь можно перейти к вопросу о методологической теологической нормативности или методологическому ракурсу теологической нормы. Как известно, понятие метода может толковаться в широком смысле (как определенная направленность познавательного процесса) либо узко (как инструментальный набор конкретных процедур, характерных для деятельности познающего субъекта). Рассуждая о широком смысле методологической нормы в теологии, важно напомнить, что, даже став теперь «одной из» наук, теология не потеряла своего первоначального измерения как духовного делания и особой формы мышления. Из этого понимания для богословия вытекают два взаимосвязанных нормативных методологических принципа, имеющие ценностный характер. Вслед за М. Хаджаровым их можно характеризовать как определяющие аксиологический аспект методологической нормативности в теологии.

Первым, как уже указывалось выше, является ее направленность на сотериологический идеал, «понимаемый... не как данность нынешней человеческой ситуации, а как эсхатологическое осуществление изначально заложенной в мире внутренней структуры» [Balthasar, 1988, 57]. То есть, говоря о предметах и явлениях этого мира, даже уже ушедших в историю, богослов всегда конечной точкой своих рассуждений имеет представление о должном, заключенном в предельных сотериологических смыслах, которые эсхатологичны по своей природе. Он, являясь выразителем профетического голоса Церкви, всегда призван производить процедуру теологического сотосенения изучаемого им явления сначала с общей Нормой, а потом и с локальными нормами, чтобы уяснить, насколько оно соответствует тому представлению о спасении, которое из них вытекает. Понимание этого основано на содержащемся в Откровении антиномическом представлении об эсхатологическом свершении не только как о том, что должно реализоваться в будущем («еще не»), но и о том, что реально присутствует в настоящем («уже»). Современный греческий богослов П. Калацидис пишет: «Эсхатология — это деятельное и настойчивое чаяние пришествия Царствия

Божия, нового мира, который мы ожидаем. В силу своей природы эсхатология дает силы для динамичного погружения в настоящее, жизнеутверждающей открытости будущему Царства, в котором нужно искать полноту и сущность Церкви. Другими словами, Церковь (а значит, и ее теология. — *прот. К. П.*) принципиально получает свою сущность не из того, что она есть, а из того, чем она станет в будущем, в эсхатологическом времени» [Kalaitzidis, 2010, 30].

Исходя из этого, главной задачей теолога является увидеть и раскрыть в настоящем элементы чаемого эсхатологического будущего. Она может решаться либо апофатически через деконструкцию любого произведенного рациональными методами посюстороннего синтеза, либо катафатически — как прямое указание на то, что каждому теологическому высказыванию пред лицом будущей полноты всегда присуща ограниченность.

Но имманентно ощущаемая теологией эсхатологическая напряженность не должна приводить к отвержению мира, бегству от него. Такие «концепции эсхатологии и культуры... отвергаются христианским опытом Откровения и истории» [Федотов, 2014, 221]. Так же точно Церковью, как правило, не принимается или, в худшем случае, осуждается как чуждая ей такая теология, в которой логическая безупречность и красота аналитических процедур и доказательств приобретают первостепенную важность, а вопрос о том, ведет ли ко спасению рассматриваемое явление, перестает быть главным. Так было, например, в IV в. с Аэцием, предлагавшим, с его точки зрения, логически стройные схемы, объяснявшие суть Божественной природы. С определенной степенью допущения можно даже сказать, что чем меньше в теологии сотериологической озабоченности, тем больше она приближается к философии, становясь философской теологией. Для последней в данном утверждении нет никакого пейоративного смысла. Она также может выполнять свои важные для Церкви функции. Как считает В. К. Шохин, к таковым относятся обоснование предметов веры (апологетическая функция) и их прояснение (герменевтическая функция) (см. подр.: [Шохин, 2014, 77]). Но при этом она, по утверждению автора, принципиально «интерконфессиональна» [Шохин, 2014, 59] и представляет собой «интеркультуральный философский дискурс» [Шохин, 2014, 62]. Так, составители фундаментального «Оксфордского руководства по философской теологии» не ограничиваются только христианским теизмом, но на равных основаниях работают в области нехристианской философской теологии, включая в нее исламский, иудейский и даже конфуцианский контексты (см. подр.: [Шохин, 2014, 62]).

Вторым нормативным методологическим принципом теологии, также имеющим ценностное содержание, можно назвать наличие «опыта церковности, как единства веры и жизни» [Хондзинский, 2015, 11], который позволяет исследователю принять «позицию Церкви как свою собственную» [Антонов, 2023, 18]. Вряд ли стоит упрекать богословов в наличии так сформулированного методологического принципа. Он очень похож на специфическую форму теоретической нагруженности исследователя, о которой говорили М. Полани и Н. Хэнсон (см.: [Летов, 2011]). Но здесь неизбежно появление ряда встречных вопросов. Например, как выявить эту самую «позицию Церкви»? Однако, как уже было указано выше, далеко не по всем вопросам ее можно однозначно установить. Количество истин, догматизированных Церковью, невелико. С безусловным нормативным авторитетом таких истин все понятно. Но по многим вопросам, актуальным для сегодняшнего человека (например, о некоторых биоэтических проблемах и целом ряде других), ни в Библии, ни в соборных определениях нет ни малейшего упоминания. Поэтому в других случаях можно говорить лишь о широком поле того, во что «верили повсюду, всегда и все» (Викентий Лиринский), либо о *consensus partum* по тому или иному вопросу. По вопросу о содержании данного понятия имеется обширная исследовательская литература. И, хотя его общего определения в богословии так и не выработано, но все сходится на том, что «согласие Отцов» не должно пониматься как единогласие *всех* свв. отцов по *всем* вероучительным вопросам. Оно скорее «подразумевает их общность в главном при возможных

разногласиях по отдельным пунктам» [Иларион Алфеев, 2000, 98]. Кроме этого, норма, зафиксированная в творениях свв. отцов или даже соборных определениях, может быть выражена по-разному на терминологическом уровне. И порой, как это было, например, с взаимным согласованием восточных и западных триадологических определений, требовались десятилетия и даже столетия напряженной богословской работы, чтобы понять, что речь идет об одной и той же норме веры. Возможно и обратное. Выявленная на каком-то этапе норма в другой исторический период может потерять свой авторитет и быть отвергнута. И способно ли частное богословское мнение приобрести статус нормы? Указанные трудности проистекают из понимания нормы как ценности, окончательно несводимой к исчерпывающему кодексу или своду формальных правил. Процесс выявления такой нормативности — это скорее открытый динамический процесс.

Неопределенности с выявлением «позиции Церкви» добавляет также и то, что оно тесно связано с понятием «авторитет». Мнение авторитетного богослова будет иметь, конечно, решающее значение. Хотя даже канонизация того или иного автора не сообщает всем его мыслям характера непогрешимых высказываний. К тому же позиция богослова, пусть и являющегося авторитетом на данном этапе, может измениться. Он в своем духовном развитии может отойти от единства Церкви (как, например, Тертуллиан). Отдельные его взгляды могут быть соборно осуждены (как, например, в случае с Оригеном). Или такой богослов может потерять веру (как это случилось с известным современным патрологом П. Адо). Однако все эти личные метаморфозы не отменяют того, что было сделано/сказано/написано этим богословом в то время, когда он принимал «позицию Церкви как свою собственную» и воспринимался церковным сообществом в качестве авторитетного выразителя мнения. Сделанное/сказанное/написанное ими уже вне Церкви, если и будет восприниматься ею, то с определенными оговорками. В целом эту мысль хорошо выразил Н. И. Сагарда, говоря, что «отцам Церкви каждому в отдельности не усваивается богодухновенности пророков и апостолов, а при суждении об их авторитете неизбежно получает совершенно законное место известная доля субъективизма, который может регулироваться такими соображениями» [Сагарда, 2004, 131].

Далее необходимо сказать о нормативности локальных традиций. В каждой из таких традиций есть те принципы богословствования, которые воспринимаются ее сторонниками как нормативные. Это, например, апофатическое умолчание отцов Древней Церкви, христианский эллинизм прот. Г. Флоровского или принципы, которые определяют то, что принято называть литургическим и евхаристическим богословием прот. А. Шмемана. Как уже сказано, даже если на определенном этапе они кажутся адекватным выражением христианской истины, то позже могут быть переосмыслены или подвергнуты критике. Ярким примером является методологический призыв «возврата к Отцам» и обращения к «христианскому эллинизму», выдвинутые прот. Г. Флоровским. Несмотря на то, что эти идеи были широко восприняты и поддержаны большинством православных (и не только) богословов, они с самого начала подвергались критике и необходимой коррекции. При этом в синхронном срезе такие нормы играют важнейшую роль. Безусловно, тождества с известной идеей философии науки о принципиальной фальсифицируемости теорий и гипотез здесь нет, хотя какие-то отдаленные параллели все же просматриваются. Однако более подробный разбор данного вопроса в рамках настоящей статьи не представляется возможным. Его дальнейшее обсуждение в контексте проблемы нормативности требует отдельного исследования.

Если рассматривать метод в узком смысле, то тут вопрос о методологической нормативности в теологии решается проще. Речь идет о конкретной работе богослова с эмпирическим материалом, его «обработке» и подготовке для обобщений и выводов. Этот аспект методологической теологической нормативности можно назвать инструментальным. Богословы во все времена пользовались общепринятыми в науке методами смежных наук, воспринимая их для себя в указанном значении

как нормативные. Достаточно вспомнить Оригена и то, как он прибегал к тому, что сегодня мы бы назвали филологическим и лингвистическим анализом текста. Таких случаев в истории теологии бесчисленно много. В наше время невозможно представить фундированную богословскую публикацию, автор которой не использует общеполитические, исторические, филологические, лингвистические, социологические, религиоведческие и т.д. методы работы с эмпирическими данными. На этом уровне научной работы для богослова нет ограничений. Интересный в этом отношении пример имел место во время дискуссии, произошедшей во время недавней защиты докторской работы по исторической теологии. Тезис автора диссертации состоял в том, что после революции в России церковный народ не принял позицию обновленцев, распознав в них явление, чуждое Церкви. На вопрос о том, какими же методами удалось установить «позицию церковного народа», диссертант сослался на «Обзоры политического состояния СССР», которые ежемесячно готовились для Политбюро органами ГПУ-ОГПУ с 1922 по 1934 г., то есть теми самыми структурами, которые вели работу по физическому уничтожению канонической Церкви. Эти «неспецифические» для Церкви источники «передавали состояние дел в стране и деятельность органов госбезопасности не столько такими, какими они были на самом деле, сколько такими, какими их хотели представить в глазах партийного начальства» [Мазырин, 2023, 19]. В этом смысле их невозможно «упрекнуть» в каком-то подыгрывании Церкви. Но даже опираясь на них, можно сделать вывод о том, что церковный народ в массе своей отверг обновленцев [Мазырин, 2023, 19, 111–112], а саму обновленческую структуру — характеризовать как церковный раскол. То есть, используя исторический источник так, как это сделал бы любой историк, богослов делает на его основании историко-теологическое обобщение.

И наконец, несколько слов о том, что М. Кайзер называет объективной нормативностью. Поскольку в данном случае речь идет об эпистемических или социальных нормах науки, то, безусловно, принятый в научном сообществе этос «производства» новых научных данных полностью освоен и усвоен теологами. В данном случае речь идет о том, каким эмпирически-статичным нормам и правилам, регулирующим жизнь научного сообщества, необходимо следовать. Каких-то теологических «особенностей» в этом смысле, наверное, и не существует.

Итак, понятие нормы в науке довольно поздно стало предметом отдельных размышлений. Произошедший в XX в. практический поворот в философии науки позволил взглянуть на это понятие с разных точек зрения, выделив несколько видов нормативности, которые могут находиться в позиции взаимной дополнительности. В норме также можно усмотреть антиномию ее сущностной (предписательной) стороны и ценностной составляющей, указывающей на должное.

Важную роль понятие нормы играет и в теологическом исследовании, поскольку в нем выявляется норма религиозного сознания, с которой, как представляется, богослов и призван производить соотнесение изучаемого им явления. Во-первых, богословская норма может пониматься как зафиксированное в Писании и части Предания Откровение, принимаемое большинством верующих в качестве незыблемого основания духовной жизни. Для богословия это одновременно и сверхэпистемическая норма, и зафиксированный «эталон». Во-вторых, рядом с ней в разные времена существовали локальные нормы, принимаемые за таковые тем или иным сообществом, научной школой или группой верующих. Они, так же как и Норма, фиксируются верующим сообществом или богословской школой и могут быть предъявлены, но, в отличие от нее, они подвержены изменениям. Их соотношения можно кратко описать как родо-видовые. В-третьих, богословская норма — это не только «что», это еще и «как» теолог проводит процедуру богословского соотнесения. И здесь можно различить ее аксиологические принципы (сотериологическая направленность исследования, сознательное отождествление своего опыта с опытом жизни церковного сообщества, следование принятым в нем нормам) и ее эпистемически-статическую инструментальную сторону, фиксирующую принимаемый научным сообществом свод

методов работы с эмпирическим материалом. Если первые не могут быть универсальными для всех, то вторые, наоборот, являются для теологов общими с другими научными дисциплинами (прежде всего социогуманитарными). Наконец, в-четвертых, в том, что касается объективной нормативности, или того, что и как регламентирует общепринятый научный этос, то в этом современные теологи ничем не отличаются от других ученых-исследователей.

В данной статье за рамками рассуждений о богословской норме остались некоторые важные вопросы, в частности: об опасности превращения теологической нормы в некое подобие мифа и «новой богословской метафизики», которая будет вступать в конфликт с принятыми представлениями о науке, о конфессиональности современного теологического исследования и его связи с институтами Церкви (и в смысле *magisterium ecclesiasticum*, и в том смысле, в котором прот. П. Хондзинский писал о русском внеакадемическом богословии в XIX в. [Хондзинский, 2017]), о непростой дилемме, встающей перед богословом, между следованием норме, указывающей на пределы допустимого, и его стремлением к творческой интерпретации и дальнейшему развитию богословия, т.е. богословским консерватизмом и модернизмом. Но данные вопросы следует подробно осветить в отдельном исследовании.

## Источники и литература

1. Антонов (2023) — Антонов Н. К. Богословское осмысление свт. Григорием Назианзинским темы священства в социокультурном контексте поздней Античности (на материале Слова 3): дис. ... канд. теологии: 5.11.1 / ПСТГУ. М., 2023. 231 с.
2. Борисов, Мельник (2006) — Борисов Г. В., Мельник Д. В. Позитивный и нормативный подходы в экономической науке // Вестник Санкт-Петербургского университета. Экономика. 2006. № 2. С. 17–27.
3. Гнедич (2006) — Гнедич П. В. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря; МДА. 2007. 493 с.
4. Григорян — Григорян А. В. Феномен богодуховности Библии в современном православном богословии // Богослов.ru. Научный богословский портал. URL: [https://bogoslov.ru/article/6169914?ysclid=lumc5lv0jg700241206#\\_ftnref2](https://bogoslov.ru/article/6169914?ysclid=lumc5lv0jg700241206#_ftnref2) (дата обращения: 29.09.2024).
5. Иларион Алфеев (2000) — Иларион (Алфеев), игум. Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. 2000. № 2 (11). С. 95–131.
6. Князев (1951) — Князев А., прот. О боговдохновенности Священного Писания // Православная мысль. Труды православного Богословского института в Париже. 1951. Вып. VIII. С. 114.
7. Кун (2003) — Кун Т. Структура научных революций. М., 2003. 605 с.
8. Кускова (2017) — Кускова С. М. Проблема нормативности актов сознания // Мир человека: нормативное измерение. 5. Постижение нормативности и нормативность познания. Сборник трудов международной научной конференции. Саратов: Изд-во ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», 2017. С. 42–47.
9. Летов (2011) — Летов О. В. Проблема научной объективности в постпозитивистской философии науки: концепции Майкла Полани и Норвуда Хэнсона: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03. М., 2011. 42 с.
10. Мазырин (2023) — Мазырин А. В. Обновленческий раскол в Русской Церкви и Православный Восток: специфика взаимоотношений неканонической организации с Константинопольской Патриархией и другими Поместными Церквами: дис. ... докт. теологии: 5.11.2 / ПСТГУ. М., 2023. 496 с.
11. Михайлов (2016) — Михайлов П. Б. Отечество земное или небесное? К проблеме локализации Предания // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 9–24.



12. Наторп (1911) — *Наторп П.* Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии. М.: Н. Н. Ключков, 1911. 118 с.
13. Невважай (2017) — *Невважай И. Д.* Как возможна общая теория норм? // Мир человека: нормативное измерение. 5. Постижение нормативности и нормативность познания. Сборник трудов международной научной конференции. Саратов: Изд-во ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», 2017. С. 17–29.
14. Поппер (2002) — *Поппер К. Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. 381 с.
15. Сагарда (2004) — *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии, I–IV века: Пособие по курсу патрологии для духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. М.: Изд. Совет РПЦ, 2004. 752 с.
16. Спасский (1895) — *Спасский А.* Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария. Сергиев Пасад, 1895. С. 461.
17. Федотов (2014) — *Федотов П. Г.* Эсхатология и культура // *Федотов П. Г.* Собрание сочинений: в 12 т. М.: Мартис, 2014. Т. 7. С. 217–227.
18. Хаджаров (2014) — *Хаджаров М. Х.* Норма как предпосылочно-регулятивный механизм научного познания // Вестник Оренбургского государственного университета. 2014. № 3 (164). С. 62–66.
19. Хондзинский (2015) — *Хондзинский П., прот.* Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика: автореф. дис. ... докт. богословия / ПСТГУ. М., 2015. 58 с.
20. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П., прот.* Церковь не есть академия. Русское вне-академическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ. 2017. 478 с.
21. Шохин (2006) — *Шохин В. К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: Ид-во РУДН, 2006. 455 с.
22. Шохин (2014) — *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.
23. Balthasar (1988) — *Balthasar H. U. von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus das Bekenner. Einsiedeln; Trier, 198. 200 s.
24. Behr (2021) — *Behr Jh.* From Synthesis to Symphony // *The Living Christ. The Theological Legacy of Georges Florovsky / Ed. by J. Chryssavgis and B. Gallaher.* London: T&T Clark, 2021. P. 279–288.
25. Chryssavgis (2021) — *The Living Christ. The Theological Legacy of Georges Florovsky / Ed. by J. Chryssavgis and B. Gallaher.* London: T&T Clark, 2021. 492 p.
26. Congar (1968) — *Congar Y.* A History of Theology. Doubleday, 1968.
27. Farley (1994) — *Farley E.* Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1994. IX + 220 p.
28. Kaiser (2019) — *Kaiser M.* Normativity in the philosophy of science // *Metaphilosophy.* 2019. Vol. 50. № 1/2. P. 36–62. DOI: <https://doi.org/10.1111/meta.12348/>
29. Kalaitzidis (2010) — *Kalaitzidis P.* Between the “Return to the Fathers” and the need for a Modern Orthodox Theology // *St. Vladimir’s Theological Quarterly.* Vol. 54. No. 1. 2010. P. 5–36. (Рус. пер.: *Калаитцидус П.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. Т. 16. № 3. С. 326–353).
30. O’Neill (1996) — *O’Neill O., Korsgaard C.* Introduction // *The Sources of Normativity.* Cambridge University Press: 1996. XVI + 273 p.
31. Regt (2019) — *Regt H. W., de.* From explanation to understanding: normativity lost? // *Journal for General Philosophy of Science.* 2019. Vol. 50. № 3. P. 327–343. DOI: [10.1007/s10838-019-09477-3](https://doi.org/10.1007/s10838-019-09477-3).
32. Schmemann (1972) — *Schmemann A.* Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey // *St. Vladimir’s Theological Quarterly.* 1972. Vol. 16. No. 4. P. 172–194.
33. Soler (2014) — *Soler L., Zwart S., Lynch M., Israel-Jost V., eds.* Science After the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science. New York: Routledge, 2014. 354 p.

*Иеромонах Никон (Скарга)*

## Христологические особенности и проблема авторства 11-го трактата из Второго собрания преподобного Исаака Сирина

УДК 27-9"06"-284+27-875.55  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_26  
EDN DKATCK



*Аннотация:* В статье приводится критика и ставится под сомнение авторство 11-го трактата из 2-го Соборания, приписываемого прп. Исааку Сирину. Предоставляется достаточная фактологическая база для подтверждения этого тезиса. Благодаря проведенному сравнительному анализу выявляется целый комплекс противоречий между автором 11-го трактата и прп. Исааком Сирином. Терминология, христологические и экзегетические воззрения этих авторов обнаруживают столкновение двух традиций — александрийского и антиохийского богословия. Впервые прослеживается генезис влияния, благодаря которому христология прп. Исаака Сирина приобрела ярко выраженный александрийский характер. С другой стороны, сравнительный анализ учения автора 11-го трактата позволил обнаружить немалые сходства и, по сути, тождество с учением мар Нарсая. С опорой на данный факт выдвигается тезис о принадлежности 11-го трактата перу этого видного восточно-сирийского богослова. В статье намечаются методы детального комплексного исследования трактатов 2-го Соборания, могущие в дальнейшем способствовать выявлению сомнительных и подложных текстов, присутствие которых осталось незамеченным.

*Ключевые слова:* преподобный Исаак Сирин, мар Нарсай, автор 11-го трактата, христология, терминология, контекст, сравнительный анализ.

*Об авторе:* **Иеромонах Никон (Скарга Денис Сергеевич)**

Насельник Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптина пустынь.

E-mail: ptr@optina.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

*Для цитирования:* Никон (Скарга), иером. Христологические особенности и проблема авторства 11-го трактата из Второго собрания преподобного Исаака Сирина // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 26–36.

Статья поступила в редакцию 23.12.2023; одобрена после рецензирования 20.01.2024; принята к публикации 19.02.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Hieromonk Nikon (Scarga)*

**Christological Features and Authorship Problem**  
**of the 11<sup>th</sup> Treatise of Book II**  
**by St Isaac the Syrian**

UDK 27-9"06"-284+27-875.55  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_26  
EDN DKATCK



*Abstract:* The article contains criticism and challenges the authorship of the 11<sup>th</sup> Treatise from Book II attributed to St Isaac the Syrian. It presents sufficient factual data to support this thesis. Based on comparative analysis, a whole range of contradictions was revealed between the author of the 11<sup>th</sup> Treatise and St Isaac the Syrian. The terminology, Christological and exegetical views of the authors reveal a clash of two traditions: Alexandrian and Antiochian theologies. For the first time, the genesis of influence is traced, with the Christology of St Isaac the Syrian acquiring a very definite Alexandrian character. On the other hand, the comparative analysis of the teaching of the author of the 11<sup>th</sup> Treatise made it possible to find out quite considerable similarities and basically, an identity with the teaching of mar Narzai. Drawing on this fact, the thesis that the 11<sup>th</sup> treatise belongs to this prominent East Syrian theologian is put forward. The article also outlines some methods of detailed and complex studies of the treatises of Book II, which in the future, can facilitate identification of questionable and forged texts whose presence has not been revealed so far.

*Keywords:* Venerable Isaac the Syrian, mar Narzai, author of the 11<sup>th</sup> Treatise, Christology, terminology, context, comparative analysis.

*About the author:* **Hieromonk Nikon (Skarga Denis Sergeevich)**  
Dweller of the Vvedenskiy Stavropigial male Monastery Optina Pustyn'.  
E-mail: ptr@optina.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

*For citation:* Nikon (Skarga), hieromonk. Christological Features and Authorship Problem of the 11<sup>th</sup> Treatise of Book II by St Isaac the Syrian. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 26–36.

The article was submitted 23.12.2023; approved after reviewing 20.01.2024; accepted for publication 19.02.2024.

Впервые трактат был издан Полем Беджаном в конце 1-го Соборания, в приложении, где издателем были помещены фрагменты 2-го Соборания прп. Исаака Сирина, находящиеся в теперь уже утраченной Урмийской рукописи. Впоследствии трактат был переведен на латинский язык [Isaacus Ninivita, 1943].

Ярко выраженная восточно-сирийская (несторианская) двухсубъектная христология трактата позволила закрепиться в научной среде мнению о приверженности прп. Исаака Сирина несторианской доктрине.

Тем не менее знакомство с другими содержащими христологические фрагменты трактатами как 1-го, так и 2-го критически изданного Соборания позволяет утверждать скорее обратное: «мар Исхак использует конкретные понятия, например, *hultana* („смешение“, „соединение“), которые обычно в христологии Восточно-сирийской Церкви не могли употребляться для выражения единства двух природ во Христе» [Каввадас, 2016, 141]. Большинство ученых столь явное противоречие было проигнорировано или, более мягко, осталось ими незамеченным. Есть пример, когда у другого исследователя — в том же цитированном выше сборнике (!) — встречается противоположное мнение: прп. Исаак «провозглашает свою веру в две природы, *не смешанные* (курсив наш. — и. Н.), но соединенные в одном лице» [Кьяла, 2016, 161].

Некоторыми исследователями была предпринята попытка «примирения» столь несовместимых крайностей [Иларион Алфеев, 2017, 106–121; Конференция: *Преподобный Исаак Сирин о Кресте Христовом*, 2014, 125–136]. При знакомстве с этими работами обнаруживается искусственный характер аргументации и отсутствие методологии, позволяющей точно определить природу данного феномена. Пренебрежение такими методами патрологии (или вовсе опущение их), как сопоставление терминологии и стилистики, а также экзегезы и богословских мнений, выводят эти работы за рамки патрологических исследований, так как они содержат частные мнения авторов, обоснованные скорее их мировоззрением, нежели фактами.

В нашем исследовании мы не станем пренебрегать методологией, выработанной патрологической наукой в течение долгого времени (см. об этом: [Сагарда, Сагарда, 2004, 58–82; Епифанович, 2010, 55–70]). Задача данного исследования будет состоять из выявления причин отличия христологических воззрений прп. Исаака Сирина и обнаружения источника влияния этого феномена. Начнем с обзора терминологии авторов.

В левой колонке табл. 1 («Таблица терминов») будут помещены христологические термины прп. Исаака Сирина, в правой — автора 11-го трактата, авторство которого приписывают прп. Исааку. 11-й трактат насквозь пронизан христологическими размышлениями и предоставляет богатый материал для того, чтобы увидеть тождество или различие в этой области между двумя авторами.

### 1. Таблица терминов

	<i>Прп. Исаак Сирин</i>	<i>Автор 11-го трактата</i>
1	Вочеловечение (ܩܘܠܘܒܘܬܐ) (Isaacus Ninivita, 1909, 161; Калинин, 2019, 535)	Ибо Тот, Кому принадлежит все это, захотел и вселился (ܩܘܠܘܒܘܬܐ) в Него (Isaacus Ninivita, 1909, 597; Исаак Сирин, 2013, 143)
2	Воспринял (ܩܘܠܘܒܘܬܐ ܩܘܠܘܒܘܬܐ) тело <sup>1</sup> (Исаак Сирин, 2013, 186) Ты взял (ܩܘܠܘܒܘܬܐ ܩܘܠܘܒܘܬܐ) тело <sup>2</sup> (Isaacus Ninivita, 1909, 589; Исаак Сирин, 2013, 101)	Человека (ܩܘܠܘܒܘܬܐ), Которого от нас Божество взяло (ܩܘܠܘܒܘܬܐ) в жилище Себе (Isaacus Ninivita, 1909, 594; Исаак Сирин, 2013, 141)

<sup>1</sup> Ср.: «приемлет (ܩܘܠܘܒܘܬܐ) на Себя тело (ܩܘܠܘܒܘܬܐ)», «воспринятое Им на Себя тело (ܩܘܠܘܒܘܬܐ ܩܘܠܘܒܘܬܐ)» (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 9, 11; Афанасий Александрийский, 2015, 110).

<sup>2</sup> «Божие Слово восприняло на Себя тело (ܩܘܠܘܒܘܬܐ ܩܘܠܘܒܘܬܐ)» (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 45, 57; Афанасий Александрийский, 2015, 145).

3	<p>Сам Творец (ܘܒܪܗܢܐ), облекшись в (ܘܒܠܘܫܐ) тело наше... видим бывает Своим сорабам (Isaacus Ninivita, 1909, 575; Исаак Сирин, 1911, 233)</p> <p>Смиреномудрие есть одеяние (ܘܒܠܘܫܐ) Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово (ܘܒܠܘܫܐ ܘܘܚܠܘܒܘܫܐ ܘܘܚܠܘܒܘܫܐ) и чрез него приобщилось нам в теле (ܘܒܠܘܫܐ) нашем (Isaacus Ninivita, 1909, 574; Исаак Сирин, 1911, 232)</p>	<p>Творец (ܘܒܪܗܢܐ) посредством (ܘܒܠܘܫܐ) Человека входит в дом мытарей (Isaacus Ninivita, 1909, 598)</p> <p>Ибо Крест — это одеяние (ܘܒܠܘܫܐ) Христа, точно так же, как человечество Христа — одежда (ܘܒܠܘܫܐ) Божества Его (Isaacus Ninivita, 1909, 596; Исаак Сирин, 2013, 144)</p>
---	--	--

Из представленного сопоставления можно видеть, что терминология авторов отличается и даже в схожих терминах присутствуют отличительные нюансы.

Термин «вочеловечение», который прп. Исаак неоднократно употребляет в своих трактатах и который ёмко передает тайну Боговоплощения — соединения двух природ, полностью отсутствует у автора 11-го трактата. Аналогом этому термину у него выступает «вселение» или «обитание» — термин, восходящий к Федору Мопсуестийскому (см.: [Селезнев, 2002, 47]), тогда как термин «вочеловечение» у прп. Исаака, по нашим наблюдениям, восходит к свт. Афанасию Александрийскому (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 1, 1; Афанасий Александрийский, 2015, 103), да и в целом христологическая терминология, о которой мы скажем ниже и которую можно видеть в примечаниях в данной статье, у прп. Исаака будет зависима от терминологии свт. Афанасия или заимствована у него.

Расширенным толкованием термина «вочеловечение» у автора 11-го трактата выступают такие формулировки, как «Человек, в Котором живет Божество», «Человек, ставший полностью храмом Его по причине благоволения» (Исаак Сирин, 2013, 141), что снова отсылает нас к двухсубъектной терминологии Феодора Мопсуестийского (см.: [Конференция: Преподобный Исаак Сирин о Кресте Христовом, 2014, 133]).

Следующий термин, который используют оба автора, — «восприятие». Этот термин широко использовался во всех конфессиях, в данном случае отличие заключается в том, что у прп. Исаака Вочеловечившееся Слово воспринимает «плоть», тогда как у автора 11-го трактата Божество воспринимает «Человека» в жилище Себе (Исаак Сирин, 2013, 141).

Тут прослеживаются две богословские системы, которые были выработаны во время христологических споров. Преподобный Исаак Сирин практически во всех христологических фрагментах 1-го Соборания и критически изданного 2-го Соборания следует позиции «Слово — плоть», которую разрабатывала православная партия и, главным образом, свт. Афанасий Александрийский (см.: [Заболотный, 2010, 178, прим. 8]). Автор 11-го трактата движется в русле двухсубъектной христологии «Слово — Человек», которое развивали Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский (см.: [Заболотный, 2020, 324–325]). Важно отметить, что эти две богословские позиции у наших авторов не пересекаются: как говорится, каждый мыслит по-своему.

Следующий термин — «облачение», или «одеяние», — восходит к Афраату и св. Ефрему (см.: [Селезнев, 2002, 58]). Перед тем как начать разбор этого термина, хочется обратить внимание на пример 3 в табл. 1. В этом примере зафиксированы предложения практически одинакового построения, с тождественным смыслом — явление Творца в человеческой среде. Однако вышеуказанные богословские парадигмы понуждают авторов выражать одну и ту же мысль по-разному.

Рассмотрим последний пример, в котором оба автора употребляют термин «облачение», или «одежда». Как можно заметить, при одинаковости терминов тождество смысла отсутствует, несмотря на схожесть выражений. Если для автора 11-го трактата одеждою для Божества служит человечество Христа, то для прп. Исаака

одеждою Божества является смиренномудрие — и именно здесь термины отличаются по сути. Автор 11-го трактата употребляет общий термин «Божество», так как в доктрине несторианского вероучения Вторая Ипостась существенно не может воплотиться, Она пребывает в единении с рожденным от Девы Марии человеком посредством «Лица единения» и обитает в нем через «благоволение» (см.: [Заболотный, 2020, 245, 307]). Напротив того, у прп. Исаака вочеловечивается именно Вторая Ипостась — «Слово» — и тем самым облачается в смирение и входит в общение с нами по средствам тела нашего. Выражение «Вочеловечившееся Слово» является православным и напрямую отсылает нас к христологическому богословию свт. Афанасия Александрийского, который неоднократно употребляет его (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 1, 1; § 4, 5; Афанасий Александрийский, 2015, 103, 112, 152, 230). Как мы видим, при одинаковой терминологии («облачение») богословские позиции очень сильно отличаются у наших авторов.

Приведем сравнительно еще один богословский топос, обнаруживающийся в писаниях обоих указанных авторов (см. табл. 2). Выражение «тело мира» (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ) снова отсылает нас напрямую к богословию свт. Афанасия Александрийского (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 41, 52; Афанасий Александрийский, 2015, 140–141, 247, 297) и к выводимому из него учению о том, что человеческий род есть часть этого мира и что благодаря Вочеловечению Слова мир соединился с Творцом.

Таблица 2

Прп. Исаак Сирин	Свт. Афанасий Александрийский
<p>Поскольку же я тоже — часть этого (ܕܗܘܿܢܐ ܩܘܿܪܘܿܬܐ) (мира), да не пожелаю своей части благодарения, которое должен я Тебе... Единородного от Твоего чрева и от Престола Твоего Бытия отдал Ты для пользы всех... мир смешался (ܕܩܘܿܪܘܿܬܐ) с Богом, и творение с Творцом сделалось едино! Хвала Тебе за Твой непостижимый Промысл!</p> <p>...чтобы от единого соединенного тела мира<sup>3</sup> (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ) мы вознесли славу (Isaacus Niniva, 1909, 589; Исаак Сирин, 2013, 97, 101)</p>	<p>...мир есть великое тело (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ). Итак, если в мире (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ), который есть тело, есть Божие Слово и Оно пребывает и во всем совокупно, и в отдельно взятых частях мира... потому что и вселенная есть тело (ܩܘܿܪܘܿܬܐ). А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему было явиться и в человеческом теле, которое Им озарилось и приводимо было в действие, потому что и род человеческий есть часть (ܩܘܿܪܘܿܬܐ) мира... Ибо Господь коснулся всех частей твари, освободил вселенную от всякой прелести (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, §§ 41–42, 52–53; Афанасий Александрийский, 2015, 140–145)</p>

Термин «смешение» (ܩܘܿܪܘܿܬܐ) мы также встречаем у свт. Афанасия, в контексте христологических рассуждений<sup>4</sup>. Этот факт обнаруживает тождество богословских идей прп. Исаака Сирина и Александрийского святителя. Можно заметить и то, что мысль прп. Исаака движется в русле богословия свт. Афанасия, что прп. Исаак буквально перефразирует идеи святителя в своих поучениях.

<sup>3</sup> См.: так же в 1-м Собрании (Исаак Сирин, 2024, 234, 371, прим. 314).

<sup>4</sup> Ср.: «Спаситель справедливо облакся в тело (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ), чтобы по привитию тела (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ) к жизни не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но как облекшееся (ܩܘܿܪܘܿܬܐ ܕܗܘܿܢܐ) в бессмертие» (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 44, 57; Афанасий Александрийский, 2015, 144).

Для полноты картины остается представить стилистические отличия языка прп. Исаака и автора 11-го трактата. Впрочем, издатели 2-го Собрания сами признают, что христологический язык 11-го трактата «соответствует восточно-сирийской терминологии» (см.: (Исаак Сирин, 2013, 147, прим. 25)). Стилистика 11-го трактата во многом отличается от стилистики прп. Исаака, но мы ограничимся теми фрагментами, в которых присутствуют одновременно тема Крестных страданий и Боговоплощения. Каждый автор следует своей указанной выше богословской позиции (см. табл. 3).

### 3. Таблица стилистических отличий

<i>Прп. Исаак Сирин</i>	<i>Автор 11-го трактата</i>
<p>...Он даже воспринял от них тело, — сколько перенес Господь наш, и через что прошло тело Его, и каким презренным явился Он миру, тогда как Он всегда обладал неизреченной славой с Богом Отцом. Ангелы трепещут от видения Его и от славы лица Его, сияющей среди их чинов! Но нам был Он видим в таком образе смирения, что из-за обычности вида Его, схватили Его, когда говорил Он с ними, и повесили Его на древе (Исаак Сирин, 2013, 186)</p>	<p>...Человека, Которого от нас взяло Божество в жилище Себе, и по причине того божественного благоволения, которое есть в этом Человеке, ставшем полностью храмом Его, — благоволения отличного от того прообразовательного благоволения, которое &lt;в древности&gt; было в бессловесных предметах, прообразовавших, словно тень, будущие (блага) во Христе (Isaacus Ninivita, 1909, 594; Исаак Сирин, 2013, 141)</p>
<p>...Он как бы в сокровищнице утаил величие Свое под завесою плоти и среди нас беседовал с нами в ней, соделав ее Себе мановением Своим в лоне Девы<sup>5</sup> и Богородицы Марии, дабы мы, видя, что Он с нами беседует, как единый из нашего рода, не ужасались при воззрении на Него (Isaacus Ninivita, 1909, 575; Исаак Сирин, 1911, 233)</p>	<p>Ибо Тот, Кому принадлежит все это, захотел и вселился в него и дал Ему честь Своего Божества... Ибо мы веруем, что всё, что относится к Нему, поднято до Того, Кто принимает это на Себя, возжелав, чтобы Он участвовал в этой славе (Isaacus Ninivita, 1909, 597; Исаак Сирин, 2013, 143)</p>
<p>...связи мои внутренние чувства связью Креста; умножь во мне полноту любви к Тебе от познания Распятого... укрепи во мне память об унижении Возлюбленного Твоего (Исаак Сирин, 2013, 97)</p>	<p>Когда мы смотрим на &lt;Крест&gt; во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть &lt;образ&gt; того Человека, что был распят на нем (Isaacus Ninivita, 1909, 594; Исаак Сирин, 2013, 141)</p>

Стилистику прп. Исаака можно охарактеризовать как поэтическое богословие, язык преподобного легок и лиричен, описывает богословские категории

<sup>5</sup> В своем исследовании митр. Иларион (Алфеев) к этому месту дает такое примечание: «Сир. „и среди нас беседовал с нами в одежде, которую Промысел сотворил в чреве Девы“. Греческий перевод данной фразы является примером того, как тщательно избегалась терминология „одежды“ в среде халкидонитов» [Иларион Алфеев, 2017, 108, прим. 5]. Однако если, например, обратиться к самой древней восточно-сирийской (несторианской) рукописи Vat. syr. 367 (VIII в.), fol. 50r, то термина «одежды» в этом месте не обнаружится. Термин «одежды» появляется спустя несколько веков в Британской рукописи Brit. Add. 1432 (X в.), fol. 148r, текст которой содержит западно-сирийскую редакцию (см.: [Кессель, 2016, 78]). И только после западно-сирийской редакции этот термин перекочевал в восточно-сирийские рукописи. Тезис, что «халкидониты» тщательно избегали терминологии «одежды», оказывается несостоятельным, так как не учитывает текстологию рукописей и основан на некритически изданной П. Беджаном рукописи XIII в. Стоит добавить, что в своем исследовании митр. Иларион часто ссылается на некритически изданные тексты, авторство которых может быть сомнительным, что, в свою очередь, может давать необъективные результаты исследования.

непринужденно и не схематично. Напротив того, учение автора 11-го трактата строго следует двухсубъектной феодорианской христологической схеме «Слово — Человек». Автор все время подчеркивает, что есть «Человек» и есть Тот, Кто «вселился» в него, или «обитает» в нем путем благоволения, либо «принимает» на Себя всё, что относится к этому Человеку. Такая схематичность и обусловленность языка чужда писательскому гению прп. Исаака и обнаруживает не только разность стилей, но и разность мышления.

Разногласий между этими авторами достаточно много, и мы не преминем указать еще на одно (см. табл. 4).

#### 4. Аскетический аспект

<i>Прп. Исаак Сирин</i>	<i>Автор 11-го трактата</i>
И также Иисусу Навину глагола Бог, когда в молитве приклонился он на лице свое. И с очистилища, бывшего над кивотом, откуда священник о всем, что должно было знать, в видениях был от Бога тайноводствуем... В это время, в которое совершаются молитвословия и моления пред Богом, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслью в едином Боге, и сердце его наполнено бывает Богом (Isaacus Ninivita, 1909, 173–174; Исаак Сирин, 1911, 66)	Не лежал ли Иисус Навин перед ним (Ковчегом. — <i>и. Н.</i> ) с утра до вечера, простершись на лице? Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем? Ибо Шехина <sup>6</sup> Божия жила в нем — <та самая>, что живет теперь в Кресте... и через наше приближение к Нему (Кресту. — <i>и. Н.</i> ) и всматривание в Него мы сразу сознательно восходим умом своим на небо (Isaacus Ninivita, 1909, 591–594; Исаак Сирин, 2013, 139–142)
Человеческие могилы, пещеры и расселины сделал Ты местом Шехины Твоих откровений (Исаак Сирин, 2013, 95)	Ибо Шехина Божия жила в нем (Ковчеге. — <i>и. Н.</i> ) <та самая> что живет теперь в Кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в Крест (Isaacus Ninivita, 1909, 591; Исаак Сирин, 2013, 139)

Как можно заметить, у исследуемых нами авторов различный подход к молитвенной практике, причем важно отметить, что контекст поучения одинаковый: образ и пример моления перед Ковчегом. Учение о сознательном восхождении своим умом на небо отсутствует у прп. Исаака. Более того, сознательное движение ума в молитве прп. Исаак относит к душевной деятельности, которая в духовную область проникнуть не может: «когда ум в движении, тогда он в душевной области» (Isaacus Ninivita, 1909, 169–170; Исаак Сирин, 1911, 64).

Также и второй пример показывает контраст в мышлении двух писателей. Автор 11-го трактата благоговееет пред Крестом и считает, что Шехина, жившая в ветхозаветном Ковчеге, поселилась теперь в Кресте Господнем. Для этого автора странно было бы сказать, что местом вселения Шехины стали «человеческие могилы». Напротив того, молитвенный опыт прп. Исаака позволяет сказать обратное, что Шехина Божия может являться повсюду, если молитвенная практика совершается правильно.

#### Авторство 11-го трактата

Напоследок мы укажем еще на один дополнительный факт, который, с одной стороны, подтверждает подложность этого трактата как принадлежащего перу прп. Исаака Сирина, а с другой стороны, дает указание на то, кому все-таки может принадлежать данный текст.

<sup>6</sup> Шехина (евр.) — присутствие Божие.



11-й трактат содержит элементы антииудейской полемики, которая имела место в восточно-сирийской литературе VI–VII вв. (см.: (Исаак Сирин, 2013, 146, прим. 22)), подобная тематика чужда текстам прп. Исаака. Интересно отметить, что антииудейские трактаты писал несторианский богослов Нарсай, его христологические взгляды практически совпадают с двухсубъектной христологией автора 11-го трактата. Как отмечают некоторые исследователи, «Нарсай не переступил грань, за которой должно было следовать признание двух субъектов во Христе, хотя вплотную подошел к ней» [Заболотный, 2020, 244]. Тем не менее Нарсай, «следуя строгому дифизитству Феодора Мопсуестийского, различал 2 конкретные, индивидуализированные природы – второй Ипостаси» (см.: [Заболотный, 2017, 410]). Отсюда вытекает сложная богословская артикуляция (чуждая поэтическому языку прп. Исаака), которую можно наблюдать у автора 11-го трактата, его мысль стоит на грани между «феодорианством» и «несторианством»<sup>7</sup>. Сопоставив учение Нарсая с учением автора 11-го трактата, мы обнаружили как минимум 8 точек пересечения. Представим их в таблице, курсивом выделим параллели, подчеркиванием – наши пояснительные ремарки (см. табл. 5).

5. Таблица параллельных мест

<i>Учение мар Нарсая</i>	<i>Автор 11-го трактата</i>
«Нарсай писал о вселении Логоса „по благоволению“» [Заболотный, 2020, 246]	Того Человека, которого от нас взяло Божество в жилище Себе, и по причине того божественного благоволения, которое есть в этом Человеке... Ибо Тот, Кому принадлежит все это, захотел и вселился в Него (Исаак Сирин, 2013, 141–143)
«Нарсай учит о едином поклонении, которое подобает Сыну Божию и Сыну Человеческому» [Заболотный, 2017, 410]	Ибо Он даровал Ему быть поклоняемым вместе с Собою без различия, единым поклонением Ему – Человеку, Который стал Господом, и Божеству равным образом (Исаак Сирин, 2013, 143)
«2 природы соединились без изменения свойств» [Заболотный, 2017, 410]	естества сохраняются с их свойствами (Исаак Сирин, 2013, 143)
«Наконец, еще один важный топос, использовавшийся Нарсаем для описания Воплощения, – „восприятие“ Богом Словом человека Иисуса» [Заболотный, 2020, 246]	Человека, которого от нас взяло Божество в жилище Себе (Исаак Сирин, 2013, 141)
Экзегетический топос: «Крышка Ковчега» <sup>8</sup> : «Под крышкой Писание подразумевает человеческое естество Спасителя нашего» [Иларион Алфеев, 2017, 250, прим. 2]	...тайну человечества Господа нашего изображала эта крышка (Исаак Сирин, 2013, 142)
Противопоставление Иисуса и Моисея: «Что Моисей велик, я исповедую больше, чем ты, но он неизмеримо меньше имени Иисуса ... Меньше Иисуса, и я повторяю: намного меньше» (Мар Нарсай, 2019, 347)	...как есть разница между Моисеем и Христом, и как служение, которое получил Иисус, лучше того, которое было дано через Моисея (Исаак Сирин, 2013, 141)

<sup>7</sup> Об отличии этих понятий см.: [Заболотный, 2020, 324–326].

<sup>8</sup> Важно отметить, что прп. Исаак в 1-м Собрании упоминает о крышке Ковчега, но никакой христологической интерпретации при этом не дает. Напротив того, контекст поучения посвящен Пневматологии – сошествию Духа Святого на молящегося (Isaac Ninivita, 1909, 173–174; Исаак Сирин, 1911, 66).

<p><u>Наименование воспринятого человека Господом:</u> «Бог назвал Его Господом среди живущих на земле» (Мар Нарсай, 2019, 346)</p>	<p>Поэтому мы не стыдимся <i>называть Его также Господом</i> (Исаак Сирин, 2013, 143)</p>
<p><u>Пolemический топос — употребление слова «народ» без указания национальности, чем выказывается и почтение, и равенство с другими одновременно:</u> «Природа свидетельствует, что природа одна, один и Творец. Но если это так, почему разделение на <i>народ</i> и <i>народы</i>?» (Мар Нарсай, 2019, 339) <u>(и далее в начале трактата употреблено 6 раз слово «народ»)</u></p>	<p>Не только <i>Народ</i> почитал Его, но и иные вражеские <i>народы</i> (Исаак Сирин, 2013, 130–140) <u>(и далее в начале трактата употреблено 7 раз слово «народ»)</u></p>

Представленные в табл. 5 параллели дают ясное понимание о единомыслии авторов. Общие христологические, экзегетические и антииудейские полемические топосы вместе с устойчивыми словосочетаниями позволяют нам выдвинуть тезис о принадлежности 11-го трактата перу мар Нарсаю.

### Подведение итогов исследования

Итак, выявленный комплекс противоречий, включающий терминологические и стилистические отличия, а также разность христологических и аскетических воззрений между двумя авторами, позволяет с большей уверенностью отнести 11-й трактат, находящийся во 2-м Собрании прп. Исаака Сирина, к подложным текстам, приписываемым перу преподобного отца.

Цель, которую преследовали несторианские переписчики, внося 11-й трактат в состав 2-го Собрания, как мы полагаем, заключалась в том, чтобы максимально сбалансировать и заглушить ярко выраженную «александрийскую» христологию, которая у прп. Исаака, как мы показали, непосредственно восходит к свт. Афанасию, патриарху Александрийскому. Более того, терминологическая и богословская позиция смешения «Творца и твари», «Слова и тела» чужда не только автору 11-го трактата, но и в целом всей восточно-сирийской традиции. Подобные высказывания уже напрямую подводили к богословию свт. Кирилла Александрийского, что могло вызвать отторжение и неприятие у несторианского читателя. Внесение 11-го трактата обеспечивало успешное распространение 2-го Собрания в восточно-сирийской среде, в которой на то время еще преобладали антиаскетические тенденции, связанные с деятельностью Бар Саумы (см.: [Заболотный, 2020, 241–242]), что делало аскетическую письменность крайне востребованной.

В настоящем исследовании впервые выявлена причина отличия христологических воззрений прп. Исаака Сирина и указан источник влияния — «Слово о Вочеловечении Слова» свт. Афанасия Александрийского. Знакомство прп. Исаака Сирина с этим трактатом<sup>9</sup> подтверждается использованием терминов и специфических цитат с одинаковым контекстом. Христологические воззрения прп. Исаака Сирина полностью соответствуют александрийской богословской позиции «Слово — плоть», разработанной свт. Афанасием Александрийским. Учение о «едином теле» (ܡܘܨܘܚܐ ܘܚܘܕܐ) после вочеловечения Бога Слова (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 9, 12; Афанасий Александрийский, 2015, 110–111), и термин «смешение» (ܡܘܨܘܚܐ) нашли отражение в учении прп. Исаака Сирина о соединении (смешении) «Творца и твари», что, в свою очередь, ярко отразилось в учении об обожении и пневматологии

<sup>9</sup> Перевод трактата «О Воплощении Слова» относится к ранним переводам, которые были сделаны «в общеправославную эпоху» [Ортис де Урбина, 2011, 238].

в писаниях преподобного. Все вышеперечисленные богословские позиции чужды «феодорианской» и вообще всей восточно-сирийской традиции. По сути дела, перед нами уникальный случай в истории Церкви Востока — явление и передача alexandрийской богословской традиции в писаниях самого известного преподобного богослова сирийского Востока.

И наконец, вопрос об авторстве 11-го трактата, содержание которого вступает в острое противоречие с христологическим учением прп. Исаака Сирина, необходимо пересмотреть и перевести данный трактат в разряд подложных текстов. В то же время сопоставление содержания 11-го трактата с учением видного богослова Церкви Востока мар Нарсая показало их полное взаимное согласие. Учитывая широкий спектр найденных совпадений в содержании всего лишь одного небольшого трактата, можно с большой долей вероятности говорить о принадлежности трактата перу мар Нарсая.

Необходимо добавить, что во 2-м Собрании прп. Исаака Сирина, помимо 11-го трактата, находится еще несколько трактатов и текстовых фрагментов, которые при кропотливом исследовании обнаруживают искусственное их внесение, совершенное переписчиком. В следующей статье мы сделаем детальный обзор композиции 2-го Собрания и укажем обнаруженные нами места, имеющие признаки интерполяций.

## Источники и литература

### Источники

1. Афанасий Александрийский (2015) — *Афанасий Великий, свт.* Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2015. Т. 1.
2. Исаак Сирин (1911) — *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911.
3. Исаак Сирин (2013) — *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: новооткрытые тексты / Пер. с сир., прим., предисл. и послесл. митр. Илариона (Алфеева). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.
4. Исаак Сирин (2024) — *Исаак Сирин, прп.* Аскетические Слова, изложенные в порядке возрастания добродетели: новый перевод / Сост. монах Дамаскин (Милис), пред., коммент. и ред. иером. Никон (Скарга), пред., пер. и примеч. иером. Василий (Константинов). Козельск; СПб.: Введенский ставропигиальный мужской м-рь Оптиная пустынь; СПбДА, 2024.
5. Мар Нарсай (2019) — *Мар Нарсай.* Против иудеев / [Вступ. статья и пер. с сир. Д. Ф. Бу-мажного, С. В. Фомичевой] // Богословские труды. 2019. № 49. С. 320–355.
6. Athanasius Alexandrinus (1965) — *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione // *Athanasiana syriaca. Part I* / Ed. by R. W. Thomson. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1965 (CSCO; vol. 257; Scriptorum syri; t. 114).
7. Isaacs Ninivita (1909) — *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / Ed. par P. Bedjan. P.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.
8. Isaacus Ninivita (1943) — *Un traité nestorien du culte de la Croix* / Éd. par J. van der Ploeg // *Le Muséon.* 1943. Vol. 56. P. 115–127.

### Литература

9. Епифанович (2010) — *Епифанович С. Л.* Лекции по Патрологии. СПб.: Воскресение, 2010.
10. Оргис де Урбина (2011) — *Игнасио Оргис де Урбина.* Сирийская Патрология / [Пер. с лаг. М. В. Грацианского]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
11. Иларион Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017.
12. Заболотный (2017) — *Заболотный Е. А.* Нарсай, Богослов // *Православная энциклопедия.* М., 2016. Т. 48. С. 402–412.

13. Заболотный (2020) — *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.
14. Каввадас (2016) — *Каввадас Н.* Антиохийское основание богословия Исхака // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Изд. дом «Яск», 2016. С. 137–142.
15. Калинин (2019) — *Калинин М. Г.* Приложение [пер. с сир. М. Г. Калинина] // *Преподобный Исаак Сирин*. Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2019. С. 527–580.
16. Кессель (2016) — *Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского // *Исаак Сирин, преподобный (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Изд. дом «Яск», 2016. С. 56–78.
17. Кьяла (2016) — *Кьяла С.* Христологическая позиция // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Изд. дом «Яск», 2016. С. 161–162.
18. Конференция: *Преподобный Исаак Сирин о Кресте Христовом* (2014) — *Бэр И., прот.* Преподобный Исаак Сирин о Кресте Христовом // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2014. С. 125–136.
19. Сагарда, Сагарда (2004) — *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004.
20. Селезнев (2002) — *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.

*А. Л. Чернявский*

## Проблемы традиционной христологии и их решение в христологии Карла Барта

УДК 274-1:27-31

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_37

EDN QOEQEB



*Аннотация:* Исследования святоотеческой литературы первых столетий показали, что Вселенские Соборы, не допустив искажения христианской вести, тем не менее не рассмотрели по существу те трудности, которые были созданы Халкидонским определением и стали предметом последующих христологических споров. В результате проблемы, которые в традиционном (классическом) богословии считались давно решенными, вновь предстали во всей своей сложности. А в последние 150 лет новые трудности для христианского богословия возникли в ходе научного изучения текстов Нового Завета. В статье дается перечень этих проблем и показано, что модификация Халкидонского определения, предложенная Карлом Бартом, позволяет их решить.

*Ключевые слова:* Халкидонское определение, христологические споры, понятия «природа», «ипостась», «лицо», проблема неведения Христа, христология Барта.

*Об авторе:* **Александр Леонидович Чернявский**

Кандидат технических наук, старший научный сотрудник Института проблем управления РАН, переводчик литературы по новозаветной библеистике и современному богословию.

E-mail: achern3@yandex.ru

*Для цитирования:* Чернявский А. Л. Проблемы традиционной христологии и их решение в христологии Карла Барта // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 37–49.

Статья поступила в редакцию 30.12.2023; одобрена после рецензирования 21.01.2024; принята к публикации 16.02.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Alexander L. Chernyavsky*

**Problems of Traditional Christology**  
**and Their Solution in Karl Barth's Christology**

UDK 274-1:27-31

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_37

EDN QOEQEB



*Abstract:* Studies of the patristic literature of the first centuries have shown that while not allowing distortion of the Christian message, the ecumenical councils did not essentially consider the difficulties created by the Chalcedonian definition and turned into the subject of subsequent Christological controversy. As a result, the problems considered to have been solved in traditional (classical) theology long ago reappeared in all their complexity. And new difficulties for Christian theology were generated by the New Testament scholarship over the past 150 years. The article lists these problems and shows that the modification of the Chalcedonian definition proposed by Karl Barth allows them to be solved.

*Keywords:* Chalcedonian definition, Christological controversy, concepts of “nature”, “hypostasis”, and “person”, problem of Christ’s ignorance, Barth’s Christology.

*About the author:* **Alexander Leonidovich Chernyavsky**

PhD in Engineering, Senior Researcher at the Institute of Control Sciences of the Russian Academy of Sciences; Translator of Books on New Testament Studies and Modern Theology.

E-mail: [achern3@yandex.ru](mailto:achern3@yandex.ru)

*For citation:* Chernyavsky A. L. Problems of Traditional Christology and Their Solution in Karl Barth’s Christology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 37–49.

The article was submitted 30.12.2023; approved after reviewing 21.01.2024; accepted for publication 16.02.2024.

## Введение

Известно, что споры между сторонниками решения, принятого на Халкидонском Соборе, и его противниками, несторианами и монофизитами, после Собора не только не прекратились, но вспыхнули с новой силой. Дошедшие до нас тексты VI–VII столетий (например, полемика Леонтия Византийского с несторианами и евтихианами и прп. Максима Исповедника — с моноэнергистами / монофелитами) свидетельствуют о том, что эти споры имели под собой объективное основание. Халкидонское определение действительно вызывало ряд вопросов, которые оказались настолько серьезными, что его сторонники так и не смогли убедить оппонентов в правильности своей позиции. Но после того как позиция сторонников Халкидонского определения была подтверждена последующими Вселенскими Соборами, христологические споры пошли на убыль, утратили актуальность и стали достоянием истории.

Однако во 2-й пол. XIX в. историками христианства были начаты и по сей день продолжают фундаментальные исследования святоотеческой литературы первых столетий, а также библейских текстов. Историки ставили перед собой богословские цели: лучше понять древние тексты и благодаря этому внести ясность в непрекращающиеся богословские споры. Эти исследования позволили, во-первых, ввести в научный оборот огромное количество ранее малодоступных текстов, а во-вторых — восстановить историю и логику развития богословской мысли как на самых ранних ее этапах (от синоптических Евангелий до Евангелия от Иоанна), так и в период тринитарных и христологических споров. Однако полученные результаты, вопреки ожиданиям, не уменьшили существовавшие богословские разногласия. Оказалось, что Вселенские Соборы, не допустив искажения христианской вести, тем не менее не рассмотрели по существу проблемы, созданные Халкидонским определением и породившие христологические споры VI–VII вв. В результате эти проблемы, которые в традиционном (классическом) богословии считались давно решенными, вновь возникли во всей своей сложности. Кроме того, в последние 150 лет христианское богословие столкнулось с новыми трудностями, возникшими в ходе научного изучения текстов Нового Завета. В результате на сегодняшний день можно составить довольно внушительный перечень нерешенных проблем.

### 1. Проблемы традиционной христологии

*Проблема 1. Несогласованность тринитарного учения и христологии.* Если в тринитарном учении понятие *природа (сущность)* использовалось для выражения сущностного единства, а понятие *ипостась* — для выражения различий в рамках этого единства, то в христологии, в соответствии с решением Халкидонского Собора, эти понятия стали использоваться прямо противоположным образом: *ипостась* — для выражения единства, а *природа* — для выражения различий в рамках единства. Возникает вопрос: как согласовать Халкидонское определение с тринитарным учением отцов каппадокийцев?

Недавно Йоханнес Цаххубер показал, что эта неоднозначность терминологии возникла вследствие того, что в основе тринитарного учения каппадокийцев и в основе халкидонской христологии лежат разные онтологические модели. Тринитарное богословие каппадокийцев — это учение о том, как разные представители одного и того же вида (индивиды, или ипостаси), несмотря на различия между ними, составляют единое целое. То, что их объединяет, — это их субстанция, или природа, которая внешне проявляется как набор свойств, общих для всех ипостасей одного и того же вида. Природа и ипостаси взаимно дополняют друг друга: хотя природа — это единое целое, она не существует отдельно от своих конкретных реализаций (ипостасей), а ипостаси не существуют отдельно от природы, которая, собственно, и наделяет их существованием. В то же время, в соответствии с греческой философской традицией, каппадокийцы считали то общее, что объединяет индивидов, главным,

а то, что отличает их друг от друга, — частным, второстепенным. Другими словами, индивиды интересовали их только как составные элементы единого целого. Эта теория хорошо объясняла единство и различия ипостасей Св. Троицы.

Но Халкидонское определение — это учение о воплощении одной из Божественных ипостасей (Логоса) в одну из человеческих ипостасей (Иисуса из Назарета), т.е. богословская интерпретация Ин 1:14: «Слово стало плотью». Результатом Боговоплощения стало появление уникального индивида — Богочеловека Иисуса Христа. Это событие невозможно описать в рамках тринитарного учения каппадокийцев. Если во Христе соединились Божественная и человеческая природы, то в их теории это могло означать только одно: что Троица как целое соединилась с человечеством как целым (и кроме того, необходимо было бы объяснить, какой смысл можно приписать такому соединению). А если соединились Божественная и человеческая ипостаси и если они слились в одну ипостась Богочеловека (иначе Христос не был бы единым субъектом), то должна была бы существовать богочеловеческая природа, то есть целый класс богочеловеков.

Однако ко времени Халкидонского Собора тринитарное учение каппадокийцев было уже принято всеми направлениями и школами христианского богословия. Богословы привыкли мыслить в терминах *природа* и *ипостась*. Считалось само собой разумеющимся, что Боговоплощение тоже должно быть описано в этих терминах. Поэтому как защитники Халкидонского определения, так и его противники доказывали свою правоту, опираясь на авторитет каппадокийцев. Но для этого обе стороны были вынуждены (хотя и по-разному) «урезать» тринитарное учение.

Согласно одному из основных положений тринитарного учения, общая природа существует только как совокупность своих конкретных реализаций. Противники Халкидона сформулировали это положение в форме краткого тезиса «Нет природы без ипостаси». Отсюда из наличия у Христа двух природ следует наличие у Него двух ипостасей. Чтобы избежать этого вывода, они позаимствовали у Аристотеля идею о том, что реальным существованием обладают только индивиды («первые сущности»). Их общая природа — это абстракция, существующая только в нашем уме. Противники Халкидона называли эти первые сущности частными природами. Тем самым они фактически отрицали введенное каппадокийцами различие между природой и ипостасью, считая, что оба эти понятия суть разные названия *бытия*. Но если общая (человеческая) природа Христа — это абстракция, то утверждение Халкидонского определения о том, что Слово восприняло человеческую природу Христа без человеческой ипостаси, попросту не имеет смысла. А идея частных природ хорошо ложится на одну из формулировок свт. Кирилла Александрийского: «единая воплощенная природа Бога Слова». Эта единая природа и есть ипостась Христа. Однако последовательное развитие идеи, согласно которой природа и ипостась — это одно и то же, фактически привело (у Иоанна Филопона) к троебожию.

Защитники Халкидона, соглашаясь с тезисом «Нет природы без ипостаси», утверждали, что Халкидонское определение не противоречит этому тезису, потому что для человеческой природы Христа роль ипостаси выполняет ипостась Логоса. Однако последовательное развитие этой идеи привело (у свт. Иоанна Дамаскина) к утверждению, что в тварном мире и в Боге все устроено по-разному. В мире реальным существованием обладают только ипостаси, а их общая природа существует только в нашем уме. В Боге же наоборот: реально существует только Божественная природа (Бог), а ипостаси существуют только в нашем уме. Это противоречит тринитарному учению, согласно которому и в Боге, и в мире природа и ипостаси друг без друга не существуют.

Таким образом, ни сторонникам Халкидона, ни их оппонентам так и не удалось согласовать христологию с тринитарным учением каппадокийцев<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Проблема несогласованности Халкидонского определения с тринитарным учением каппадокийцев была сформулирована и подробно обсуждалась в публиковавшихся начиная с 2004 г. работах Й. Цаххубера и в его обобщающей монографии [Zachhuber, 2020]. В книге рассмотрены



*Проблема 2.* Это так называемая «проблема неведения Христа». На вопрос апостолов, когда наступит последний день этого мира, Христос ответил так: «О дне же том или же часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13:32). В параллельном тексте Мф 24:36 нет слов «ни Сын», но смысл текста от этого не меняется. После Халкидонского Собора буквальное понимание этих слов Христа стало невозможным. В свое время свт. Кирилл Александрийский, идеи которого оказали огромное влияние на формирование святоотеческой христологии, предложил для иллюстрации соединения Божественной и человеческой природ в одном лице аналогию с человеком. Во Христе человеческое и Божественное соединены аналогично тому, как в человеке соединены тело (телесная природа, не имеющая ипостаси) и душа (душевная природа, обладающая ипостасью). Сегодня, используя современные представления о человеке, мы могли бы уточнить эту аналогию так: во Христе Божественное и человеческое соединены объединяющим центром аналогично тому, как в человеке психическое и физическое соединены человеческим «я».

Так или иначе, после Собора никто не сомневался, что Христос как Богочеловек (т.е. и как Бог, и как человек) обладал всеведением. Ведь если бы Христос, зная время конца мира как Бог, не знал его как человек, то это одновременное знание и незнание означало бы, что у Христа как Богочеловека не было единого сознания, а значит, и лица. Невозможность неведения Христа объяснялась также тем, что во Христе Божественная и человеческая природы взаимодействуют друг с другом. Эта идея, позднее получившая название *communicatio idiomatum* («общение свойств»), была впервые предложена Леонтием Византийским. Позднее прп. Максим Исповедник использовал ее в полемике с моноэнергистами / монофелитами, а прп. Иоанн Дамаскин применил к проблеме неведения Христа. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, в процессе общения Божественная природа хотя и оставляет человеческую природу человеческой, но доводит ее до максимально возможного совершенства. Поэтому «душа Господа, по причине соединения с Самим Богом Словом и ипостасного тождества, весьма обогатилась, как я сказал, вместе с остальными Божественными знаменами также и ведением будущего» (прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 21). В результате в христианском богословии возобладало мнение, что неведение Христа было лишь кажущимся: на самом деле Он знал время конца мира, но либо не считал нужным открыть его Своим ученикам, либо под «днем и часом» подразумевал не календарное время, а что-то другое.

Но ученые-новозаветники, основываясь на детальном изучении текста синоптических Евангелий, пришли к выводу, что Христос как человек действительно ожидал эсхатологической катастрофы, конца этого мира и пришествия Царства Божия в самом ближайшем будущем, т.е. ошибся в Своем предсказании. Это «неведение Христа» — научно установленный факт, и он не может быть устранен никакой альтернативной интерпретацией евангельского текста. Таким образом, оказывается, что Халкидонское определение вступает в прямое противоречие с евангельским текстом<sup>2</sup>.

*Проблема 3.* В традиционном богословии под человеческой природой, или сущностью, понимается то, что отличает человека как вид от других видов живых существ. Согласно принятой терминологии, свойства, характеризующие человека как вид, называются сущностными, а человеческая природа — это совокупность сущностных свойств. Важнейшее из таких свойств, без которого человека просто нет, — это его «я», или лицо. Но согласно Халкидонскому определению, человеческая природа Иисуса была воспринята Словом без человеческого «я». Иначе у Христа было бы две ипостаси (два лица). Тогда что понимается под человеческой природой Христа и можно ли считать Христа без человеческого «я» человеком в полном смысле этого слова? Кроме того, отсутствие у Христа человеческого «я» вынуждает к искусственной

---

все попытки согласовать христологию с тринитарным учением каппадокийцев (от Севира Антиохийского до Иоанна Филопона и от Леонтия Византийского до прп. Иоанна Дамаскина).

<sup>2</sup> Проблема неведения Христа подробно рассмотрена нами в статье: [Чернявский, 2023].

интерпретации одного из ключевых евангельских эпизодов — моления Христа в Гефсиманском саду. Вопреки очевидному смыслу рассказа о том, как Христос решает подчиниться воле Бога и принять мучительную смерть, приходится предполагать, что Он в этом эпизоде добровольно позволяет Своей обожженной человеческой природе испытать страх смерти<sup>3</sup>.

*Проблема 4.* Обладает ли человеческая природа, понимаемая как совокупность присущих всем людям свойств, реальным бытием, или (как считал Аристотель) реальным бытием обладают лишь отдельные люди, а человеческая природа — это просто результат абстрагирования от индивидуальных различий отдельных людей, существующий только в нашем уме? Если Аристотель прав, то как, через какую среду спасительное действие Бога распространяется на других людей, находящихся вне ипостаси Слова? В VI в. Аристотель пользовался огромным авторитетом как среди сторонников Халкидонского определения, так и среди их оппонентов. Поэтому упомянутый вопрос так и остался нерешенным.

*Проблема 5.* Основной текст, на который опирается христианская догматика и, в частности, Халкидонское определение, — четвертое Евангелие, написанное ап. Иоанном и содержащее свидетельство Христа о Самом Себе. Хотя это Евангелие по форме и содержанию значительно отличается от синоптических (первых трех) Евангелий, считается, что противоречия между ними нет: просто в синоптических Евангелиях акцент делается на человеческой природе Христа, а в Евангелии от Иоанна — на Божественной. Однако новозаветная библеистика установила, что ап. Иоанн не мог быть автором четвертого Евангелия и что четвертое Евангелие — это богословское произведение, в котором концепция спасения претерпела, по сравнению с синоптическими Евангелиями, существенное изменение. Если в синоптических Евангелиях Христос говорит о Себе и Своей миссии в терминах еврейской эсхатологии, то в четвертом Евангелии — в терминах эллинистического учения о Логосе. В первом случае спасение понимается как выживание в эсхатологической катастрофе и продолжение жизни в грядущем Царстве Божиим, во втором — как обретение бессмертия благодаря причастности к вечному Логосу<sup>4</sup>.

Наиболее трудная и критически важная из перечисленных проблем — вторая, «проблема неведения Христа». Нерешенность остальных проблем можно объяснить и оправдать тем, что единство Божественного и человеческого во Христе — это тайна, недоступная человеческому уму. Но результаты новозаветной библеистики принципиально изменили ситуацию. Оказалось, что главный недостаток Халкидонского определения не в его непонятности современному человеку и не в сомнительности его онтологических оснований, а в том, что оно противоречит исторической реальности: соединения Божественной и человеческой природ в одном лице во Христе на самом деле не было.

К кон. XIX в. возникло понимание того, что перечисленные проблемы не удастся решить в рамках традиционного богословия и необходимы альтернативные богословские решения. Вначале поиск таких решений пошел по пути отказа от христианской догматики. В результате возникла т. н. «либеральная теология», представленная, в том числе, известными учеными (такими как А. Гарнак и А. Швейцер<sup>5</sup>), внесшими значительный вклад в историю христианской мысли. Однако позднее возобладало другое направление богословских поисков, ставившее своей целью в максимально возможной степени сохранить преемственность с традиционным богословием. В XX в. эти поиски привели к появлению двух грандиозных богословских систем. Автором одной из них был Карл Барт, второй — Пауль Тиллих. Ниже мы рассмотрим решения проблем 1–5 в христологии Карла Барта.

<sup>3</sup> Проблемы 3 и 4 рассмотрены нами в статье: [Чернявский, 2021].

<sup>4</sup> Подробнее о проблеме 5 см.: [Чернявский, 2020].

<sup>5</sup> Хотя Швейцер, соглашаясь с идеей либеральной теологии о Царстве Божиим на земле как цели истории, тем не менее считал эту теологию неполной и недостаточной, так как в ней слабо разработана идея личного спасения через причастность Христу. См.: [Швейцер, 2018, 607].

## 2. Христология Карла Барта<sup>6</sup>

По словам Барта, «Церковная догматика должна в целом и во всех своих частях определяться христологией» (CD, I/2, 23; Барт, 2007–2015, 1, 66). Однако из методических соображений (прежде всего, нужно понимать, Кто такой Бог, о Котором мы говорим) Барт начинает свою «Церковную догматику» с учения о Боге.

На чем может основываться такое учение? Ни в коем случае не на тех или иных философских представлениях о мире. Барт не отрицает безусловной и несомненной связи традиционной догматики с философией своего времени. Ведь богословский язык всегда существовал и будет существовать благодаря философии. Но было бы совершенно неверно критиковать древнее христианское богословие за то, что оно якобы заменило Евангелие философией своего времени, в то время как мы сегодня исповедуем иную философию. Вместо этого нам следовало бы «интересоваться только тем, что, собственно, хотели сказать богословы того времени на языке современной им философии» (CD, I/1, 378; Барт, 2007–2015, 4, 144). Безусловно, «есть всяческие причины, по которым мы должны обращаться и, насколько это возможно, извлекать уроки из типичного философского мышления нашего времени» (CD, III/3, 334; Барт, 2007–2015, 2, 250). Но, занимаясь богословием, нельзя делать следование тому или иному философскому учению программной установкой. Потому что философия возникает лишь из созерцания нашего падшего мира, мира, каков он есть. Бог, будучи абсолютно иным по отношению к миру, может открыть Себя как Спасителя только Сам, и это откровение следует искать только в Библии.

Таким образом, основанием и источником учения о Боге Барт считает откровение, содержащееся в библейском свидетельстве, само же учение — нашей интерпретацией библейского свидетельства.

Само по себе учение о Троице в Библии не содержится, это учение — интерпретация библейских свидетельств «на языке, а значит, и в свете вопросов последующих эпох» (CD, I/1, 395; Барт, 2007–2015, 4, 141). Поэтому догматика должна в каком-то смысле «доказывать» свои утверждения, а именно указывать их основания и корни в библейском свидетельстве об откровении. Наиболее аутентичной формой библейского свидетельства о Троице Барт считает 2 Кор 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь». Последовательность Христос — Бог — Дух свидетельствует о том, что историческое развитие учения о Троице началось с утверждения Божественного статуса Христа и размышления о том, как он соотносится с другими библейскими свидетельствами о Боге (CD, I/1, 331; Барт, 2007–2015, 4, 36).

Комментируя название параграфа «Церковной догматики», в котором он дает свою интерпретацию учения о троичности Бога («Троичность в единстве»), Барт пишет: «Мы отказались от использования термина „лицо“ (*persona*) в заглавии к этому параграфу» (CD, I/1, 335; Барт, 2007–2015, 4, 102). Анализируя причины, которые в свое время препятствовали формированию единой для Востока и Запада терминологии, Барт полагает, что термин *ипостась* казался Западу неудачным, потому что его мыслили как *субстанцию*, т. е. сущность, и видели в этом угрозу тритеизма (CD, I/1, 375; Барт, 2007–2015, 4, 103). Но и термин *лицо* не устраивал западных богословов — по той же причине, по которой против него возражали свт. Василий Кесарийский и многие его современники: аналогия между тремя Божественными ипостасями и тремя разными людьми «рассекает» Божественное единство. Поэтому блж. Августин, Ансельм Кентерберийский, Кальвин и другие богословы указывали, что к термину *persona*

<sup>6</sup> К сожалению, «Церковная догматика» Барта переведена на русский язык лишь выборочно и номера томов в русском переводе и в оригинале не совпадают. Далее мы будем ссылаться на английское издание *Barth K. Church Dogmatics*. T&T Clark (a Continuum imprint), 2006. Пример: (CD, I/2, 378) = *Barth K. Church Dogmatics*. Vol. 1. Part 2. P. 378. При наличии русского перевода рядом дается ссылка (с указанием тома) на русское издание: *Барт К. Церковная догматика*: в 4 т. М.: ББИ, 2007–2015 = (Барт, 2007–2015).

необходимо относиться с осторожностью. Соглашаясь с ними и критически оценивая попытки некоторых средневековых богословов оправдать этот термин, Барт и сам приходит к выводу о неудовлетворительности термина *persona*. К тому же в более поздние времена, с появлением понятия *личность* (в интерпретации Барта — индивид, обладающий самосознанием), возникла дополнительная путаница из-за того, что понятия *лицо* и *личность* часто отождествляли. Учитывая все это, Барт предлагает заменить в учении о троичности Бога понятие *лицо* выражением *модус бытия*. Тем самым он фактически возвращается к представлениям свт. Василия Кесарийского, т.е. к понятию *ипостась* «в том смысле, в каком его... приняла Восточная Церковь» (CD, I/1, 360; Барт, 2007–2015, 4, 112).

Переходя к рассмотрению христологии Барта, отметим прежде всего, что в «Церковной догматике» Барт обращается к христологии дважды: в I томе (CD, I/2, 1932) и в IV томе (CD, IV, 1953–1967).

Изложение христологии в I томе Барт рассматривает как предварительное, как основу для последующего развития. В частности, он уделяет много внимания апологетике: защите «древней» (классической) христологии от нападок современного либерального протестантизма. Однако нужно отметить, что уже в учении о троичности, предлагая новый термин *модус бытия* вместо понятия *ипостась*, Барт тем самым делает важный шаг к решению первой из перечисленных в разделе 1 проблем: устраняет неоднозначность терминологии и одновременно показывает, что единство ипостасей Троицы и единство Божественного и человеческого во Христе вовсе не обязательно рассматривать в одних и тех же терминах.

Традиционное понимание Халкидонского определения Барт называет учением «об анипостасности и энипостасности человеческой природы Христа» и формулирует его следующим образом: «Человеческая природа Христа... имеет свое бытие... в бытии Божьем, а именно в модусе бытия (ипостаси, „лице“) Слова. Она *enhypostasis* (энипостасна)». Это положительное утверждение. Однако «она имеет это бытие не само по себе, не *in abstracto*. Кроме своего конкретного бытия в Боге, она... не имеет собственного бытия. Она *anhypostasis* (анипостасна)» (CD, I/2, 163; Барт, 2007–2015, 1, 136). Это отрицательное утверждение.

Барт называет эту формулировку учением, «единодушно отстаиваемым всем прежним богословием» (CD, I/2, 163; Барт, 2007–2015, 1, 136). В XIX в. к похожей формулировке пришел известный немецкий историк Церкви Ф. Лофс<sup>7</sup>. Судя по дошедшим до нас текстам, вполне возможно, что учение об анипостасности и энипостасности человеческой природы Христа действительно отражает некую усредненную или довольно распространенную церковную интерпретацию Халкидонского определения в VI–VII столетиях<sup>8</sup>. Опираясь на эту интерпретацию и на свое понимание ипостаси как модуса бытия, Барт опровергает современных ему «либеральных протестантов».

Так, *проблему 3* — можно ли считать Христа без человеческого «я» человеком в полном смысле этого слова — Барт считает надуманной и рассматривает ее как результат неправильного понимания богословских терминов. Аргумент, согласно которому «если человеческая природа Христа не обладает собственной личностью, то ни о каком человечестве Христа не приходится говорить... основывается всего лишь на неверном понимании латинского слова *impersonalitas*. Но то, чего нет, по древнему учению, у человеческой природы Христа, это не то, что мы называем личностью. <...> Словом *personalitas* они называли то, что мы называем существованием (экзистенцией) или бытием» (CD, I/2, 165; Барт, 2007–2015, 1, 139).

Кроме того, Барт упрекает либеральных протестантов в том, что под природой человека они якобы понимают его телесную природу, тогда как в древности это понятие

<sup>7</sup> Правда, Лофс ошибочно приписал такое понимание терминов *enhypostasis* и *anhypostasis* Леонтию Византийскому (см.: [Чернявский, 2021, 404]).

<sup>8</sup> Впервые она встречается у Иоанна Кесарийского Грамматика, хотя терминами *enhypostasis* и *anhypostasis* он не пользуется (см. об этом: [Zachhuber, 2020, 180–200]).

означало «сущность», т.е. включало и духовную сторону бытия (CD, I/2, 128; Барт, 2007–2015, 1, 75).

Независимо от того, насколько справедлива эта критика, она, конечно же, не устраняет проблему. Мы уже видели, что отсутствие в ипостаси Христа человеческой личности (точнее, лица) вынуждает прибегать к чрезвычайно искусственной интерпретации одного из ключевых евангельских эпизодов — моления Христа в Гефсиманском саду<sup>9</sup>.

О главной же проблеме — что Халкидонское определение противоречит евангельскому свидетельству о том, что Христос как человек ожидал эсхатологической катастрофы в самом ближайшем будущем, — Барт вообще не упоминает. Все исследователи Барта отмечают, что ссылки на Библию, сопровождаемые глубоким анализом библейских текстов, занимают важнейшее место в его богословии. Однако эти тексты интересовали его лишь с точки зрения их догматической интерпретации. Барт не возражал против исследований Нового Завета как исторического источника и даже признавал их ценность как вспомогательного инструментария. Но, по большому счету, интереса к этим исследованиям у него не было. Поэтому о результатах новозаветной библеистики, установившей факт неведения Христа относительно времени конца мира, Барт не знал. Он просто не мог себе представить, чтобы исторические исследования в рамках либеральной теологии (опровержению которой он посвятил немало времени и сил) могли представлять богословский интерес, а тем более — опровергнуть догмат, основанный на Откровении. В конце обширного раздела, посвященного евангельскому свидетельству о Христе как о человеке, Барт пишет, что он намеренно воздерживался от «критико-исторической» интерпретации этого свидетельства (CD, IV/2, 248).

Остается не решенной (или, по крайней мере, не вполне ясной) и *проблема 4*: если человеческая природа Христа — это нечто такое, чего у других людей нет, каким образом ее преобразование под воздействием Божественной природы отражается на других людях?

Свою собственную христологию Барт развивает в IV томе «Церковной догматики». Он излагает ее в весьма общих терминах, так что ни о каких «лицах» и «природах» речь в ней уже не идет.

По мнению Барта, понятие *природа* совершенно не годится для того, чтобы говорить о Божественности и человечестве Иисуса Христа. Нам только кажется, что мы знаем, какими «свойствами» обладает человеческая, а какими — Божественная природа, или способны как-то охарактеризовать сущность человеческого или Божественного. На самом деле природа — это лишь некая метафизическая конструкция. Христос в Его истинной человечности и Божественности может быть понят только так, как Он сам дает о Себе знать Своей жизнью (CD, IV/2, 26). То же можно сказать и о Божественной природе. Сущность Божественного выражается в конкретных действиях Бога. «Что Бог способен, и желает, и готов снизить, унижить Себя таким способом — это и есть тайна „Божественности Христа“. <...> Смысл Его Божественности нельзя понять в терминах высочайшего, абсолютного, неотмирного бытия. Он может быть понят только из того, как Он присутствует во Христе. Иначе Его тайна была бы произвольной тайной нашего собственного воображения, ложной тайной» (CD, IV/1, 177).

А об отрицательном отношении Барта к понятию *лицо* из-за невозможности мыслить Троицу по аналогии с тремя разными людьми мы уже говорили.

Представление об Иисусе Христе как о соединении двух природ в одном лице не то чтобы неверно — оно неполно. Эта метафизическая конструкция описывает Христа статически, в отрыве от Его дела, того, что Он делает для нашего спасения. По настоящему же Он открывается нам в динамике — в евангельском повествовании о Его необычном рождении, земном служении, смерти, воскресении и возвышении.

<sup>9</sup> См. выше: разд. 1, *Проблема 3*.

На этом историческом отрезке времени Его Божественная природа проявляется в добровольном самоунижении Сына Божия через воплощение, принятие человеческой природы и смерть. А Его человеческая природа проявляется в воскресении и возвышении Сына Человеческого, а вместе с ним и всего человечества. Эти два процесса идут одновременно, их нельзя разделить, и в то же время они не совпадают друг с другом — точно так же, как природы в Халкидонском определении. Самоунижение Бога и возвышение Иисуса Христа — это не «два отдельных Божественных действия, а два нераздельных и одновременных, хотя и различных момента, или две формы одного Божественного действия» (CD, IV/2, 731). Единство Божественного и человеческого заключается в том, что в жизни Христа эти процессы неразделимы, и именно поэтому Он одновременно истинный Бог и истинный человек.

При этом самоунижение Бога (кенозис) Барт понимает не в смысле традиционного учения о кенозисе — как сокрытия Христом своих Божественных свойств (таких как всеведение и всеприсутствие) или отказа от их использования<sup>10</sup>. По Барту, Бог ни от чего не отказывается. Кенозис — это не уменьшение Божественности, а ее дополнительное проявление. Бог принимает второй модус бытия — бытия человеком, поскольку это необходимо для осуществления Его плана спасения. Но это бытие человека Иисуса Христа одновременно является бытием Сына Божия<sup>11</sup>.

### 3. Богословские решения, основанные на христологии Барта

Решаются ли в христологии Барта те проблемы, о которых говорилось в разделе 1? Сам Барт не ставил вопрос таким образом. Во-первых, он не знал результатов новозаветной науки относительно неведения Христа. Во-вторых, не считал важными проблемы, связанные с отсутствием у Христа человеческого «я». Наконец, он не представлял себе проблему согласования христологии с тринитарным учением в полном объеме, в котором она предстала лишь спустя полвека после его смерти. Но мы можем и должны задать этот вопрос и попытаться ответить на него исходя из нашего понимания христологии Барта. И кажется, мы можем ответить на него утвердительно.

Выше уже говорилось, что предлагая новый термин *модус бытия* вместо термина *ипостась*, Барт тем самым делает важный шаг к решению *проблемы 1*. Теперь мы можем сделать намного более сильное утверждение. Д. Самнер убедительно показал, что к нач. 1950-х гг. в богословской позиции Барта произошли значительные изменения. Если до 1930-х гг. Барт разделял мнение Кальвина о том, что Слово находится «полностью внутри и полностью вне» плоти Иисуса Христа, то затем он все больше склонялся к мнению, что Логос как второе Лицо Троицы — это абстрактный принцип, концепция, не имеющая определенного содержания. Логос полезен и даже необходим в тринитарном учении, выполняя функцию «держателя места», предназначенного прежде всех веков для Иисуса из Назарета. Говоря о Боге, Который решил примириться с человечеством, «мы не должны ссылаться на второе „лицо“ Троицы как таковое, на вечного Сына или вечное Слово Божие *in abstracto*, и, следовательно, на так называемый *Logos asarcos*» (CD, IV/1, 52). Второй модус бытия Бога — это Его бытие в форме конкретного человека. Иисус — это не человеческое имя, данное Сыну, Он сам является вторым Лицом Троицы. «Не пустой Логос, но Иисус Христос есть воплощенное Слово, младенец, рожденный в Вифлееме, человек, преданный смерти на Голгофе и воскресший в саду Иосифа Аримафейского» (CD IV/1, 53).

Иными словами, Боговоплощение в христологии Барта — это не воплощение одной из Божественных ипостасей («пустого» Логоса), а воплощение всего Бога. Барт

<sup>10</sup> Уже прп. Максим Исповедник полагал, что даже «неукоризненные» стремления Христа как человека добровольны — в том смысле, что возникают только тогда, когда Сам Христос ради нашего спасения их допускает. Но наиболее детально учение о кенозисе разрабатывалось в лютеранском богословии XVIII–XIX вв.

<sup>11</sup> Подробнее об описанных выше особенностях христологии Барта см.: [Sumner, 2016].

рассматривает Боговоплощение как осуществление намерения Бога примириться с человеком путем принятия второго модуса бытия, бытия человека Иисуса из Назарета, олицетворяющего собой все человечество. В терминах тринитарного учения это означает воплощение всей Троицы в одну человеческую ипостась. Но при этом, согласно логике Барта, тезис «Нет природы без ипостаси» относится только к сфере тринитарного учения, где речь идет об отношениях между тремя модусами Божественного бытия, и не относится к христологии, где речь идет только о втором модусе бытия, в котором, согласно Барту, нет ни ипостасей, ни природ. Тем самым устраняется препятствие, которое мешало как сторонникам, так и противникам Халкидонского определения согласовать христологию с тринитарным учением. В этом смысле можно сказать, что христология Барта решает *проблему 1*. Правда, в теории каппадокийцев не предусматривается воплощение всей Троицы в одну человеческую ипостась. Но с точки зрения внутренней логики этой теории такое воплощение допустимо в той же мере, что и воплощение одной только Второй ипостаси, и может рассматриваться как некое развитие, необходимое для описания события Боговоплощения в рамках этой теории.

Вторая проблема — это доказанный новозаветной наукой факт: Христос ожидал эсхатологической катастрофы и наступления Царства Божия в самом ближайшем будущем. В христологии Барта этот факт перестает быть проблемой, поскольку Христос как Бог во втором модусе Божественного бытия может и не обладать всеведением. Барт предпочитает говорить о Боге не как о лице в классическом смысле этого слова, а как о субъекте. «Быть лицом означает быть субъектом, не только в логическом смысле, но также в этическом смысле». Это значит быть свободным субъектом, «субъектом, который свободен даже по отношению к специфическим ограничениям, связанным с его индивидуальностью, способным управлять собственным существованием и собственной природой... а также способным выбирать новые возможности существования и природы» (CD, I/1, 138). Лицо — это понимающее, желающее, действующее «я», и человек как индивидуум становится возможным только при столкновении лицом к лицу с другим человеком. Поскольку Бог, говорит Барт, есть абсолютно свободный субъект, Он — «настоящее лицо» в полном и правильном смысле этого слова, что едва ли справедливо в отношении человека (CD, II/1, 284). Поэтому мыслить Божественное «Я» по аналогии с человеческим «я» — в котором одновременное знание и незнание невозможно благодаря объединяющему центру — было бы ничем не оправданным упрощением<sup>12</sup>. Если бы Барт знал о проблеме неведения Христа, то он мог бы сказать: ну что же, если Христос как человек не предвидел событий ближайшего будущего, значит, Бог ради нашего спасения принял такую форму человеческого бытия, которой всеведение не свойственно<sup>13</sup>. Во всяком случае, это утверждение ничуть не противоречит «динамической» христологии Барта. Великие христианские богословы, жившие до Халкидона, высказывали (хотя и не без колебаний) мнение, что Христос знал время конца мира как Бог, но не знал его как человек. Христология Барта возвращает нас к идее одновременного знания и незнания, но в существенно скорректированной форме: Бог как существующий в трех модусах бытия знает это время, но Христос как Бог во втором модусе бытия не знал его.

Мы предположили, что Барт не стал бы отрицать возможность неведения Христа относительно времени Его Второго пришествия. Но это только наше предположение, и правильное было бы сказать, что это наша интерпретация христологии

<sup>12</sup> Таким образом, по Барту Божественное «Я» отличается от человеческого «я» неизмеримо большей степенью свободы. Другой подход к пониманию Бога как Личности предлагает Тиллих. Согласно Тиллиху, Бог — это реальность, лежащая «глубже» присущего нашему земному бытию разделения на субъект и объект, «я» и не «я». Бог как Личность — это символ, без которого не может обойтись религия, потому что безличное неспособно преодолеть наше одиночество, тревогу и отчаяние (см.: [Тиллих, 2015, 102]).

<sup>13</sup> Неведение Христа важно для нашего спасения потому, что весть о близкой эсхатологической катастрофе была близка и понятна тем, кто слышал проповедь Спасителя.

Барта, которая ни в чем не противоречит ее внутренней логике и при которой неведение Христа не только перестает быть проблемой, но оказывается нужным для Его миссии.

Отложим на некоторое время третью проблему и перейдем к четвертой и пятой.

Решение четвертой проблемы, на первый взгляд, кажется не слишком убедительным. Барт говорит о возвышении Сына Человеческого, а вместе с ним и всего человечества. Но если он отказывается от понятия «человеческая природа», а значит, и от идеи ее преобразования, то как именно происходит возвышение всего человечества? Христология Барта ответа не дает, но мы находим ответ в его этике. Хотя благодаря Боговоплощению все люди в скрытой форме причастны Христу и объективно освящены, этого недостаточно. Иначе предъявляемые к нашей жизни требования не имели бы смысла. Объективное освящение человечества должно быть дополнено «субъективным» освящением каждого отдельного человека. Это достигается действием Святого Духа, причём это действие происходит в сфере моральной жизни. Этика Барта — отдельная большая тема, выходящая за рамки настоящей статьи. Отметим лишь, что согласно Барту, какими бы ни были достижения человека в его моральной жизни, он все равно подпадает под знаменитое определение Лютера: человек, даже если он оправдан (т.е. принят Богом), остается «*simul peccator, simul justus*», и грешником, и праведником одновременно. Поэтому между оправданием и преобразованием человеческой природы нельзя поставить знак равенства. Однако оправдание есть результат некоего процесса, включающего обращение и переход от жизни без Бога к жизни с Богом и для Бога. И термин «освящение» у Барта как раз и обозначает динамику этого процесса.

Наконец, пятая проблема решается так же, как и вторая. Если Христос как человек не обладал всеведением, осознание Им Своей миссии могло быть обусловлено мессианскими представлениями Его времени и Его народа. Но даже если Он в значительной мере разделял эти представления (как это утверждает новозаветная наука), для нас они не являются обязательными и не мешают нам по-прежнему рассматривать Евангелие от Иоанна как основу христологии.

Прежде чем вернуться к третьей проблеме, заметим, что предложенная выше интерпретация христологии Барта допускает дальнейшее развитие. Для Барта был важен сам факт истинной, т.е. подлинной человечности Христа. Он не видел необходимости перечислять все свойства Христа как человека, включая «нейтральные», то есть несущественные (по мнению Барта) для Его миссии. В нашей интерпретации христологии Барта мы наделили Христа одним таким свойством — способностью ошибаться. Но мы можем, не противореча христологии Барта, наделить Христа еще одним свойством, нейтральным с точки зрения Его миссии: считать, что у Него есть человеческое «я», или лицо. В самом деле, если о неведении Христа Барт нигде не упоминает, то в своей полемике с либеральными протестантами в CD I/2 он прямо говорит, что наличие или отсутствие у Христа человеческого лица не имеет значения, и у нас нет свидетельств о том, что впоследствии он изменил это мнение.

В такой «расширенной» интерпретации третья проблема (сомнительный онтологический статус человеческой природы Христа без человеческого «я») вообще не возникает. Но главное даже не в этом. Если Христос обладал человеческим «я», то становится понятным не только неведение Христа относительно времени конца мира, но и Его моление в Гефсиманском саду, и реальность искушений, которые Он преодолел перед началом общественного служения, и вообще все евангельские эпизоды, свидетельствующие о Его человеческой уязвимости.

## Заключение

Таким образом, мы приходим к выводу, что христология Барта допускает интерпретацию, при которой решаются все проблемы, перечисленные в разделе 1. И эта интерпретация полностью согласуется с евангельскими свидетельствами о Христе.



Алоиз Грильмайер, автор одного из наиболее фундаментальных исследований по истории святоотеческого богословия, считал, что необходимо сохранить сущность святоотеческой традиции (включая Халкидонскую), изложив ее нашим современным языком [Grillmeier, 1975, 555]. Модификация Халкидонского определения, предложенная Карлом Бартом, может по праву претендовать на решение этой проблемы или по крайней мере на то, чтобы рассматриваться как одно из возможных решений.

## Источники и литература

### Источники

1. Барт (2007–2015) — *Барт К.* Церковная догматика: в 4 т. М.: ББИ, 2007–2015.
2. Иоанн Дамаскин — *Иоанн Дамаскин, npp.* Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 21. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/) (дата обращения: 12.10.2024).
3. CD — *Barth K.* Church Dogmatics. T&T Clark (a Continuum imprint), 2006.

### Литература

4. Тиллих (2015) — *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
5. Чернявский (2020) — *Чернявский А. Л.* Кризис традиционного богословия и поиски выхода. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 42–46.
6. Чернявский (2021) — *Чернявский А. Л.* Единство божественного и человеческого во Христе: халкидонское определение и «христология Духа» Пауля Тиллиха // Вопросы теологии. 2021. № 3. С. 400–416.
7. Чернявский (2023) — *Чернявский А. Л.* Исторический Иисус против халкидонского определения: проблема неведения Христа // Вопросы теологии. 2023. № 1. С. 87–104.
8. Швейцер (2018) — *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
9. Grillmeier (1975) — *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. GA: John Knox Press, 1975. Vol. 1.
10. Sumner (2014) — *Sumner D.* Karl Barth and the Incarnation: Christology and the Humility of God. New York; London: Bloomsbury, 2014.
11. Zachhuber (2020) — *Zachhuber J.* The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. New York: Oxford University Press, 2020.

*Протоиерей Димитрий Юревич*

## **Хождение Христа по водам: структурно-филологический и историко-археологический аспекты**

УДК 27-247-277.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_50

EDN FZSIGU



*Аннотация:* В статье рассматриваются два экзегетических вопроса, связанные с историей хождения Христа по водам: повествуют ли синоптические Евангелия (Мф 14:22–34; Мк 6:45–53) и Евангелие от Иоанна (Ин 6:15–24) об одном и том же событии, и как объяснить различия в указаниях евангелистами маршрута движения лодки? На основе метода структурного анализа можно сделать вывод о единстве описанной истории. Изучение филологического аспекта позволяет предложить вариант перевода сложных для понимания текстов Мк 6:45 и Ин 6:1, согласующий указание евангелистов на Вифсаиду как на пункт отправления. Привлечение исторических сведений и результатов археологических раскопок (в том числе последнего десятилетия) дает основание идентифицировать Вифсаиду как Эль Арадж, пункт прибытия Капернаум — как Телль Хум. В результате возможно графически отобразить примерный маршрут движения лодки.

*Ключевые слова:* синоптические Евангелия, Евангелие от Иоанна, хождение Христа по водам, экзегетика Нового Завета, библейская история, библейская археология, Вифсаида, Капернаум, Эт Телль, Эль Арадж, Телль Хум, Телль Минье.

*Об авторе:* **Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич**

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: yurevich@pro-spbda.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

*Для цитирования:* Юревич Д., прот. Хождение Христа по водам: структурно-филологический и историко-археологический аспекты // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 50–68.

Статья поступила в редакцию 22.04.2024; одобрена после рецензирования 17.05.2024; принята к публикации 18.06.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Archpriest Dimitry Yurevich*

## The Walking of Christ on the Waters: Structural, Philological, Historical and Archaeological Aspects

UDK 27-247-277.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_50

EDN FZSIGU



*Abstract:* The article examines two exegetical questions related to the story of Christ's walking on the waters: do the Synoptic Gospels (Mt 14:22–34; Mk 6:45–53) and the Gospel of John (Jn 6:15–24) tell about the same event, and how to explain the differences in the evangelists' directions of the boat route? Based on the method of structural analysis, it is possible to draw a conclusion about the unity of the described history. The study of the philological aspect allows us to propose a translation option for the difficult-to-understand texts of Mk 6:45 and John 6:1, which agrees with the evangelists' reference to Bethsaida as the point of departure. The attraction of historical information and the results of archaeological excavations (including those of the last decade) gives reason to identify Bethsaida as El Araj, the point of arrival of Capernaum as Tell Hum. As a result, it is possible to graphically display the approximate route of the boat.

*Keywords:* synoptic Gospels, the Gospel of John, the walking of Christ on the waters, exegesis of the New Testament, biblical history, biblical archaeology, Bethsaida, Capernaum, Et Tell, El Araj, Tell Hum, Tell Minyeh.

*About the author:* **Archpriest Dmitry Viktorovich Yurevich**

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of the Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: yurevich@pro-spbda.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

*For citation:* Yurevich D., archpriest. The Walking of Christ on the Waters: Structural, Philological, Historical and Archaeological Aspects. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 50–68.

The article was submitted 22.04.2024; approved after reviewing 17.05.2024; accepted for publication 18.06.2024.

## 1. Введение. Одно или два хождения Христа по водам?

История хождения Господа Иисуса Христа по водам Галилейского озера изложена в трех Евангелиях: в двух синоптических — сходно (Мф 14:22–34; Мк 6:45–53), у евангелиста Иоанна — несколько отлично (Ин 6:15–24).

В истории экзегезы были высказаны разные точки зрения относительно того, описывает ли апостол любви то же событие, или говорит о другом. Одни толкователи — например, свт. Иоанн Златоуст (*Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна*. 43. 1: [Златоуст, 1902, 285]), считали, что речь идет об иной истории; другие, в частности блж. Августин Иппонский (*Августин Иппонский, блж. О согласии евангелистов*. 2. 47. 100: [Блж. Августин, 2000, 196]), видели в повествовании четвертого евангелиста изложение того же рассказа, что и у синоптиков.

В русской академической богословской науке возобладала вторая точка зрения — ее высказывали еп. Михаил (Лузин; 1830–1887) [Михаил Лузин, 1887, 187], Г. К. Властов (1827–1899) [Властов, 1887, 249], прот. Иоанн Бухарев (1836–1912) [Бухарев, 1915, 76], Н. П. Розанов (1857–1941) [Розанов: *Ин*, 1912, 370], архим. Ианнуарий (Ивлиев; 1943–2017) [Ианнуарий Ивлиев, 2021, 76] и митр. Иларион (Алфеев; род. 1966) [Иларион Алфеев, 2017, 400]. Различия в изложении синоптиков и ап. Иоанна при этом объяснялись по-разному.

Археологические открытия последних лет вкуче со структурно-филологическим анализом текста позволяют не только ответить на вопрос о том, представлена ли во всех Евангелиях одна и та же история, но и объяснить расхождения в деталях.

## 2. Материалы для структурно-филологического анализа

Три евангелиста описывают историю хождения Господа по водам в связи с важными событиями: предшествующим чудом насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и последующим исповеданием учениками Иисуса Сыном Божиим, то есть Мессией. Евангелие от Луки опускает интересующую нас историю, хотя в сопоставительном структурно-филологическом анализе отдельные стихи из него учитываются для полноты картины.

Структурно-филологический анализ строится на основании материалов таблицы № 1. Варианты древнегреческого текста приведены из 28-го пересмотренного критического издания Нового Завета Нестле-Аланда [Nestle-Aland, 2012, 44–46, 126, 128, 129, 218, 219, 310, 312, 317] (сокращенно — NA) и из издания византийского типа текста М. А. Робинсона и У. Г. Пиерпонта [Robinson, Pierpont, 2018, 37–39, 100–102, 169, 170, 238, 240, 243] (сокращенно — Byz), в кавычках дан перевод на русский язык, без кавычек — краткий пересказ.

Таблица № 1. Материалы для структурно-филологического анализа

	<b>Мф</b>	<b>Мк</b>	<b>Лк</b>	<b>Ин</b>
<i>Место, где происходит насыщение народа</i>	14:13 NA = Byz: εἰς ἔρημον τόπον «в пустынное место»	6:32 NA = Byz: εἰς ἔρημον τόπον «в пустынное место»	9:10 {NA   Byz}: {εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά   εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδάν} {«в город, называемый Вифсаида»   «в пустынное место [близ] города, называемого Вифсаида»}	6:1 NA = Byz: ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. [Из Иерусалима] «ушел Иисус за море Галилеи, Тивериады»

<i>Откуда и в каком направлении отплывает лодка</i>	14:22 — не указано	6:45 NA = Byz: εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν «на другую сторону [моря] по отношению к Вифсаиде» <sup>1</sup>	—	6:17 {NA   Byz} πέραν τῆς θαλάσσης εἰς {Καφαρναοῦμ   Καπερναοῦμ} «на другую сторону моря в Капернаум»
<i>Траектория движения лодки</i>	14:24 {NA   Byz}: Τὸ δὲ πλοῖον ἤδη {σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπειχεν   μέσον τῆς θαλάσσης ἦν} «лодка уже {стадий много от земли отстояла   посередине моря была}»	6:47 NA = Byz: ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης «посередине моря»	—	6:19 NA = Byz: ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα [лодка проплыла] «около 25 или 30 стадий» [от 4625 до 5550 м, округленно от 4,6 до 5,6 км] <sup>2</sup>
<i>Как идет Иисус</i>	14:26 NA = Byz: ἐπὶ τῆς θαλάσσης «по морю»	6:48 NA = Byz: ἐπὶ τῆς θαλάσσης «по морю»	—	6:19 NA = Byz: ἐπὶ τῆς θαλάσσης «по морю»
<i>Реакция учеников и др. события</i>	14:26–32 — испуг, Иисус ободряет, Петр идет по водам, они входят в лодку, ветер утих	6:49 — испуг, Иисус ободряет, входит в лодку, ветер утих	—	6:19 — испуг, Иисус говорит 6:20 NA = Byz: εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς «лодка тотчас появилась у земли»
<i>Исповедание учеников</i>	14:33 NA = Byz: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ «истинно, Божий Сын [Ты] есть»	—	9:20 NA = Byz: τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ «Христа Божия»	6:69 {NA   Byz}: {ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ   ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος} {«Святый Божий   Христос, Сын Бога Живущего»}
<i>Место прибытия лодки</i>	14:34 {NA   Byz}: {ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ   εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ} {«на землю в Геннисарет   в землю Геннисаретскую»}	6:53 {NA   Byz}: {ἐπὶ τὴν γῆν ... εἰς Γεννησαρέτ   ἐπὶ τὴν γῆν Γεννησαρέτ} {«на землю ... в Геннисарет   в землю Геннисаретскую»}	—	6:24 {NA   Byz}: {Καφαρναοῦμ   Καπερναοῦμ} «Капернаум»

<sup>1</sup> О предпочтительности данного перевода древнегреческого текста см. ниже, в разделе 5.

<sup>2</sup> 1 стадий равен 185 м (см.: [Hagner, 2002, 423]).

Беседа о хлебе, сходящем с небес	—	—	—	6:25–65
---	---	---	---	---------

### 3. Текстологические замечания

В таблице № 1 наиболее значимые разночтения текста встречаются в Мф 14:24 и Ин 6:69.

В обоих случаях следует отдать предпочтение тексту критического издания по следующим причинам. В Мф 14:24 чтение критического издания основано на Ватиканском кодексе (В, IV в.) и на 13-м семействе минускульных рукописей ( $f^3$ , нач. XI в. и позже) [Nestle-Aland, 2012, 45]. Следует согласиться с предположением Б. Мецгера о том, что в данном стихе чтение византийской традиции μέσον τῆς θαλάσσης, «посередине моря», является позднейшей гармонизацией, произведенной переписчиками, с Мк 6:47 [Mezger, 1971, 37], где такое чтение присутствует во всех списках [Nestle-Aland, 2012, 128].

Для чтения ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, «Святой Божий», как предпочтительного в стихе Ин 6:69, имеется еще больше аргументов. Во-первых, текстуально оно основано на целом ряде древних рукописей (℞<sup>75</sup>, κ, В, С\*, D, L, W, Ψ и др., датировка — начиная с 200 г. и позже) [Nestle-Aland, 2012, 317]. Во-вторых, весьма вероятно суждение Б. Мецгера о том, что чтение византийской традиции ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, «Христос, Сын Бога Живого», является синхронизацией переписчиками данного стиха с Мф 16:16 (и, возможно, с Ин 1:49 и 11:27) [Mezger, 1971, 215]. Наконец, предпочтительное чтение поддерживается святоотеческой традицией: свт. Иоанн Златоуст, комментируя данный стих, замечает, что Христос «не похвалил и не превознес Петра, хотя это и сделал при другом случае» (Беседы на Евангелие от Иоанна. 47. 3: [Иоанн Златоуст, 1902, 313]). Очевидно, другой случай — это Мф 16:16, и, значит, перед глазами константинопольского святителя был текст Ин 6:69, отличный от Мф 16:16.

Выбор чтения ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, «Святой Божий», в качестве предпочтительного в Ин 6:69 позволяет отметить, что в синоптических Евангелиях исповедание Иисуса Мессией в истории хождения по водам происходит сходным образом с четвертым Евангелием, а именно с использованием мессианских титулов, принятых и распространенных тогда у иудеев: «Сын Божий» (Мф 14:33) и «Христос Божий» (Мк 9:20).

### 4. Структурный анализ

Из таблицы № 1 видно, что в структурном отношении повествование первых двух синоптических Евангелий в целом соответствует тому, как изложена история хождения Господа по водам в четвертом Евангелии:

1. Описание места, где происходит насыщение народа;
2. Указание, откуда и в каком направлении отплывает лодка;
3. Сведения о траектории движения лодки;
4. Хождение Господа Иисуса по водам озера;
5. Реакция учеников на приход Господа и др. события;
6. Исповедание учениками Иисуса как Христа;
7. Указание на место прибытия лодки.

Особняком в Евангелии от Иоанна стоит только последний раздел:

8. Беседа о хлебе, сходящем с небес.

Но данный факт обусловлен иными целями и задачами четвертого Евангелия. Можно констатировать, что в целом структура повествований у синоптиков и у св. ап. Иоанна Богослова сходная и вопрос об одной или двух историях хождения по водам сводится к сходству или различию 1, 2, 3 и 7 разделов выявленной структуры.

## 5. Пункт отправления: синоптические Евангелия

При всем сходстве изложения истории хождения по водам в синоптических Евангелиях, в них содержится деталь, которая может рассматриваться как несущая в себе противоречие, — это указание ев. Марка и Луки на пункты отправления и прибытия. Утверждение третьего Евангелия вполне определено: лодка с учениками отправилась из «пустынного места», находившегося близ города Вифсаиды (Лк 9:10 Byz), либо из самой Вифсаиды (Лк 9:10 NA), тогда как пункт прибытия не указан.

Свидетельство ев. Марка представляется противоречащим как утверждению св. Луки, так и самому себе: лодка отправляется εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν (Мк 6:45 NA = Byz), что в церковнославянских, русском синодальном и во многих современных переводах на русский и английский языки понято как «на другую сторону, к Вифсаиде»<sup>3</sup>, тогда как прибывает лодка... в Геннисарет (Мк 6:53 NA = Byz).

В истории экзегетики выражение εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν (Мк 6:45) понималось двояко.

Первая интерпретация заключалась в том, что предлог πρὸς со следующим за ним винительным падежом (форма Βηθσαϊδάν от исходной Βηθσαϊδά [Friberg et al., 2000, 90]) рассматривался как указывающий на направление движения к чему-либо [Дворецкий, 1958, т. 2, 1396]. Отсюда принималось чтение, принятое в синодальном переводе, — «на другую сторону, [по направлению] к Вифсаиде».

Чтобы снять возникающее в таком случае противоречие между Евангелиями от Марка и Луки, исследователи выдвигали предположение о существовании двух разных Вифсаид — одной на северном, другой на западном побережье Галилейского озера [Gould, 1922, 121; Hendriksen, 2001, 216–217; Wohlenberg, 1910, 194]. Название «Вифсаида» (этимологически означающее «рыбный дом» [Hendriksen, 2001, 217]) гипотетически могло быть подходящим не для одного, а для двух и даже большего числа поселений на разных участках побережья Галилейского озера [Wohlenberg, 1910, 194].

В качестве основного аргумента в пользу данной теории указывали тот факт, что четвертое Евангелие, говоря о родине ап. Филиппа, упоминает о «Вифсаиде Галилейской» (Ин 12:21) — ее мыслили как находившуюся на западном побережье. Далее следовали рассуждения о том, что раз ап. Иоанн так характеризует западную Вифсаиду, то должна была существовать и северная Вифсаида, расположенная *за пределами Галилеи*. В качестве таковой указывали [Swete, 1898, 129; Hendriksen, 2001, 217] Вифсаиду, о которой имеются исторические свидетельства Иосифа Флавия, — она находилась на восток от Иордана во владениях тетрарха Ирода Филиппа (Филипп ее перестроил и назвал Юлиадой в честь дочери императора Августа) (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 18. 2. 1: [Флавий, 1999, 492]; *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 2. 9. 1; 3. 10. 7: [Флавий, 1900, 178–179, 313; Флавий, 2008, 133, 237]).

Сторонники теории «двух Вифсаид» считали, что ев. Лука, говоря о точке отправления, имеет в виду северную Вифсаиду-Юлиаду, а ев. Марк повествует о западной Вифсаиде [Михаил Лузин: Мк, 1871, 85–86; Властов, 1887, 242–243], хотя тем самым

<sup>3</sup> В церковнославянских переводах: «на ономъ полу къ Вифсаиде» — в Геннадиевской Библии (1499 г.; [Геннадиевская Библия, 1992, 145]); с иным написанием «на ономъ» — в Острожской Библии (1581 г.; [Острожская Библия, 1581, 1026–1027]); «на онъ поль къ Вифсаиде» — в Елизаветинской Библии (1751 г.; [Елизаветинская Библия, 1993, 1336]).

В современных русских переводах: «на другой берег, к Вифсаиде» — в переводе Российского библейского общества (2011 г.; [Перевод РБО, 2017, 2026]) и переводе Института перевода Библии при Заокской духовной академии под редакцией М. П. и М. М. Кулаковых (2018 г.; [Перевод Кулаковых, 2015, 1483]).

В переводах на английский язык: «to the other side{,} to Bethsaida» в Revised Standard Version of the Bible (1952), The New American Standard Bible (1977), The New King James Version (1982), New Revised Standard Version Bible (1989), Holman Christian Standard Bible (1999), English Standard Version (2001), The Net Bible (2004); «to the other side near Bethsaida» в New Jerusalem Bible (1985). Сокращенный вариант «to Bethsaida» в The New International Version (1973) дает сходный смысл.

задает лишь общее направление движения лодки (в итоге судно прибывает не туда, а в Геннисарет) [Guelich, 2002, 348].

У изложенной теории имеется три серьезных недостатка. Первый заключается в том, что для идентификации северной Вифсаиды-Юлиады были предложены места археологических раскопок (Эт Телль и Эль Арадж), тогда как никаких исторических или археологических сведений об альтернативной Вифсаиде на западном берегу не имеется.

Второй изъян приведенных рассуждений заключается в том, что они не учитывают дату написания и адресат Евангелия от Иоанна, содержащего фразу «Вифсаида Галилейская» (Ин 12:21). Апостол Иоанн Богослов пишет десятилетиями позже синоптиков — в кон. I в. [Hendriksen, 2001, 30]. Он адресует свое Евангелие проживавшим в Малой Азии христианам из числа бывших язычников, плохо представлявшим себе географию Св. Земли. Поэтому, вероятнее всего, апостол характеризует Вифсаиду «Галилейской» не для того, чтобы отличить ее от других одноименных поселений, а с целью подсказать читателям ее локацию как таковую. Более того, происшедшие во Св. Земле после первого антиримского восстания 68–72 гг. серьезные изменения затронули и административное деление: территория Галилеи уже не ограничивалась западным берегом Иордана, но распространялась и на восток, что подтверждают Плиний и Птолемей [Hendriksen, 2001, 30].

Третий, и самый существенный недостаток теории «двух Вифсаид» заключается в том, что она не объясняет странность в изложении у ев. Марка: в Мк 6:53 указывается, что лодка прибыла в Геннисарет (Мк 6:53), в таком случае какой смысл несколькими стихами ранее в Мк 6:45 говорить о том, что судно направилось в Вифсаиду, что может только запутать читателя?

Указанных недостатков лишен второй экзегетический подход в интерпретации выражения εἰς τὸ λέραβ πρὸς Βηθσαϊδάν (Мк 6:45): для предлога πρὸς берется возможное значение «по отношению к» [Дворецкий, 1958, т. 2, 1396]. Тогда фразу следует перевести «на другую сторону [моря] от Вифсаиды» — здесь Вифсаида выступает не как пункт назначения, а как отправная точка, по отношению к которой прокладывается маршрут [Wohlenberg, 1910, 194; Розанов: Мк, 1912, 50]. Этот подход следует признать адекватным, позволяющим рассматривать свидетельства двух синоптиков относительно Вифсаиды как того места, откуда отплывает лодка с учениками.

## 6. Пункт отправления: Евангелие от Иоанна

Выражение четвертого Евангелия, указывающее на место насыщения Господом пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбками (Ин 6:9–10) и, соответственно, последующего отбытия учеников по морю, достаточно специфично и может вызывать трудность в понимании без погружения в историко-филологический контекст. Евангелие говорит о том, что Иисус пошел λέραβ τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (Ин 6:1).

Исторически экзегеты придерживались трех разных пониманий данной фразы.

Первое выражено в синодальном переводе — «на ту сторону моря Галилейского, [в окрестности] Тивериады» (в скобках — смысловое добавление переводчиков). Таким образом, интересующая нас локация мыслилась переводчиками не на севере Галилейского озера (где располагалась Вифсаида), а на западном побережье, рядом с Тивериадой. Интересно, что свт. Филарет (Дроздов; 1782–1867), который производил окончательную правку текстов данного перевода, не сделал никаких замечаний относительно стиха Ин 6:1<sup>4</sup>. Данное понимание придерживаются исследователи, в том числе современные [Иларион Алфеев, 2017, 403], ориентирующиеся на синодальный перевод.

<sup>4</sup> Замечания свт. Филарета на Ин 6 гл. немногочисленны и занимают всего одну страницу [Филарет Дроздов, 1893, 88].



Второе осмысление является весьма оригинальным и принадлежит русскому библисту А. А. Некрасову (1839–1905), профессору КазДА. Он считал, что выражение из Ин 6:1 допустимо перевести «из Тивериады на ту сторону Галилейского моря» [Некрасов, 1886, 96–97], то есть — на северное побережье, что дает согласие с повествованием синоптиков. Впрочем, сам А. А. Некрасов не был до конца уверен в справедливости своей версии, поэтому, наряду с ней, высказал также изложенный ниже третий вариант интерпретации.

Третье понимание встречается в церковнославянских переводах уже в XI в.<sup>5</sup> и является общепринятым как в современных русских, так и в англоязычных переводах<sup>6</sup>. На важную особенность фразы τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (Ин 6:1) указывал упомянутый профессор КазДА А. А. Некрасов: ап. Иоанн Богослов ставит определенный артикль перед названиями городов только в исключительных случаях; например, в той же главе в Ин 6:23 в выражении ἐκ Τιβεριάδος «из Тивериады» определенный артикль отсутствует. Поэтому, по мысли профессора, в Ин 6:1 определенный артикль τῆς перед Τιβεριάδος указывает на связь с τῆς θαλάσσης; т. е. название Тивериады используется для дополнительной характеристики Галилейского озера, и в целом фразу следует перевести так: «пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, [моря] Тивериадского» [Некрасов, 1886, 96–97].

Историко-археологический контекст подтверждает справедливость третьей интерпретации, в которой термин τῆς Τιβεριάδος в Ин 6:1 является альтернативным названием самого моря — «Тивериадское».

Прежде всего следует указать на то, что это название используется у самого ап. Иоанна Богослова в последней главе Евангелия: Иисус явил Себя ученикам после воскресения ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος, «на море Тивериадском» (Ин 21:1 NA = Byz). Наименование «Тивериадское» по отношению к Галилейскому морю встречается у тех писателей, близких по времени ап. Иоанну, которые жили за пределами Св. Земли: у греческого географа Павсания (ок. 110 — ок. 180) в его «Описании Эллады» (*Павсаний. Описание Эллады. 5. 7. 4:* [Павсаний, 1996, 21]) и у римского писателя Гая Юлия Солина (III в.) в «Собрании достойных упоминания вещей» (*Гай Юлий Солин. Собрание достойных упоминания вещей. 35. 3:* [Solinus, 1895, 154]). Интересная деталь: автор четвертого Евангелия, воспроизводя международное название галилейского водоема, передает его восприятие в еврейской среде как «моря» термином θάλασσα, тогда как два указанных выше древних автора именуют его «озером» (у первого используется термин λίμνη, у второго — lacus) [Rainey, Notley, 2006, 352–353]. Иосиф Флавий (37 — ок. 100), современник евангелиста, адресующий свою «Иудейскую войну» (ок. 75 г.) римским читателям, также называет водоем «Тивериадским озером» (*Иосиф Флавий. Иудейская война. 4. VIII. 2:* [Флавий, 2008, 284]), используя термин λίμνη [Rainey, Notley, 2006, 352].

<sup>5</sup> «...на онъ поль море Галилея Таверьядьскы» — в глаголическом Мариинском Евангелии (XI в.; [Мариинское Четвероевангелие, 1883, 335]); та же фраза в немного иных формах «...на онъ поль моря Галилеа Тивериадскы» — в Геннадиевской Библии (1751 г.; [Геннадиевская Библия, 1992, 313]) и «...на онъ поль моря Галилеи Тивериадска» — в елизаветинском переводе Библии (1751 г.; [Елизаветинская Библия, 1993, 1406]). Интересно, что в Остромировом Евангелии 1056–1057 гг. присутствует только определение «Тиверьядьска», тогда как термин «Галилеи» опущен: «...на онъ поль моря Тиверьядьска» ([Остромирово Евангелие, 1845, л. 15 об.; Остромирово Евангелие, 1853, 147]), т. е. название моря прочно ассоциировалось с термином «Тивериадское».

<sup>6</sup> Перевод РБО: «...на другой берег Галилейского моря, что зовется также Тивериадским» [Перевод РБО, 2017, 2157]; перевод под. ред М. П. и М. М. Кулаковых: «...на другую сторону Галилейского ([по-другому —] Тивериадского) моря» [Перевод Кулаковых, 2015, 1563].

Переводы на английский язык: «the Sea of Galilee (or {of} Tiberias)» — в The New American Standard Bible (1977), New Jerusalem Bible (1985), Holman Christian Standard Bible (1999); «the Sea of Galilee (also called | which is | that is,) the Sea of Tiberias)» — в Revised Standard Version of the Bible (1952), The New International Version (1973), The New King James Version (1982), New Revised Standard Version Bible (1989), English Standard Version (2001), The Net Bible (2004).

При указанном понимании фразы из Ин 6:1 можно утверждать, что четвертый евангелист описывает, как Господь идет из Иерусалима (Ин 5:1) на север, *пéраx*, «на другую сторону», Галилейского, более знакомого читателям как «Тивериадское», моря — то есть на его северное побережье. Именно там находилась Вифсаида, поэтому повествование ап. Иоанна Богослова полностью соответствует рассказу синоптиков.

## 7. Археологическая идентификация Вифсаиды

Упомянутые выше скурые исторические сведения Иосифа Флавия о Вифсаиде (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 18. 2. 1: [Флавий, 1999, 492]; *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 2. 9. 1; 3. 10. 7: [Флавий, 1900, 178–179, 313; Флавий, 2008, 133, 237]) подсказывали исследователям искать ее развалины на севере Галилейского моря на запад от реки Иордан — там, где в описываемую Флавием эпоху находилась территория Ирода Филиппа.

В нач. IV в. (ок. 320) Евсевий Кесарийский включил Вифсаиду в свой «Ономастикон» — перечень названий местностей, встречающихся в Св. Писании (*Евсевий Памфил*. О названиях местностей, встречающихся в Св. Писании. 265: [Евсевий, 1894, 42]). Тот факт, что для ряда населенных пунктов, существовавших в его время, он приводит точное расстояние от них до близлежащих крупных городов, но не делает этого для Вифсаиды, позволяет предположить, что к моменту написания им данного труда город уже прекратил свое существование и точное расположение развалин было Евсевию неизвестно [Rainey, Notley, 2006, 356]<sup>7</sup>. Приведенные им две характеристики Вифсаиды («город Андрея и Петра, и Филиппа», лежащий «в Галилее, примыкающей к Геннисаретскому озеру») указывают на то, что они взяты из Евангелия от Иоанна (1:44; 12:21) [Rainey, Notley, 2006, 356].

На протяжении последующих столетий расположение Вифсаиды было предметом гипотез и догадок как паломников, так и географов, составлявших карты Палестины [Rainey, Notley, 2006, 356–357]. Только в XIX в., когда изучение Палестины было поставлено на научную основу, сформировалось два основных предположения относительно идентификации Вифсаиды [Rainey, Notley, 2006, 357].

Первую догадку высказал американский библейский археолог и географ Эдвард Робинсон (Edward Robinson; 1794–1863) в 1838 г. — он предположил, что Вифсаида располагалась на месте развалин под названием Эт Телль [Robinson, Smith, 1856, т. II, 413] (Et Tell; другое название: At Tell; географические координаты: 32.910380° N, 35.630960° E [At Tell]). Спустя полстолетия появилась иная идентификация Вифсаиды — с развалинами, известными как Эль Арадж<sup>8</sup> (El Araj; другие названия: Al Araj, Beit ha Bek; географические координаты: 32.893528° N, 35.619000° E [Al Araj]). На протяжении

<sup>7</sup> Подтверждает эту мысль тот факт, что блж. Иероним Стридонский, который в своем труде «О положении и названии местностей еврейских» (ок. 388) зачастую расширяет и дополняет сведения из «Ономастикона» Евсевия, в данном случае воспроизводит характеристику Вифсаиды Памфилом практически дословно: «город в Галилее, апостолов Андрея, Петра и Филиппа, возле Геннисаретского озера» (*Иероним Стридонский*, блж. О положении и названии местностей еврейских. 265) [Евсевий, 1894, 42].

<sup>8</sup> А. F. Rainey и R. S. Notley в своей книге «Священный мост» [Rainey, Notley, 2006, 357] приписывают данную идентификацию американскому библейскому археологу немецкого происхождения Готлибу Шумахеру (Gottlieb Schumacher; 1857–1925) и ошибочно ссылаются на его работу 1888 г. [Schumacher, 1888] где на с. 93–94 содержится только описание Эль Араджа.

В действительности идентификация Эль Араджа с Вифсаидой предложена в другой книге Г. Шумахера, 1886 г. [Schumacher, 1886], однако в главе, написанной не им, а британским путешественником Лоренсом Олифантом (Laurence Oliphant, 1829–1888). Последний на с. 245 сопоставляет Эль Арадж и Эт Телль в свете теории двух Вифсаид и констатирует, что «многие путешественники» отождествляют Эт Телль с Вифсаидой, а затем очень осторожно говорит о том, что окончательный вывод можно сделать только на основании раскопок.

последующих десятилетий обе идентификации были известны и конкурировали между собой<sup>9</sup>, хотя официальная израильская археологическая наука постепенно встала на точку зрения Э. Робинсона<sup>10</sup>. Однако начавшиеся в 2016 г. и продолжающиеся до сих пор археологические раскопки в Эль Арадже серьезно изменили ситуацию.

Для того чтобы сделать аргументированный выбор для идентификации Вифсаиды между Эт Теллем и Эль Арадром, следует выявить те *характеристики*, которые известны из Библии и внебиблейских источников для Вифсаиды [Windle, 2020, 357–358]:

1. Вифсаида находилась *на побережье Галилейского озера*, что видно как из этимологии названия («Дом рыбы»), так и из того, что маршрут лодки по морю в сторону земли Геннисаретской (ап. Иоанн Богослов уточняет — в Капернаум, об этом см. ниже) ев. Марк задает по отношению к Вифсаиде как отправной точке (Мк 6:45);
2. Вифсаида находилась *на северном побережье* Галилейского озера, поскольку Господь Иисус, произнося проклятия на отдельные города, перечисляет Вифсаиду сразу после Хоразина (Мф 11:21; Лк 10:13). Последний в настоящее время с очень большой вероятностью идентифицируется как развалины Хирбет Карраза (Khirbet Karraza; другое название: Khirbet Kerazeh; географические координаты: 32.911389° N, 35.563889° E [Khirbet Karraza]), расположенные неподалеку от северного побережья Галилейского озера;
3. Вифсаида находилась *на северо-восточном побережье* Галилейского озера, так как после насыщения пяти тысяч человек ученики отправляются в лодке *πέραν τῆς θαλάσσης* «на другую сторону моря» (Ин 6:17) в Капернаум, располагавшийся на северо-западном побережье;
4. В *окрестностях Вифсаиды* существовали *холмистые<sup>11</sup> равнины*, на которых могли расположиться более 5 тысяч человек (Ин 6:3, 10);
5. В *археологическом отношении* на том месте, которое претендует на идентификацию с Вифсаидой, должны быть найдены остатки слоев *как раннеримского, так и византийского* периодов<sup>12</sup>. В слое раннеримского периода ожидается обнаружение следов как еврейского поселения (в Мк 8:23 данный населенный пункт назван *κόμη*, т.е. «деревня, селение» [Дворецкий, 1958, т. 1, 1003]), так и римского города — по сообщению Иосифа Флавия, Ирод Филипп расширил поселение до *πόλις*’а греко-римского типа, назвав его Юлиадой<sup>13</sup>. Ожидается и наличие слоя византийского периода, поскольку еп. Виллибальд (Willibaldus; ок. 700 — ок. 787) из Баварии, посетив в 725 г. Вифсаиду, описал церковь, построенную над домом Петра и Андрея [Willibald, 1848, 17]<sup>14</sup>.

Рассмотрим теперь, насколько удовлетворяют указанным характеристикам сведения о двух археологических объектах — кандидатах на идентификацию с Вифсаидой.

<sup>9</sup> Обзор дебатов в литературе в 1990-е гг. см.: [Rainey, Notley, 2006, 357].

<sup>10</sup> На картах для туристов в Израиле Эт Телль уже с начала двухтысячных годов обозначается как «Вифсаида», это же название носит и археологический парк, находящийся в данном месте. В «Новой энциклопедии археологических раскопок во Святой Земле», изданной в 2008 г., статья, посвященная Эт Теллю, дается с двойным названием, первое из которых — Вифсаида, и лишь в скобках указано название самого теля: [Agav, 2008, 1611–1616].

<sup>11</sup> Термин *ὄρος* в Ин 6:3 уместнее перевести «холм», а не «гора», как это сделано в синодальном переводе.

<sup>12</sup> Речь идет именно о слое, то есть о *факте* существования поселения в данный период, а не о каких-либо конкретных строениях или артефактах, чего требовать нельзя в силу важнейшего археологического принципа «отсутствие свидетельств не есть свидетельство отсутствия».

<sup>13</sup> «Местечко Вифсаиду, расположенное у Геннисаретского озера, он обратил в город (*πόλις*), увеличив число жителей и снабдив его всем нужным, и назвал его Юлиадою в честь Юлии, дочери императора» (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 18. 2. 1: [Флавий, 1999, 492]).

<sup>14</sup> В данном источнике содержится выборка из более общего произведения, ссылку на которое указывает Б. Уиндл (*Willibald. Hodeporicon*. XIV: [Windle, 2020, 17]).

Раскопки в *Эт Телле* проводились с 1987 г. под руководством доктора Рами Арава (Rami Arav) из Университета Небраски. До 1990 г. они велись под патронажем Университета Хайфы, с 1991 г. — в рамках особого «Проекта раскопок Вифсаиды» (Bethsaida Excavations Project), в котором приняли участие 24 университета и колледжа со всего мира [Arav, 2008, 1612]. Раскопки производились на трех участках, где были найдены археологические слои железного века II, ассиро-вавилонского, персидского, эллинистического и, частично, римского периодов [Arav, 2008, 1612].

Основных проблем с идентификацией Эт Телля как Вифсаиды две — его *расположение и бедность* раннеримского археологического слоя (при полном *отсутствии* слоя византийского периода).

Эт Телль находится на расстоянии 3 км от нынешнего побережья Галилейского озера, а его базальтовые сооружения, которые археологи идентифицировали как «старый причал», расположены на высоте –204 м [Rainey, Notley, 2006, 358] (минус указывает на положение ниже уровня моря). Эту проблему археологи под руководством Р. Арава пытались решить, предположив, что в I в. уровень озера был намного выше, так что Эт Телль находился на уровне вод озера. В качестве аргумента они указывали на найденную у основания телля озерную глину, содержащую ископаемые останки ракообразных микроорганизмов. Радиоуглеродный анализ бычьих костей и других органических веществ, находящихся под покрытой данной глиной валунами, дал довольно широкий диапазон датировки самой глины — между 68 и 363 гг. по Р. Х. Археологи предположили, что до землетрясения 363 г. по Р. Х. Эт Телль находился на уровне вод озера, и только в результате катаклизма воды отступили и поселение оказалось далеко от берега [Arav et al., 2000, 48].

Это объяснение полностью игнорирует тот факт, что, на основании ряда надежно идентифицированных прибрежных городов (Капернаум, Тивериада, Курси) и в силу других соображений специалисты устанавливают уровень Галилейского озера в I в. по Р. Х. как –211,5 м (нынешний уровень озера на 1 м выше и составляет –210,5 м) [Rainey, Notley, 2006, 358; Windle, 2020, 20]. Таким образом, «старый причал» Эт Телля в I в. по Р. Х. находился на 6,5 м выше поверхности воды озера! И наоборот, если бы уровень озера во времена Спасителя был таким, чтобы вода доходила до причала Эт Телля, то озеро затопило бы прибрежную набережную в Капернауме (уровень которой –209,25 м), порты Тивериады (–208,3 м) и Курси (–209,25 м) и вообще все известные ныне поселения I в. по Р. Х. вокруг озера [Rainey, Notley, 2006, 358]!

К проблеме расположения Эт Телля добавляется вторая — крайне бедный раннеримский слой и полное отсутствие слоя византийского периода. По сравнению с периодами железного века и эллинистическим количество найденных артефактов римского периода меньше в разы<sup>15</sup>. Это противоречит тому историческому факту, что Вифсаида была расширена Филиппом и перестроена в римский город-полис [Rainey, Notley, 2006, 359]. Все вместе перечисленное позволяет рассматривать идентификацию Эт Телля в качестве Вифсаиды в высшей степени сомнительной.

Раскопки в *Эль Арадже* с 2016 г. проводятся под руководством Мордехая Авиам (Mordechai Aviam) и Стивена Ноутли (R. Steven Notley) [Notley, 2023, 40] по инициативе Колледжа Киннерета (Kinneret College) и Центра по изучению древнего иудаизма и раннехристианских древностей (Center for the Study of Ancient Judaism and Christian Origins) и продолжаются до сих пор<sup>16</sup>.

По своему *географическому положению* Эль Арадж соответствует выдвигаемым к Вифсаиде требованиям: он расположен на северо-восточном побережье Галилейского озера. Весной, когда уровень воды в озере наибольший из-за зимних дождей,

<sup>15</sup> Количество найденной керамики: железный век II — 590; эллинистический период — 122; римский — 66. Найдено 105 монет эллинистического периода, 9 — иродианского, 16 — средне- и позднеримского, 4 — византийского, 64 — исламского, т.е. XIX в. [Rainey, Notley, 2006, 358]. Идентификация командой Р. Арава строения римского периода как «римского храма» является весьма сомнительной, подр. об этом см.: [Rainey, Notley, 2006, 359; Windle, 2020, 18].

<sup>16</sup> Официальный сайт проекта: [El Araj].

уровень грунтовых вод в районе Эль Араджа поднимается так, что вода просачивается в некоторые нижние участки раскопанных площадей. С учетом того, что нынешний уровень воды в озере примерно на 1 м выше уровня I в. по Р. Х., высота, на которой расположен данный археологический объект, соответствует уровню озера времен Христа Спасителя [Windle, 2020, 20].

В археологическом отношении следует указать на то, что при раскопках были найдены римский и византийский слои. Римский слой находился под 40-сантиметровым слоем рыхлой почвы и ила из р. Иордан [Windle, 2020, 20]. Керамика и монеты свидетельствуют о существовании здесь поселения в I–III вв. по Р. Х. [Windle, 2020, 20].

Ряд найденных артефактов вполне соответствует быту еврейской рыболовной деревни: некоторое количество скрепленных ножами иродианских ламп («knife-paired»; лампы этого типа производились только в период Второго храма и использовались евреями), многочисленные рыболовные грузила, форма для изготовления рыболовных весов из мелового камня [Windle, 2020, 20]. В свою очередь, чеканная монета императора Нерона и, особенно, остатки бани римского периода (римский кирпич, тессеры, частично сохранившаяся мозаика и остатки глиняных тубулин, т. е. керамических труб отопления) указывают на то, что в I в. это место перестало быть рыбацкой деревней и стало по типу урбанизации соответствовать римскому полису: в еврейских деревнях не существовало римских бань [Windle, 2020, 20].

Также была раскопана византийская базилика с греческими надписями, вокруг которой располагались различные помещения и баня, составлявшие вместе, вероятно, монастырский комплекс [Notley, 2023, 42]. Базилику археологи отождествили с церковью в Вифсаиде, которую описал в 725 г. еп. Виллибальд [Notley, 2023, 47].

Таким образом, с археологической точки зрения Эль Арадж является предпочтительным кандидатом на идентификацию с библейской Вифсаидой.

## 8. Пункт прибытия

Первые два синоптические Евангелия указывают, что лодка с учениками прибыла εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ, «в землю Геннисаретскую» (Мф 14:34 Byz; Мк 6:53 Byz), тогда как четвертое утверждает, что пунктом назначения был Καπερναοῦμ (Byz; Καφαρναοῦμ — NA; Ин 6:24), «Капернаум». В этих сообщениях нет противоречия.

Синоптические евангелисты используют название Γεννησαρέτ «Геннисарет» как для обозначения равнины (Мф 14:34; Мк 6:53), так и для указания на Галилейское озеро (Лк 5:1). Произношение Γεννησαρέτ является греческой формой еврейского названия גֶּנְזַרֵּת, которое в варианте Γεννησάρ встречается в 1 Мак 11:67 при описании места, где расположился лагерь Иоанафан Маккавей: Ἰωνάθαν καὶ ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ παρενέβαλον ἐπὶ τὸ ὕδωρ Γεννησάρ, «Ионафан и его лагерь расположились при воде Геннисара». Из текста 1 Мак следует, что Геннисаром уже во II в. до Р. Х. называли равнину рядом с одноименным озером [McClintock, Strong, 1891, 787]. Такую же гебраизированную форму Γεννησάρ использует в «Иудейской войне» Иосиф Флавий [McClintock, Strong, 1891, 787], называя так Галилейское озеро (*Иосиф Флавий*. Иудейская война. 3. 10. 1, 8: [Флавий, 1900, 308, 313–314; Флавий, 2008, 232, 237–238]) и подчеркивая, что «Геннисаретское озеро получило свое название от примыкающей к нему прибрежной полосы» (*Иосиф Флавий*. Иудейская война. 3. 10. 7: [Флавий, 1900, 312; Флавий, 2008, 237]), т. е. настаивая на первичности именовании равнины для данного названия. При описании Геннисаретской долины он приводит ее размеры: 30 стадий в длину и 20 стадий в ширину (*Иосиф Флавий*. Иудейская война. 3. 10. 8: [Флавий, 2008, 238])<sup>17</sup>, т. е. 5,55 x 3,7 км. В качестве отличительной особенности долины Флавий указывает на «могучий источник», называемый местными жителями Капернаумом

<sup>17</sup> В переводе Я. Л. Чертка указано 30 x 30 стадий [Флавий, 1900, 314], однако чтение 30 x 20 стадий является общераспространенным в современной научной литературе. См., напр.: [Edwards, 1996, 963].

(Иосиф Флавий. Иудейская война. 3. 10. 8: [Флавий, 1900, 313; Флавий, 2008, 238])<sup>18</sup>. В своей «Жизни» Иосиф рассказывает, как после падения с лошади во время битвы при Юлиаде он был доставлен εἰς κόμην Καιρναῶν (цит. по: [Raineу, Notley, 2006, 355]), т. е. «в селение Капернаум» (Иосиф Флавий. Жизнь. 403: [Флавий, 2006, 248]). Вероятно, селение находилось неподалеку от одноименного источника [Robinson, Smith, 1856, т. III, 348, note 5].

Из сказанного следует, что синоптические евангелисты и св. Иоанн Богослов говорят о пункте прибытия лодки как об одной и той же местности, только первые указывают на «землю Геннисаретскую» в целом, а апостол любви, желая большей конкретики, — на один из важнейших городов данной территории, Капернаум.

### 9. Археологическая идентификация Капернаума

Селение Капернаум довольно часто упоминается в Св. Писании Нового Завета. Господь Иисус Христос «приходит» и «поселяется» там, оставив Назарет (Мф 4:13), поэтому ев. Матфей называет Капернаум «собственным городом» Господа (Мф 9:1). Там произошло призвание ряда учеников (Петра и Андрея, Иакова и Иоанна — Мф 4:13–22; безымянных учеников — Мф 8:19–22), исцеление слуги сотника, тещи Петра, «бесноватых» и «всех» приведенных ко Христу «больных» (Мф 8:5–16; Лк 4:33–41 и др.). Господь неоднократно проповедовал в местной синагоге (Лк 4:31; Ин 6:59) и посещал дом св. ап. Петра (Лк 4:38).

Небиблейские свидетельства о Капернауме, относящиеся к I в. по Р. Х., принадлежат исключительно Иосифу Флавию и были изложены в предыдущем разделе.

Во время библейско-археологических исследований Палестины в XVIII–XIX в. было предложено два варианта идентификации Капернаума. О первом варианте как об общепринятом в XVIII в. упоминает ряд путешественников той эпохи [Robinson, Smith, 1856, т. II, 408], в том числе английский епископ Ричард Покок (Richard Pococke; 1704–1765)<sup>19</sup>. Речь идет об идентификации Капернаума с Телль Хумом (Tell Hum; другое название: Talhum; географические координаты: 32.881111° N, 35.575000° E [Tell Hum]). Данную идентификацию разделял и ряд исследователей в XIX в. [Robinson, Smith, 1856, т. II, 408; Robinson, Smith, 1856, т. III, 348].

Второй вариант предложил упомянутый ранее Э. Робинсон, который отождествил Капернаум с Телль Минье [Robinson, Smith, 1856, т. II, 408] (Tell Minyeh; другие названия: Khirbet Minyeh, Horbat Minnim, Khan Minyeh, Khirbet Khan Minya; географические координаты: 32.864722° N, 35.536111° E [Khirbet Minyeh]), находящимся юго-западнее по отношению к Телль Хуму (расстояние по прямой между ними — ок. 4 км<sup>20</sup>). В процессе полемики со сторонниками первой идентификации Э. Робинсон привел ряд серьезных аргументов в пользу своей точки зрения (давая, в том числе, интерпретацию свидетельств паломников и путешественников I тыс. по Р. Х.) [Robinson, Smith, 1856, т. III, 348–358], особенно обращая внимание на сообщении Иосифа Флавия о «могу-

<sup>18</sup> Иногда исследователи так интерпретируют сведения из «Иудейской войны» Иосифа Флавия 3.10.1 и 3.10.8, что приходят к выводу, будто бы Геннисаретская долина на юге граничила с Тивериадой, а ее северной точкой был Капернаум [Edwards, 1996, 963]. Однако это предположение противоречит обоим возможным археологическим идентификациям Капернаума: от Телль Минье (Tell Minyeh) до Тивериады вдоль побережья озера ок. 10 км, от ныне общепринятой идентификации Телль Хума (Tell Hum) до Тивериады — ок. 12 км (для измерения был использован инструмент «Линейка» сервиса Яндекс.Карты по заданным географическим координатам), что не соответствует указанию Иосифа Флавия на протяженность Геннисаретской долины в 5,55 км. Сведения этого древнего автора позволяют утверждать только то, что источник Капернаум и одноименное селение (о нем см. далее) были важнейшими достопримечательностями данной долины.

<sup>19</sup> Еп. Ричард называет данное место Telhouc и утверждает, что его идентификация с Капернаумом является «общепринятой» в той местности [Pococke, 1745, 72].

<sup>20</sup> Для определения расстояния был использован инструмент «Линейка» Яндекс.Карт.

чем источнике» рядом с Капернаумом: подобный источник (Айн Эт Тин; Ain Et Tin) имеется рядом с Телль Минье, но отсутствует поблизости от Телль Хума [Robinson, Smith, 1856, т. III, 350–351].

В результате археологических исследований появились весомые аргументы в пользу идентификации Телль Хума с Капернаумом. Часть участка, на котором находится Телль Хум, была куплена в 1894 г. францисканским орденом, и в 1905 г. начались регулярные археологические раскопки, продолжавшиеся до 1926 г. Были обнаружены и реконструированы остатки синагоги, а также частично раскопано октагональное строение к югу.

Работы возобновились в 1968 г., были изучены слои под синагогой и октагональным зданием. Была полностью раскопана синагога кон. IV в. по Р. Х. (с восточным двором, возведенным в V в.), построенная из известняка на базальтовом фундаменте некоего публичного здания начала I в. по Р. Х. [Loffreda, 1993, 294]. С учетом имевшей место древнеближневосточной практики строительства новых синагог на месте старых (как и новых церквей на месте прежних) можно утверждать, что базальтовый фундамент, вероятнее всего, остался от синагоги I в. по Р. Х. [Loffreda, 1993, 294].

Примерно в 30 м к югу от синагоги была обнаружена примечательная постройка с тремя уровнями: нижний — остатки частных домов I в. по Р. Х., средний — церковь IV в., и верхний — октагональная церковь V в. по Р. Х. [Loffreda, 1993, 295]. Наличие церквей позволило предположить, что они были построены на особом месте, каковым для христианской традиции является дом св. ап. Петра. Христианские паломники оставили огромное количество надписей на строении IV в. на греческом, арамейском, сирийском и латинском языках. Вероятно, именно об этой церкви писала паломница Эгерия в кон. IV в. (запись сохранилась у Петра Диакона; ок. 1107–1110): «в Капернауме же из дома первоверховника апостолов [т.е. св. Петра. — *прот. Д. Ю.*] сделана церковь; тут стены стоят и поныне, как были» (*Петр Диакон*. Книга о святых местах. 194: [Петр Диакон, 1889, 194]).

Был найден римский мильный столб с надписью «Имп[[ератор]] Ц[ез]арь, сын божественного [Трая]на, [[завоеватель]] пар[[фян]], [в]ну[[к]] [божественного Нервы], Тра[ян] [А]дриан Авг[[уст]]» [Loffreda, 1993, 292]. Поскольку Капернаум находился на главной дороге Геннисаретской долины [Robinson, Smith, 1856, т. III, 349–350], данная находка стала важным аргументом в пользу отождествления Телль Хума с Капернаумом.

В 1978 г. производились раскопки в жилом квартале, на участке, принадлежащем Греческой Православной Церкви [Loffreda, 1993, 292].

Мильный столб, синагога и развалины церквей стали решающими аргументами для идентификации Капернаума как Телль Хума, которая принимается всеми современными исследователями.

## 10. Траектория движения лодки

Принимая указанные археологические идентификации (Эль Арадж — Вифсаида и Телль Хум — Капернаум), можно составить представление о траектории движения лодки: лодка плыла с северо-восточного на северо-западное побережье Галилейского озера.

Евангелист Марк указывает на то, что лодка была «посреди моря» (Мк 6:47), когда Господь «увидел» Своих учеников, «бедствующих в плавании»<sup>21</sup> (Мк 6:48 СП). В данном случае под «серединой» озера логично понимать не некий условный геометрический центр (который будет находиться на расстоянии около 10 км по прямой от Эль Араджа<sup>22</sup>), а примерно равное расстояние как от северо-восточного, так и от северо-западного берега озера. Получается, что в силу поднявшегося на озере волнения (Мф 14:24;

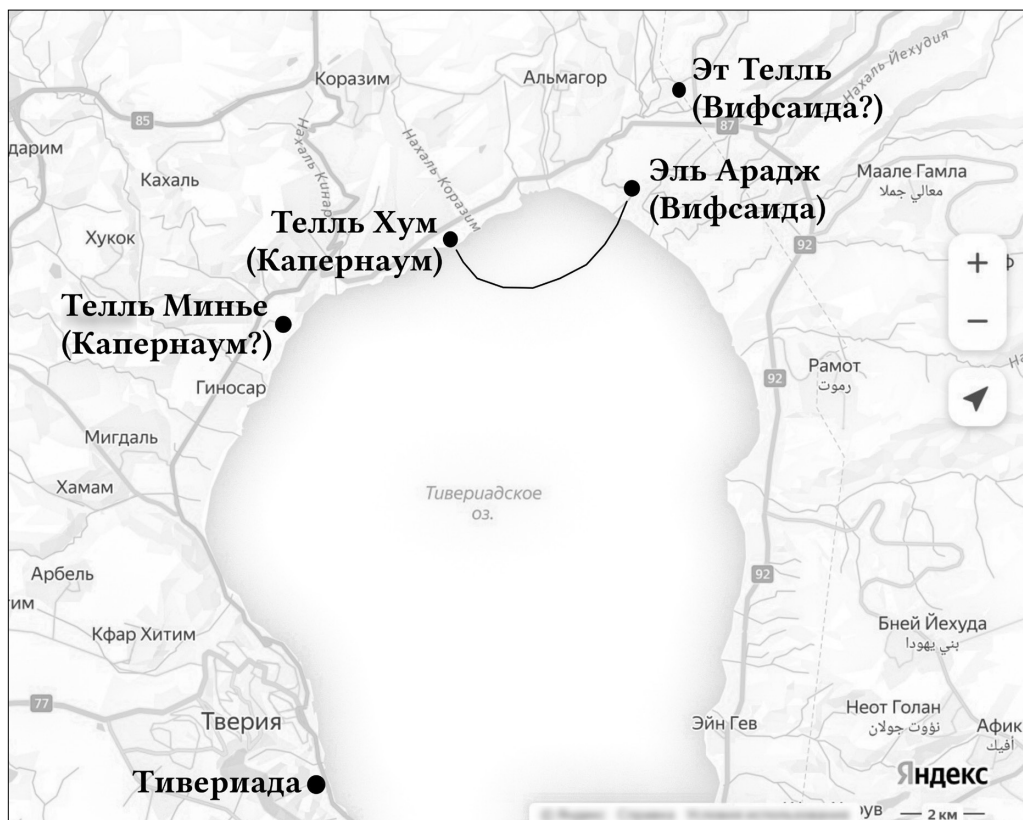
<sup>21</sup> βασιανζομένων ἐν τῷ ἐλαύνειν — букв. «мучающихся в управлении лодкой».

<sup>22</sup> Для определения расстояния был использован инструмент «Линейка» Яндекс.Карт.

Мк 6:48; Ин 6:18) лодка плыла из Вифсаиды в Капернаум не вдоль берега (что могло представлять неудобство и даже опасность, так как ее могло выбросить на берег), а по дуге<sup>23</sup>: она отплыла из Вифсаиды на юго-запад, достигла точки, в которой противоположные побережья были равноудаленными (оказалась «посредине моря») и затем в какой-то момент повернула на северо-запад в сторону Капернаума.

Поскольку второй евангелист указывает далее конкретный час, в который Христос приблизился к судну («около же четвертой стражи ночи»; Мк 6:48 СП), можно сделать вывод, что с того момента, когда лодка оказалась «посреди моря», до того, как ученики увидели идущего к ним Господа, прошло некоторое время, за которое судно приблизилось к берегу в районе Капернаума.

Евангелист Иоанн рассматривает другую позицию лодки — когда Христос уже приблизился к ней, неподалеку от берега рядом с Капернаумом («они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли»; Ин 6:21 СП). В таком случае лодка прошла от 4,6 до 5,6 км по дуге из Вифсаиды и прибыла в Капернаум (см. илл. 1)<sup>24</sup>.



Илл. 1. Возможные варианты идентификации Вифсаиды и Капернаума с указанием маршрута движения лодки

<sup>23</sup> Умозрительная «дуга» является всего лишь аппроксимацией значительно более сложного маршрута, по которому в реальности могла идти лодка.

<sup>24</sup> Иллюстрация получена с помощью инструментов поиска точки по географическим координатам и «Линейка» Яндекс.Карт. Указанный на иллюстрации путь движения лодки составляет около 5 км и является средним из диапазона расстояний, обозначенного ап. Иоанном Богословом (Ин 6:19). Если в реальности лодка прошла чуть меньшее расстояние, кривизна дуги будет меньше, если большее — то больше.



## Заключение

Произведенный структурный анализ текстов Евангелий о хождении Господа Иисуса Христа по водам позволяет предположить, что у синоптиков (Мф 14:22–34; Мк 6:45–53 с учетом Лк 9:10, 20) и у ев. Иоанна (Ин 6:15–24) описана одна и та же история. Принимая в качестве предпочтительных переводы сложных для понимания фраз εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδᾶν (Мк 6:45) как «по отношению к Вифсаиде» и τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριᾶδος (Ин 6:1) как «моря Галилейского, Тивериадского», можно сделать вывод, что и синоптики, и ап. Иоанн Богослов указывают Вифсаиду (Лк 9:10) в качестве пункта отправления лодки. Также между утверждениями первых двух евангелистов о прибытии лодки в «землю Геннисаретскую» (Мф 14:34; Мк 6:53) и апостола любви — о прибытии в Капернаум (Ин 6:24) нет противоречия, поскольку Капернаум исторически являлся одним из важнейших пунктов земли Геннисаретской.

Рассмотрение археологических идентификаций упомянутых в Евангелиях поселений (с учетом раскопок последнего десятилетия) позволяет считать наиболее вероятными вариантами: Эль Арадж идентифицировать как Вифсаиду и Телль Хум — как Капернаум. В таком случае на основании указаний евангелистов о частично (Мк 6:47) и почти полностью пройденном пути лодки («около 25 или 30 стадий»; Ин 6:19) можно сделать вывод, что судно двигалось из Вифсаиды в Капернаум по дуге. В целом историко-археологические детали события хождения Господа Иисуса Христа по водам у синоптических евангелистов и у ап. Иоанна Богослова хорошо согласуются между собой.

## Источники и литература

### 1. Источники

#### 1.1. Издания Св. Писания на языке оригинала

1. Nestle-Aland (2012) — *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece* / Eds. B. Aland, K. Aland and others. 28<sup>th</sup> rev. ed. Stuttgart, 2012. 94\*, 890 p., 4 maps.
2. Robinson, Pierpont (2018) — *Robinson M. A., Pierpont W. G. The New Testament In the Original Greek: Byzantine Textform*. 2018. x, 630 p.

#### 1.2. Издания переводов Св. Писания

1. Геннадиевская Библия (1992) — Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. М., 1992. Т. 7. 400 с., илл.
2. Синодальный перевод (1892) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском [синодальном] переводе. СПб., 1892. 1548 с.
3. Перевод Кулаковых (2015) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. и М. М. Кулаковых. М.: Ин-т перевода Библии при Заокской духовной академии, 2015. 1856 с., илл.
4. Елизаветинская Библия (1993) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. М., 1993. 1660 с.
5. Перевод РБО (2017) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Учеб. издание. М.: Российское библейское общество, 2017. 2640 с., илл.
6. Острожская Библия (1581) — Библия, сиречь Книгы Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острожская типография, 1581. 1256 с.
7. Остромирово Евангелие (1845) — *Востоков А. X. Остромирово Евангелие 1056–57 г.* СПб., 1845. VIII с., 294 л., 320 с., илл.

8. Остромирово Евангелие (1853) — Ганка В. Святое Евангелие по Остромирову сѣннскоу. Прага, 1853. XII, 204 с.
9. Мариинское Четвероевангелие (1883) — Ягич И. В. Мариинское Четвероевангелие. СПб., 1883. XXX, 607 с.

### 1.3. Произведения древних и средневековых авторов

1. Блж. Августин (2000) — *Августин Иппонский, блж.* О согласии евангелистов // *Августин Иппонский, блж.* Творения. Т. 2: Теологические трактаты. 2-е изд. СПб.; Киев, 2000. С. 74–315.
2. Евсевий (1894) — *Евсевий Памфил.* О названиях местностей, встречающихся в Св. Писании. *Иероним Стридонский, блж.* О положении и названии местностей еврейских / Пер. и комм. И. В. Помяловского // Православный палестинский сборник. Вып. 37. СПб., 1894. III, 547 с.
3. Иоанн Златоуст (1902) — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 5–604.
4. Флавий (2006) — *Иосиф Флавий.* Жизнь / Пер. Д. Е. Афиногорова, вступит. ст. и комм. Л. В. Семенченко // Вестник древней истории. 2006. № 4. С. 216–251.
5. Флавий (2008) — *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Пер. М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2008. 524 с.
6. Флавий (1900) — *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Пер. Я. Л. Чертка. СПб., 1900. XIV, 529, VIII, VIII с.
7. Флавий (1999) — *Иосиф Флавий.* Иудейские древности / Пер. Г. Генкель. М.; Ростов н/Д., 1999. Т. 2. 640 с.
8. Павсаний (1996) — *Павсаний.* Описание Эллады. Т. 2. Кн. V–X / Пер. С. П. Кондратьева. СПб., 1996. 538 с., илл.
9. Петр Диакон (1889) — *Петр Диакон.* Книга о святых местах / Пер. И. В. Помяловского // Православный палестинский сборник. 1889. [Вып. 20.] Т. VII. Вып. 2. С. 173–204.
10. Solinus (1895) — *Solinus G. I.* Collectanea Rerum Memorabilium. Berlin, 1895. CV, 276 p.
11. Willibald (1848) — *The Travels of Willibald.* A. D. 721–727 // *Early Travels in Palestine.* London, 1848. P. 13–22.

## 2. Литература

1. Бухарев (1915) — *Бухарев И. Н., прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2-е изд. М., 1915. 277, 8, III с.
2. Властов (1887) — *Властов Г. К.* Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. СПб., 1887. Т. 1. 463 с.
3. Дворецкий (1958) — *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. 1043 с.; Т. 2. М., 1958. 864 с. [сквозная нумерация 1044–1904 с.].
4. Ианнуарий Ивлиев (2021) — *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. М., 2021. xvi, 285 с.
5. Иларион Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. М., 2017. 624 с., илл.
6. Михаил Лузин: *Лк* (1871) — *Михаил (Лузин), еп.* Евангелие от Луки // *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 2. М., 1871. С. 205–615.
7. Михаил Лузин: *Мк* (1871) — *Михаил (Лузин), еп.* Евангелие от Марка // *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 2. М., 1871. С. 1–204.
8. Михаил Лузин (1887) — *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3: Евангелие от Иоанна. М., 1887. II, 586 с.
9. Некрасов (1886) — *Некрасов А. А.* Примечания к Евангелию от Иоанна // Православный собеседник. 1886. Т. I. С. 91–101.
10. Розанов: *Ин* (1912) — *Розанов Н. П.* Евангелие от Иоанна // Толковая Библия А. П. Лопухина и преемников. СПб., 1912. Т. 9. С. 284–505.

11. Розанов: *Мк* (1912) — *Розанов Н. П.* Евангелие от Марка // Толковая Библия А. П. Лопухина и преемников. СПб., 1912. Т. 9. С. 17–98.
12. Филарет Дроздов (1893) — *Филарет (Дроздов), свят.* Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. XI, 239 с.
13. Al Araj — Modern Locations of Places in the Bible: Al Araj // Сайт «Bible Geocoding». URL: <https://www.openbible.info/geo/modern/m00b3ac/al-araj> (дата обращения: 15.09.2024).
14. Arav (2008) — *Arav R.* Bethsaida (et-Tell) // *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Vol. 5. Jerusalem; Washington, DC, 2008. P. 1611–1616.
15. Arav & oth. (2000) — *Arav R., Freund R. A., Shroder Jr. J. F.* Bethsaida Rediscovered // *Biblical Archaeology Review*. 2000. Vol. 26. No. 1 (January/February). P. 45–56.
16. At Tell — Modern Locations of Places in the Bible: At Tell // Сайт «Bible Geocoding». URL: <https://www.openbible.info/geo/modern/m1ec77e/at-tell> (дата обращения: 15.09.2024).
17. Edwards (1996) — *Edwards D. R.* Gennesaret (Place) // *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1996. Vol. 2. P. 963.
18. El Araj — El Araj Excavation Project. URL: <https://www.elarajexcavations.com> (дата обращения: 15.09.2024).
19. Friberg et al. (2000) — *Friberg T., Friberg B., Miller N. F.* Analytical Lexicon of the Greek New Testament. Vol. 4 // *Baker's Greek New Testament Library*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000. 439 p.
20. Gould (1922) — *Gould E. P.* A Critical and Exegetical Commentary On the Gospel According to St. Mark. New York, 1922. 317 p.
21. Guelich (2002) — *Guelich R. A.* Mark 1–8:26 // *Word Biblical Commentary*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. Vol. 34A. 436 p.
22. Hagner (2002) — *Hagner D. A.* Matthew 14–28 // *Word Biblical Commentary*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. Vol. 33B. 889 p.
23. Hendriksen (2001) — *Hendriksen W.* Exposition of the Gospel According to John. Vol. 1 // *New Testament Commentary*. Grand Rapids: Baker Book House, 2001. 250 p.
24. Khirbet Karraza — Modern Locations of Places in the Bible: Khirbet Karraza // Сайт «Bible Geocoding». URL: <https://www.openbible.info/geo/modern/m4e5f05/khirbet-karraza> (дата обращения: 15.09.2024).
25. Khirbet Minyeh — Modern Locations of Places in the Bible: Khirbet Minyeh // Сайт «Bible Geocoding». URL: <https://www.openbible.info/geo/modern/m51f0e2/khirbet-minyeh> (дата обращения: 10.09.2024).
26. Loffreda (1993) — *Loffreda S.* Capernaum. Identification — Yjuse of Saint Peter // *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Jerusalem, 1993. Vol. 1. P. 291–295.
27. Mezger (1971) — *Mezger B. M.* A Textual Commentary On the Greek New Testament. London; New York: United Bible Societies, 1971. xxxi, 775 p.
28. M'Clintock, Strong (1891) — *M'Clintock J., Strong J.* Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature. New York, 1891. Vol. III. 1042 p.
29. Notley (2023) — *Notley R. S.* The House of Peter: Capernaum or Bethsaida? // *Biblical Archaeology Review*. 2023. Vol. 49. No. 4. P. 40–47.
30. Pococke (1745) — *Pococke R.* A Description of the East and Some other Contries. Vol. II. Part I: Observation on Palaestine or the Holy Land, Syria, Mesopotamia, Cyprus and Candia. London, 1745. xi, 268 p., ill.
31. Rainey, Notley (2006) — *Rainey A. F., Notley R. S.* The Sacred Bridge. Jerusalem: Carta, 2006. 448 p., ill.
32. Robinson, Smith (1856) — *Robinson E., Smith E.* Biblical Researches in Palestine, and in the Adjacent Regions. Vol. II. London, 1856. xiv, 597 p.; Vol. III. London, 1856.
33. Schumacher (1886) — *Schumacher G.* Across the Jordan. New York, 1886. xvi, 342 p.
34. Schumacher (1888) — *Schumacher G.* The Jaulân: Surveyed for the German Society for the Exploration of the Holy Land. London, 1888. 304 p.
35. Swete (1898) — *Swete H. B.* The Gospel According to St. Mark. The Greek Text With Introduction, Notes and Indices. London, 1898. 412 p.

36. Tell Hum – Modern Locations of Places in the Bible: Tell Hum // Сайт «Bible Geocoding». URL: <https://www.openbible.info/geo/modern/m66efd0/tell-hum> (дата обращения: 10.09.2024).
37. Windle (2020) – *Windle B. Where is Biblical Bethsaida?* // *Bible and Spade*. 2020. Vol. 33. No. 1. P. 16–23.
38. Wohlenberg (1910) – *Wohlenberg G. Das Evangelium des Markus*. Leipzig, 1910. 402 s.

### Условные обозначения

1. текст 1 {элемент 1 | элемент 2 | ... | элемент N} текст 2 – возможные варианты текста, где между «текст 1» и «текст 2» следует выбрать только один из вариантов «элемент 1», ..., «элемент N»;
2. текст 1 {элемент} текст 2 – возможные варианты текста, при которых между «текст 1» и «текст 2» может как присутствовать, так и отсутствовать «элемент»;
3. [элемент] – «элемент» в квадратных скобках является реконструкцией текста;
4. [[элемент]] – «элемент» в двойных квадратных скобках является дополнением текста, произведенным исследователями для ясности понимания.

### Сокращения

1. СП – синодальный перевод
2. NA – древнегреческий текст Св. Писания Нового Завета, принятый в качестве основного в издании: *Nestle-Anand. Novum Testamentum Graece* / Eds. B. Aland, K. Aland and others. 28<sup>th</sup> rev. ed. Stuttgart, 2012. 94\*, 890 p., 4 maps
3. Byz – древнегреческий текст Св. Писания Нового Завета, принятый в качестве основного в издании: *Robinson M. A., Pierpont W. G. The New Testament In the Original Greek: Byzantine Textform*. 2018. x, 630 p.

*Диакон Анатолий Гольдман*

## **Влияние богословского феномена гноми (γνώμη) на принятие решений при переводе или редактировании текста перевода Священного Писания на китайский язык**

УДК 81'25:27-23-234=581  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_69  
EDN FOPPCZ



*Аннотация:* Статья посвящена феномену гноми (γνώμη) и его проявлению в процессе перевода или редактирования текстов, переводимых на китайский язык. Феномен гноми тесно связан с проблемой субъективности принимаемых переводческих решений и вносимых редакторских исправлений. Данный вопрос весьма серьезен, поскольку переводческое решение не может считаться оправданным, если не достигнута определенная степень объективности и беспристрастности. Рассмотрение вопроса с богословских позиций позволяет открыть еще один аспект, который помогает более полно раскрыть данную проблему и вывести на сознательный уровень наличие гноми как у переводчика, так и у редактора, а также читателя. В противном случае итоговый текст перевода может не достигнуть изначально поставленных целей. Осознанный же учет влияния гноми, предположительно, позволит повысить успешную рецепцию текста целевой аудиторией, что крайне важно при создании нового православного перевода Священного Писания на китайский язык.

*Ключевые слова:* феномен гноми (γνώμη), Священное Писание, китайский язык, субъективность и объективность, перевод, редактирование, целевая аудитория.

*Об авторе:* **Диакон Анатолий Прокопьевич Гольдман**

Магистр теологии, аспирант Сретенской духовной академии, старший преподаватель Российского православного университета.

E-mail: goldmanru@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7079-5554>

*Для цитирования:* Гольдман А., диак. Влияние богословского феномена гноми (γνώμη) на принятие решений при переводе или редактировании текста перевода Священного Писания на китайский язык // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 69–77.

Статья поступила в редакцию 26.02.2024; одобрена после рецензирования 24.03.2024; принята к публикации 17.05.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Deacon Anatoliy Goldman*

**Influence of the γνώμη Theological Phenomenon  
on Decision-Making when Translating the Holy Scriptures  
into the Chinese Language or Editing its  
Chinese Translation**

UDK 81'25:27-23-234=581

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_69

EDN FOPPCZ



*Abstract:* The article discusses the “gnomi” (γνώμη) phenomenon and its effect when translating texts into the Chinese language or editing those translated into Chinese. This phenomenon is closely connected to the issue of subjectivity of translation decisions and editorial revisions being made. This issue is rather serious as the translation decision cannot be justified without achieving a certain level of objectivity and impartiality. Putting this issue in the theological perspective makes it possible to explore one more aspect of this issue, which helps reveal this problem more fully and bring the gnomi of the translator, editor, and reader to a conscious level. Without this, the final translation of the text may fail to meet the original goals. Taking this factor into account consciously is supposed to increase the successful reception of a translated text by the target audience, which is really crucial when making a new Orthodox translation of the Holy Scripture into the Chinese language.

*Keywords:* phenomenon of “gnomi” (γνώμη), Holy Scripture, Chinese language, subjectivity and objectivity, translation, editing, target audience.

*About the author:* **Deacon Anatoliy Prokopievich Goldman**

Master of Theology, Postgraduate Student of the Sretenskaya Theological Academy; Senior Lecturer at the Russian Orthodox University.

E-mail: goldmanru@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7079-5554>

*For citation:* Goldman A., deacon. Influence of the γνώμη Theological Phenomenon on Decision-Making when Translating the Holy Scriptures into the Chinese Language or Editing its Chinese Translation. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 69–77.

The article was submitted 26.02.2024; approved after reviewing 24.03.2024; accepted for publication 17.05.2024.

## Введение

Перевод — это «сложный и многогранный вид человеческой деятельности» [Комиссаров, 2017, 58]. При выполнении перевода или его редактировании специалист неизбежно встает перед проблемой качества перевода. Понятие качества перевода можно интерпретировать как результат критического анализа переводного текста. Если же речь идет о художественном переводе, объективно определить его качество довольно сложно, так как художественный перевод — это комплексное многофакторное явление. И в данном контексте уже сам процесс вынесения оценки представляет отдельный интерес для изучения и его следует рассматривать как процесс принятия решения (см.: [Княжева, 2018, 3]).

Перевод Священного Писания — это не просто передача некоего древнего текста, но и продолжение многовековой религиозной традиции (см.: [Десницкий, 2015, 9]). Библейский перевод также относится к области художественных переводов, а качество выполненного перевода может напрямую влиять на его рецепцию верующими, что может играть достаточно важную роль в миссионерской деятельности. В настоящее время в Русской Православной Церкви идет активная работа, призванная подготовить почву для выполнения современного православного перевода Священного Писания на китайский язык.

На данный момент в Китае параллельно существует несколько вариантов перевода Священного Писания, выполненных как православными авторами, так и представителями иных христианских конфессий и деноминаций. За каждым переводом стоит различное целеполагание и методология, что оказывает сильное влияние на итоговый результат (см. подр.: [Гольдман, 2021, 5]). Сохранившиеся же православные переводы, выполненные еще во времена Русской духовной миссии в кон. XIX — нач. XX в., сейчас доступны только специалистам и почти не используются в церковной практике. Более того, язык этих переводов во многом архаичен и непонятен современным китайцам, то есть его рецепция не происходит (см.: [Гольдман, 2021, 5]).

На этапе предпереводческого анализа необходимо продумать стратегию будущего перевода, определить критерии, по которым он будет выполняться. А для этого требуется всесторонне изучить сам переводческий процесс и, в частности, принятие переводческих и редакторских решений.

Данный вопрос рассмотрен в ряде научных работ, из которых надо отдельно отметить монографию Е. А. Княжевой «Оценка качества перевода: история, теория, практика» [Княжева, 2018], а также работы В. Н. Комиссарова [Комиссаров, 2017], Н. К. Гарбовского [Гарбовский, 2004], В. Б. Кашкина [Кашкин, 2010], А. В. Павловой [Павлова, 2012] и др., но ни в одной из них процесс принятия переводческих решений не анализировался в богословской плоскости. В то же время богословский взгляд на данную проблему позволяет вскрыть более глубинные слои явления, что позволит точнее проанализировать процесс принятия оценочных решений и, возможно, точнее прогнозировать итоговый результат переводческой деятельности.

## Проблема выбора и принятие решения (для перевода и редактуры)

Современный человек в силу грехопадения неизбежно ограничен в ведении и познании мира [Леонов, 2010б]. Первозданный человек до грехопадения обладал полной свободой и мог беспрепятственно реализовать замысел Божий, и при этом его действия полностью соответствовали его желаниям: «Подобно Богу и Адам, будучи свободным существом, до грехопадения не был отягощен проблемой выбора. Он знал Бога, ведал Истину. Его свобода проявлялась в том, что он беспрепятственно творил благо и осуществлял Божественный замысел» [Леонов, 2010б, 146].

Потеряв после грехопадения изначальную связь с Богом, человек утратил и дарованную Богом способность в полноте познавать мир. После этого выбор стал для человека проблемой, он начал колебаться перед принятием решений между вариантами

действий, то есть появившаяся греховность нанесла ущерб его свободе. Как говорил св. Силуан Афонский, «Без Бога не может быть свободы, потому что враги колеблют душу плохими помыслами» (Софроний Сахаров, 2007, 143).

Многочисленные способы рационализации субъективных процессов, снижение роли факторов, влияющих на субъективности принятия решений, которые можно видеть как в науке, производстве, образовательной сфере, так и в повседневной жизни, свидетельствуют о внутренней потребности человека в беспристрастности при принятии решений. Человек внутренне чувствует, что его временами проявляющаяся излишняя эмоциональность, пристрастность, необъективность не являются его изначальным состоянием (см.: [Леонов, 2010б, 110]).

В то же время все эти попытки при своей ограниченной эффективности не могут кардинально решить проблему пристрастности человека при принятии решений, так как не рассматривают первопричину существующей проблемы. В мире после грехопадения существующая неизбежность в сомнениях, колебаниях при альтернативах выбора может быть названа гноми (γνώμη), согласно прп. Максиму Исповеднику (см.: (Максим Исповедник, 2014, 305)).

Гноми — чрезвычайно сложное понятие. Слово имеет 11 значений [Дворецкий, 1958, 327–328]. Иногда данное понятие вообще оставляется без перевода: *гноми, гномический выбор* (см.: [Малков, 2017]). Конкретное значение сильно зависит от контекста, но чаще его переводят как «склонность», «намерение» или «стремление». К примеру, прп. Максим характеризует это понятие следующим образом: «Намерение (гноми)... есть присущее [нам] стремление к тому, что в нашей власти, из которого исходит преднамеренный выбор» (Максим Исповедник, 2014, 305). По определению прп. Иоанна Дамаскина, гноми — это избрание душою направления и решимость следовать ему (Иоанн Дамаскин, 2019, 200). Святитель Иоанн Златоуст «различает способность желанья, которую мы имеем в себе, и факт желанья, который нам принадлежит и исходит из нашего решения (гноми)» [Пирогов, 2014, 12]. Священник Олег Пирогов определяет гноми как решение, основанное на мотивах, ясно понятных уму (см.: [Пирогов, 2014, 15]). Согласно прот. Вадиму Леонову, «гноми — это предвзятость, искаженность, субъективность человеческого сознания, на основе чего человек осуществляет свой личный выбор» [Леонов, 2023, 156].

Но, исходя из контекста употребления, наиболее удобным для использования представляется понимание гноми как пристрастности.

Преподобный Иоанн Дамаскин в своем труде «Точное изложение православной веры» кратко изложил основные этапы волевого акта из Послания прп. Максима Исповедника, к которым можно отнести следующие: желание, исследование, совещание, стремление или пристрастность (γνώμη), решение, выбор, возбуждение, пользование и успокоение (см.: (Иоанн Дамаскин, 2003, 78)).

Итак, этап гноми предвдваряет принятие решения, следовательно, в падшем состоянии человеческой природы гноми всегда присутствует при принятии любого решения. Это также справедливо в отношении процесса принятия редакторских и переводческих решений.

## Вынесение оценки качества перевода текста

Произведение оценки происходит на основе сравнения как специфического мыслительного акта (см.: [Батурин, 2000, 31]). Сравнение можно отнести к одному из базовых познавательных актов, который и позволяет выносить оценку и принимать решение. Но для этого необходимо определить у субъекта сравнения главный признак или основание для осуществления сравнения.

Если здесь обратиться к переводоведению, одним из методов оценки качества переводов стал метод попарного сравнения (см.: [Княжева, Пирко, 2013, 148]).

В то же время способы вынесения оценки различаются. В целом можно выделить когнитивный и аффективный способы (см.: [Батурин, 2000, 27]). Когнитивный способ



оценивания связан с опытным познанием человеком мира, его рефлексией и, по сути, мало отличается от научного познания, не считая меньшей строгости, четкости и последовательности рассуждений и выводов.

Аффективные оценки базируются на эмоциональном восприятии мира и имеют большую простоту по сравнению с рефлексивным познанием. При аффективном способе отражения отношений упорядочивание объектов потребности происходит по признаку предпочтения одного другому (см.: [Батурин, 2000, 39]), то есть такие оценки более подвержены влияниям гноми. Нередко именно такого рода эмоциональные оценки переводных текстов встречаются у представителей непрофессиональной среды получателей переводов (см. подр.: [Княжева, Зюзина, 2011]).

Ограниченность в познании приводит к невозможности быть полностью уверенным в верности совершаемого выбора в ходе сравнения, к невозможности достичь беспристрастности при принятии решений и при вынесении оценки.

Но она не может считаться сколь-либо значимой без достижения определенной степени объективности и беспристрастности. Это привело к разработке различных методик повышения уровня объективности при оценке качества. Так, в области процесса оценивания перевода к попыткам снизить субъективность оценки можно отнести использование экспертного метода и коллегиального вынесения оценки, при котором полученные результаты опроса экспертов обрабатываются с помощью математических методов, что позволяет получить более объективную, согласованную оценку (см. об этом: [Княжева, 2018, 113–116]).

В данном контексте ярким примером коллегиального перевода может служить известное восходящее к Филону Александрийскому упоминание Иосифом Флавием о том, как проходил перевод семидесяти толковников (см.: [Вевюрко, 2013, 61]). Отставив в сторону существование разных версий описания этого события, следует сосредоточиться на самом факте упоминания использования экспертного метода для перевода Пятикнижия. Это можно рассматривать в контексте настоящего исследования как попытку еврейской общины в рассеянии преодолеть разность влияния гноми (иными словами, склонности или предпочтений) при переводе Ветхого Завета Священного Писания. Согласно изложению Филона Александрийского, на определенном этапе было проведено сличение осуществленных переводов, и их явившееся тождество стало подтверждением богодухновенности всего перевода и знаком прямого участия Бога в процессе перевода (см. подр.: [Вевюрко, 2013, 61–62]).

Здесь можно сделать предположение: для древних бытописателей преодоление пристрастности, выразившееся в тождестве сделанных разными лицами переводов, говорило об успешном преодолении человеческой греховной ограниченности и субъективности, близости полученного перевода к Истине. И тем самым свидетельствовало о высоком достоинстве результата трудов.

Но даже при использовании коллегиальных экспертных методов оценки качества перевода субъективность может быть введена в некие рамки, но не может быть полностью преодолена. Трудность с исследованием процесса оценивания заключается в том, что неотъемлемым атрибутом оценок является их изменчивость (см. об этом: [Батурин, 2000, 4–17]). Оценки трансформируются под влиянием многих факторов, которые можно разделить на внутренние (психические явления субъекта) и внешние, влияющие на субъекта извне, на естественные (изменение оценки по мере изменения предмета) и неестественные (см.: [Батурин, 2008]).

В этом плане показательно изменение отношения к переводу Священного Писания, выполненного митр. Иннокентием (Фигуровским) (Новый Завет, 1910). В нач. XX в., на момент редактирования и составления, он, по всей вероятности, оценивался как приемлемый и вполне понятный, а в настоящее время воспринимается православными китайцами как архаичный и трудный (см.: [Гольдман, 2021, 5]).

Таким образом, среди средств, способных ограничить влияние существующей пристрастности, то есть гноми, на текст, выделяются следующие:

- экспертные методы оценки качества перевода;
- формулирование коллегиальной оценки;
- коллегиальный перевод;
- сличение осуществленных переводов;
- вынесение влияния пристрастий, или гноми, переводчика на осознанный уровень;
- избрание переводчиков из среды общины.

Однако кроме инструментов внешнего характера есть и внутренние, аскетические инструменты ограничения действия гноми, такие как борьба с грехом, стремление исполнять новозаветные заповеди, богообщение. Перевод священных текстов, при создании которых непосредственное влияние оказывает Святой Дух, требует от переводчика или редактора как соавтора не меньших чистоты жизни, соответствия новозаветным требованиям и, следовательно, причастности Божественному, нежели чем от автора оригинального текста. На практике это предполагает для редакторов или переводчиков трезвенную жизнь, пост, молитву, испрашивание помощи Божией как перед началом работы, так и на протяжении ее до самого завершения.

### **Учет феномена гноми (γνώμη) при переводе и редактировании текстов**

Переводчик Священного Писания постоянно сталкивается с проблемой выбора, он вынужден определять для себя, какие из черт оригинального текста он безусловно не проигнорирует, что можно проигнорировать ради сохранения главного, так как полностью сберечь все свойства исходной версии, к сожалению, невозможно (см. об этом: [Десницкий, 2015, 202–204]). И если не вынести влияние пристрастий, или гноми, переводчика на осознанный уровень, его конечный продукт может оказаться далеким от изначально поставленных целей.

Примером служит достаточно вольный перевод Нового Завета китайской исследовательницы Ван Гули, опубликованный издательством «Известия» в 2002 г. (Библия, 2002), который ввиду его слабой рецепции не получил сколько-нибудь широкого распространения.

Говоря о переводе Септуагинты, будет уместно упомянуть еще об одном способе, к которому прибегли древние мудрецы, согласно описаниям их современников, позволившем повысить рецепцию текста в целевой среде. Он заключается в избрании переводчиков из среды самой иудейской общины «по шести самых опытных в законах старцев из каждого колена» (Иосиф Флавий, 2004, 648), и далее по тексту указывается прямая взаимосвязь между избранным способом и ожидаемым результатом перевода в отношении его верности и полноты содержания. Этот способ не только предоставляет высокий кредит доверия переводчикам, но и, предположительно, снижает разницу влияний гноми на переводчика и целевую аудиторию.

А значит, можно сделать предположение: при любом переводе и его последующем редактировании следует учитывать существующую гноми и степень ее влияния среди целевой аудитории.

Как частный пример пристрастности можно взять процесс принятия переводческих или редакторских решений при редактировании уже существующих переводов.

Для иллюстрации того, как происходит влияние гноми на редакторские и переводческие решения, можно воспользоваться переводом Нового Завета, выполненным Русской духовной миссией в Пекине. Топоним *Egypt* в переводе митр. Иннокентия (Фигуровского) (Новый Завет, 1910) переведен как 耶吉撒特 [Е-цзи-пе-тэ], то есть использован переводческий прием транскрипции русского топонима *Egypt* — прямого фонетического перенесения из языка перевода средствами целевого языка. В данный момент общественно признанный на государственном уровне перевод приведенного географического названия сильно отличается от этого и звучит как 埃及 [Ай-цзи]. Такой же вариант содержится и в наиболее распространенных в настоящее время

на территории Китая протестантском переводе Хэхэбэнь (Библия, 2016) и католическом переводе с латинского Сыгаобэнь (Библия, 2009).

Иными словами, даже редактирование лишь имен собственных и приведение их к общепринятым нормам современного китайского языка позволит повысить рецепцию текста перевода, выполненного митр. Иннокентием.

Еще один пример того, с каким выбором может столкнуться переводчик или редактор, — это дилемма между передачей средствами китайского языка звучания исходного имени и смысловым переводом данного имени на китайский язык.

Так, слово *суббота* в переводе митр. Иннокентия (Фигуровского) передано как 稣博特 [Су-бо-тэ] (Новый Завет, 1910), то есть это транскрипция исходного названия на китайский язык. В католическом (Библия, 2009) и протестантском (Библия, 2016) переводах указанное название переведено по смыслу как 安息日 [Ань-си-жи], или «день покоя».

Выбор также может заключаться в том, чтобы учитывать или игнорировать традиционную ритмику китайского языка. Так, традиционно, китайское имя состоит из двух-трех иероглифов. Предположительно, в основе этой традиции лежат глубокие психолингвистические механизмы оптимизации и эффективности речи. Составление имени из четырех и более иероглифов приводит на практике к итоговому сокращению имени до двух иероглифов. Но митр. Иннокентий (Фигуровский) сознательно не следует данному критерию и переводит имя *Христос* как 合喇斯托斯 [Хэ-ли-сы-то-сы] (Новый Завет, 1910), предпочитая оставаться ближе к тексту оригинала. При этом в католическом переводе именование Христа с течением времени сократилось от четырех иероглифов 基利斯督 [Цзи-ли-сы-ду] до двух иероглифов 基督 [Цзи-ду] (Библия, 2009; Библия, 2016). И именно под таким именем Христос сейчас известен в Китае как среди католиков, так и среди протестантов.

## Выводы

Важно подчеркнуть, что переводчик, столкнувшись с необходимостью выбора между общепринятым, устоявшимся переводом и древним, историческим, должен, предварительно исследовав каждую из версий, по некотором размышлении принять верное редакторское решение и избрать один из этих вариантов, отвергнув иной или иные. Если у редактора в момент выбора есть или приязнь к одному из вариантов, или предубеждение против какого-то из них, то при принятии решения это гноми (γνώμη) — намерение, склонность, пристрастность, будут играть решающую роль и могут, в крайних случаях, полностью обусловить выбор.

Для более точного, взвешенного решения, отвечающего редакторским задачам, помимо обычных способов многократной редактуры и слепого рецензирования, необходимо учитывать существующий феномен гноми и его влияние.

Помимо этого, переводчику имеет смысл не только отслеживать действия своего личного гноми, который будет подталкивать его к тому или иному варианту при редакторской правке и стремиться нейтрализовать его влияние на процесс работы, но и учитывать наиболее распространенный гноми, другими словами — склонность целевой аудитории, поскольку те или иные переводческие решения могут быть приняты или отвергнуты читателями только потому, что влияние гноми переводчика в процессе работы не совпало с воздействием гноми читателя во время знакомства с текстом.

Так, перевод, выполненный митр. Иннокентием (Фигуровским), отчасти потому не принимается современными китайцами, что они привыкли к стилю протестантского текста перевода, у них неосознанно сформировалась склонность именно к нему. И современным переводчикам и редакторам необходимо учитывать данный факт, если они ставят перед собой задачу выполнить миссионерский перевод, который сможет охватить максимально широкую аудиторию.

Учет существования феномена гноми и его влияния объясняет, почему не может существовать одного универсального набора рекомендаций и переводческих критериев,

которыми могли бы пользоваться все, всегда и везде. При переводе или редактировании возможно применять критерии, подходящие только в каждой отдельной ситуации, в каждом определенном контексте и в соответствии с конкретными целями, с которыми данный перевод выполняется.

Таким образом, для большей объективности принятых решений необходим осознанный учет наличия гноми (γνώμη), то есть *склонности, намерения, стремлений*, или внутренних установок, как фактора влияния на человека, редактирующего, переводящего или читающего текст.

Кроме того, требуется активно применять внутренние средства аскетического характера для борьбы с влиянием гноми.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия (2009) — Библия. Перевод общества по изучению Священного писания Сыгао (圣经. 思高圣经学会). Нанкин: Айдэ, 2009. 2046 с.
2. Библия (2016) — Библия. Перевод Хэхэбэн (圣经. 和合本). Нанкин: Айдэ, 2016. 2026 с.
3. Библия (2002) — Библия Нового завета в русско-китайском переводе. Перевод Гули Ван. М.: Известия, 2002. 992 с.
4. Иоанн Дамаскин (2003) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2019. 592 с.
5. Иосиф Флавий (2004) — *Иосиф Флавий.* Иудейские древности: в 2 т. Т. 1. Кн. 1–12. М.: ООО «Издательство АСТ»; Ладомир, 2004. 784 с.
6. Максим Исповедник (2014) — *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 808 с.
7. Новый Завет (1910) — Новый Завет. Перевод митрополита Иннокентия (Фигуровского) (新约圣经. 主教英诺肯提乙敬译). Пекин: Дунчжэнцзяо Цзунхуэй, 1910. URL: [http://www.orthodox.cn/bible/1910nt/index\\_en.html](http://www.orthodox.cn/bible/1910nt/index_en.html) (дата обращения: 18.09.2024).
8. Софроний Сахаров (2007) — *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Воспроизведение издания 1952 года, дополненное. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2007. 256 с.

### Литература

9. Батурин (2000) — *Батурин Н. А.* Психология оценивания и оценки: Учеб. пособие. Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 2000. Ч. 1. 106 с.
10. Батурин (2008) — *Батурин Н. А.* Психология оценки: общие представления, дифференциация понятий и области изучения // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Психология. 2008. № 31 (131). С. 17–31.
11. Вевюрко (2013) — *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та, 2013. 976 с.
12. Гарбовский (2004) — *Гарбовский Н. К.* Теория перевода. М.: Изд-во Московского ун-та, 2004. 544 с.
13. Гольдман (2021) — *Гольдман А. П.* Применение квалиметрических методов при оценке качества библейского перевода (на примере перевода на китайский язык имен собственных в Евангелии от Луки): ВКР магистра теологии. М.: [Сретенская духовная академия], 2021. 111 с.
14. Дворецкий (1958) — Древнегреческо-русский словарь: Около 70000 слов (в двух томах). М.: ГИС, 1958. Т. 1. 1043 с.
15. Десницкий (2015) — *Десницкий А. С.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 430 с.

16. Иванов (1998) — *Иванов П., свящ.* Православные переводы Нового Завета на китайский язык // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы, Москва, 29–31 января 1998 года. М.: ПСТБИ, 1998. С. 300–305.
17. Кашкин (2010) — *Кашкин В. Б.* Парадоксы и границы в языке и коммуникации. Сер.: Аспекты языка и коммуникации. Вып. 5. Воронеж: Издатель О. Ю. Алейников, 2010. 382 с.
18. Княжева (2018) — *Княжева Е. А.* Оценка качества перевода: история, теория, практика. М.: ООО «ФЛИНТА», 2018. 248 с.
19. Княжева, Зюзина (2011) — *Княжева Е. А., Зюзина А. Л.* Концептуализация качества перевода в обыденном сознании // Язык, коммуникация и социальная среда. 2011. № 9. С. 153–165.
20. Княжева, Пирко (2013) — *Княжева Е. А., Пирко Е. А.* Оценка качества перевода в русле методологии системного анализа // Вестник Воронежского Государственного Университета. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2013. № 1. С. 145–151.
21. Комиссаров (2017) — *Комиссаров В. Н.* Современное переводоведение. М.: Валент, 2017. 407 с.
22. Леонов (2010а) — *Леонов В. А.* Свобода человека: опыт богословского осмысления // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. 2010. № 2. С. 137–152.
23. Леонов (2010б) — *Леонов В. А.* Свобода человека во Христе и без Христа. Опыт богословского осмысления // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 3 (66). С. 110–121.
24. Леонов (2023) — *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебник. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2023. 544 с.
25. Малков (2017) — *Малков П. Ю.* Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобию Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 71. С. 11–29.
26. Павлова (2012) — *Павлова А. В.* Оценка качества перевода // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Проблемы языкознания и педагогики. 2012. № 6. С. 18–39.
27. Пирогов (2014) — *Пирогов О., свящ.* Свобода выбора (προαίρεσις) в Комментариях св. Иоанна Златоуста на послание ап. Павла к Римлянам // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 6–20.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 4

2024

*Игумен Моисей (Пилатс)*

## Динамика понимания смыслов Священного Писания в переводах гебраизмов Нового Завета на китайский язык

УДК 81'25:27-246-234:811.581'373.45  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_78  
EDN ANKTEM



*Аннотация:* В статье раскрываются некоторые аспекты изменения понимания смыслов Священного Писания в связи с переводами на китайский язык гебраизмов Нового Завета. Цель данной статьи – рассмотреть специфику переводов гебраизмов на китайский язык. В результате исследования нами предложена классификация, позволяющая все гебраизмы разделить на три группы: 1) фонетическая, передающая звучание, но не имеющая заранее предусмотренной переводчиком смысловой нагрузки, 2) фонетическо-смысловая, то есть это иероглифы, передающие как фонетическое, так и смысловое значение, 3) группа смысловых гебраизмов, которые в китайском тексте Нового Завета утратили звуковую передачу слова, но передают смысл. Анализируемые нами гебраизмы рассматриваются не только с точки зрения филологии, языкознания, философии, семантики, но и в контексте культурологии, открывая в том или ином слове определенный культурологический смысл. Актуальность статьи связана с процессами сближения дальневосточной и российско-европейской культур, которые наблюдаются уже более века и становятся предметом исследования в последние десятилетия. Однако до сих пор при переводах библеизмов на китайский язык возникают проблемы.

*Ключевые слова:* Священное Писание, гебраизмы Нового завета, перевод гебраизмов на китайский язык, классификация гебраизмов, динамика понимания смыслов Священного Писания.

*Об авторе:* **Игумен Моисей (Пилатс Янис Лаймстарович)**

Кандидат богословия, магистр религиоведения, доцент Екатеринбургской духовной семинарии.  
E-mail: sv.elizaveta@mail.ru

*Для цитирования:* Моисей (Пилатс), игум. Динамика понимания смыслов Священного Писания в переводах гебраизмов Нового Завета на китайский язык // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 78–84.

Статья поступила в редакцию 03.10.2024; одобрена после рецензирования 21.10.2024; принята к публикации 29.10.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Hegumen Moses (Pilats)*

## Comprehension Dynamics of Meanings of the Holy Scripture in Translations of New Testament Hebraisms into Chinese

UDK 81'25:27-246-234:811.581'373.45  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_78  
EDN ANKTEM



*Abstract:* The article reveals some aspects of changing the understanding of the meanings of the Holy Scripture in connection with translations of New Testament Hebraisms into Chinese. The purpose of the article is to consider specifics of hebraism translations into Chinese. The research has resulted in a classification that allows all hebraisms to be divided into three groups: 1) a phonetic group associated with sounding hebraisms having no semantics loaded on them in advance by the translator, 2) a phonetic-semantic group including hieroglyphs associated with both phonetic and semantic meanings, 3) a group of semantic hebraisms that lost their sounding in the Chinese text of the New Testament, but convey the meaning. The hebraisms analyzed are studied not only in the perspective of philology, linguistics, philosophy and semantics, but also in the context of culturology, revealing a certain cultural meaning in a particular word. The relevance of the article is connected with the rapprochement processes of the Far Eastern and Russian-European cultures, which have been observed for more than a century and have become the subject of research in recent decades. However, there are still problems with biblical texts translation into Chinese.

*Keywords:* Holy Scripture, New Testament hebraisms, hebraism translation into Chinese, hebraisms classification, comprehension dynamics of the meanings of the Holy Scripture.

*About the author:* **Hegumen Moses (Pilats Yanis Laimstarovich)**

PhD of Theology, Master of Religious Sciences, Associate Professor at the Yekaterinburg Theological Seminary.

E-mail: sv.elizaveta@mail.ru

*For citation:* Moses (Pilats), hegum. Comprehension Dynamics of Meanings of the Holy Scripture in Translations of New Testament Hebraisms into Chinese. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 78–84.

The article was submitted 03.10.2024; approved after reviewing 21.10.2024; accepted for publication 29.10.2024.

За последние десятилетия в России усилился интерес к китайской культуре. Китайский язык становится вторым иностранным языком в России. Только по официальным данным число проживающих в Российской Федерации китайцев достигает двух миллионов. Более ста лет назад, в дореволюционной России, уже происходило сближение дальневосточной и российско-европейской культур.

Доктор тибетской медицины Петр Александрович Бадмаев, в свое время принявший православие, представил Императорскому двору весьма интересный проект культурно-геополитического значения на основе концепции сближения Востока и Запада. Еще в XVII в. была учреждена духовная миссия Русской Православной Церкви в Китае (см.: [Августин Никитин, 1993]).

На данный момент известен ряд исследовательских работ по данной тематике, таких как «Православные переводы Нового Завета на китайский язык», «О переводе библеизмов на китайский язык и их этнокультурной адаптации» свящ. Петра Иванова [Иванов, 2002; Иванов, 2005] и другие.

Китайский язык, как и китайская цивилизация в целом, бесспорно является одной из древнейших культур. Письменный язык здесь в принципе является «самостоятельным» языком. Каждый иероглиф — письменное слово — часто независимо от звучания имеет смысловое значение. Это — рисунок, целое понятие, определение. Изначально это обуславливало необходимость глубокого погружения в языковую среду. Поэтому сразу у истоков переводов библеизмов на китайский язык возникли проблемы. Так, в несторианских переводах еврейское слово «Иешуа» было переведено на китайский язык с использованием иероглифа, символизирующего крысу. Вспомним здесь, что блж. Августин в свое время свидетельствовал: изначально от христианства его отталкивали плохие переводы Библии на латинский язык. Разумеется, разные переводчики использовали в качестве консультантов людей разного интеллектуального уровня и образования. Это порождало и порождает не всегда верное восприятие текста, снижает ощущение сакрального. При знакомстве с православным молитвословом на китайском языке мы сталкиваемся с хаотичным использованием библейских терминов. Например, слово «Бог» местами написано «shen», «shang di». В идеале, наверное, следовало бы выбрать один термин.

В данной статье рассматриваются переводы гебраизмов на китайский язык.

Все гебраизмы по принципу перевода на китайский можно разделить на три группы (см. рис. 1). Первую группу обозначим как «фонетическую». К ней отнесем те переводы, которые передают звучание, но не имеют заранее предусмотренной переводчиком смысловой нагрузки. Они представляют собой набор иероглифов звучащий близко к звучанию библейских терминов. Например, для имени Мария возможно такое соответствие — 马利亚. Первый иероглиф обозначает «конь, лошадь». Это не вполне благоговейно по отношению к Пресвятой Богородице. Для собственного имени Мария в китайском языке используется более сложный иероглиф, который образован из иероглифов: 玛 — 王 (wang) + 马 (ma) — «королева + мать».

Вторую группу обозначим «фонетическая+смысловая». Например, гебраизм фарисей: 法利赛人 (fa li sai ren/ фа ли сай жень). Иероглифы данной группы передают как фонетическое, так и смысловое значение. «Фа» — это «закон». «Ли» — это «польза». «Сай» — «распространяет какую-то пользу от закона». «Жень» — «человек». То есть можно усмотреть смысловое значение «человек, который приносит, распространяет пользу от закона».

К третьей группе отнесем гебраизмы, которые в китайском тексте Нового Завета утратили звуковую передачу слова, но передают смысл. Например, суббота: 安息日 — «день покоя и отдыха».

В рамках предполагаемой классификации рассмотрим основные гебраизмы Нового Завета в переводе на китайский язык. В русском языке в Новом Завете используется одно слово, обозначающее хлеб, а в китайском языке для этого используются различные иероглифы, имеющие разные значения, поскольку в Китае нет универсального обозначения для «ежедневного насущного хлеба». «Я хлеб живой, спеший с небес»



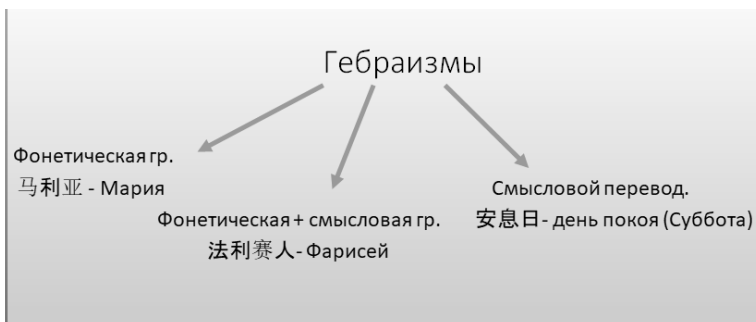


Рис. 1. Классификация гebraизмов

(Ин 6:51) переведено как **我是从天上降下来生命的粮**. В данном месте используется иероглиф 粮, который переводится как «пища, еда, зерно». «Ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пятакую свою» (Ин 13:18) — **同我吃饭的人, 用脚踢我**. Здесь используется иероглиф 饭 (fàn) — «пища, рис, обед». Для обозначения действия в Тайной Вечере, евхаристического хлеба, использован иероглиф 饼 (bǐng): «Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам» (Ин 13:26) — **耶稣回答说, 我蘸一点饼给谁, 就是谁**. «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое» (Лк 22:19) — **又拿起饼来祝谢了, 就掰开递给他们, 说, 这是我的身体饼**. Этот иероглиф указывает на хлеб круглой формы, в звучании (yue bing/юэ бин) им обозначается лунный пряник — это особая праздничная сакральная еда.

Любой иероглиф, слово на китайском имеют значение не только семантическое, но и также культурологическое. Например, рассмотрим понятие «меч» в Новом Завете. «А у кого нет, продай одежду свою и купи меч» (Лк 22:38) — **没有刀的要卖衣服买刀**. Иероглиф 刀 (dāo) не просто передает слово, но несет в себе определенный культурологический смысл, который обуславливает восприятие. В китайском языке есть целый ряд иероглифов, обозначающих меч. При рассмотрении различных конфессиональных переводов Нового Завета обнаруживается, что везде используется именно 刀 (dāo). Современное слово dao zi/дао цзы обозначает нож. Однако самое популярное оружие в Древнем Китае — 剑 (jiàn/цзянь), это двусторонний меч (данное орудие, хотя двустороннее, внешне более всего напоминает римский меч). Но мы видим, что в библейском тексте не используется этот иероглиф, а используется именно 刀 (dāo), который мягче, чем 剑 (jiàn/цзянь). Согласно учению Дао де цзинь, слабое побеждает сильное, мягкое преодолевает твердое. Использование данного иероглифа приобретает особый философский смысл, который созвучен Евангелию.

Рассмотрим теперь такой гebraизм, как «Аллилуйя». Вот каков его перевод в фонетической группе: «И вторично сказали: аллилуйя!» (Откр 19:3) — **又说, 哈利路亚**. Здесь 哈 (hā) обозначает восклицание «ха!», 利 (lì) — «польза», 路 (lù) — «дорога», 亚 (yà) — «Азия». Возможно, конечно, что это сделано переводчиком не специально, но просто так сложилось, что у восклицания появился определенный смысл: «О благо и путь с востока».

Утверждение «аминь». «И глагола ему: аминь, аминь глаголю вам» (Ин 1:51) — **又说, 我实实在在在地告诉你们**. «...Аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь» (Откр 7:12) — **说, 阿们**. 颂赞, 荣耀, 智慧, 感谢, 尊贵, 权柄, 大力, 都归与我们的神, 直到永永远远. 阿们.

Сочетание иероглифов 实实在在 (shì shì zài zài) переводится «воистину». «И глагола ему: аминь, аминь глаголю вам» (Ин 1:51) — **又说, 我实实在在在地告诉你们**. В Новом Завете в переводе на китайский язык слово «аминь» передается не только при помощи (shì shì zài zài), но также используется фонетическая передача звучания иероглифического сочетания. 啊门. — a men — «амэн» («аминь»). Данное сочетание

приобретает некий смысл, где 啊 (a) интерпретируется как восклицание удивления, а 门 (men) значит «двери», что отсылает нас мысленно к литургической жизни Церкви: «Двери, двери, премудростию вондем!» К сожалению, в некоторых переводах используется чуть другое иероглифическое сочетание: 阿们, которое существенно меняет смысл, хотя верно передает звучание «амен». В этом случае 阿 означает «лесть», а второй иероглиф указывает на множественное число. У китайских интеллектуалов такое сочетание может вызывать смущение.

Рассмотрим пример: «говоря: аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь» (Откр 7:12) — 说, 阿们。颂赞, 荣耀, 智慧, 感谢, 尊贵, 权柄, 大力, 都归与我们的神, 直到永永远远。阿们。

Следующий гебраизм — «Эммануил». «...и нарекут имя Ему Эммануил, что значит: с нами Бог» (Мф 2:23) — 人要称他的名为以马内利。(以马内利翻出来, 就是神与我们同在)。В этом случае использованы иероглифы: 以 (yǐ) — «чтобы», 马 (mǎ) — «лошадь», 内 (nèi) — «внутри», 利 (lì) — «польза». В сумме они дают звучание «И ма ней ли». Учитывая лингвистический и культурный контексты, более целесообразно и красиво было бы передать его значение иероглифами вместо 马 (mǎ) — 玛 (王 (wáng) + 马 (mǎ) «королева + мать»). Это бы не изменило звучания, но придало бы восприятию совершенно иной контекст.

Слово «Мессия»: «Знаю, что придет Мессия, то есть Христос» (Ин 4:25) — 我知道弥赛亚, (就是那称为基督的) 要来。Мессия: 弥 (mí) — «восполнять, всецело», 赛 (sài) — «состязание, состязаться», 亚 (yà) — «Азия».

Манна: «Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли» (Ин 6:49) — 你们的祖宗在旷野吃过吗哪, 还是死了。

В данном контексте подбор иероглифов передает звучание гебраизма, хотя указывает на какие-то события в Азии. Переводчиками удачно подобрано сочетание иероглифов: 吗 (mǎ) — «? (вопросительная интонация)», 哪 — «откуда? какой?», что передает как точное звучание, так и смысловую нагрузку: «Откуда это?».

Семиотика гебраизма Осанна: «осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф 21:9) 和散那归于大卫的子孙, (和散那原有求救的意思, 在此乃称颂的话) 奉主名来的, 是应当称颂的。高高在上和散那。Подобно вышерассмотренному «манна», также и в этом случае передается как фонетическое, так и смысловое значение: 和 (hé) — «мир, покой, гармония», 散 (sàn) — «разбрасывать, распространять, свободный», 那 — «тот, который». Это созвучно еврейскому הוֹשַׁע־הוֹשַׁע — «спаси же». Удивительное сочетание, очень удачная смысловая передача: «тот, который несет мир».

В слове «геенна» не передано звучание гебраизма, а буквально используется перевод термина из китайской религиозной терминологии, буддистское понятие, близкое к библейскому аду: 地狱的火 (dì yù de huǒ), что означает «адский огонь». «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: „рака“, подлежит синедриону; а кто скажет: „безумный“, подлежит геенне огненной» (Мф 5:22) — 只是我告诉你们, 凡向弟兄动怒的, 难免受审判。凡骂弟兄是拉加的, 难免公会的审判。凡骂弟兄是魔利的, 难免地狱的火。В данной цитате используется также гебраизм 拉加 (lā jiā) — «рака», который передает не смысл, а звучание слова.

В гебраизме «мамона» (от еврейского מָוֶן) используется знак «царь»: 玛王 (wáng) — «король, царь», который стоит перед иероглифом 马 — «лошадь, конь», 门 (mén) — «ворота, дверь», дающий смысл «ворота царя лошадей», что переводит восприятие в земную плоскость, в связь с этим миром. «Не можете служить Богу и мамоне» (Лк 16:13) — 你们不能又事奉神, 又事奉玛门。

Слово «сатана»: «И если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его?» (Мф 12:26) — 若撒但赶逐撒但, 就是自相分争, 他的国怎能站得住呢? Здесь 撒 (sǎ) — «бросать, разбрасывать», 但 (dàn) — «однако, только». Имеет лишь звуковую передачу.

Следующий гебраизм, «суббота», сохраняет смысловую нагрузку, но это перевод на китайский язык: 安 (ān) — «покой», 息 (xī) — «отдых», 日 (rì) — «день», что в сумме означает «день отдыха и покоя». Например, «Если в субботу принимает человек обречение» (Ин 7:23) — 人若在安息日受割礼.

В данном исследовании можно обратиться к опыту исламских переводчиков, которым тоже приходилось переводить гебраизмы с арабского на китайский язык. Предельно интересный опыт. Имя Мария, Марьям передано при помощи иероглифов 麦尔彦, где 麦 — «пшеница», 尔 (ěr) — «и, ты» (Вэнь янь, классический китайский язык), 彦 (yàn) — «изящный, изящно». Коран 19:16: 你应当在这部经典里提及麦尔彦 — «Упомяни в Книге [в Коране] Марьям [Марию]». В Коране весьма благоговейно передано слово «Иисус», «Иса» в смысловом значении, но звучание фактически неузнаваемо для нас: Эр Са — 尔萨. «Таков он, Иисус, сын Марьям [Марии], слово истины» (Коран 19:34) — 这是麦尔彦的儿子尔萨, 这是你们所争论的真理之言。 , где 尔 на Вэнь яне означает «Ты», а иероглиф 萨 (sà) — «саттва», это аббревиатура иероглифов 菩萨 (púsà) — «бодхисатва» («святой, пробужденный, просветленный мудрец»). Видно, что при переводе имен Иса, Марьям переводчик использовал буддистскую терминологию.

То есть, анализируя перевод, можно усмотреть, что различные переводчики пользовались услугами консультантов при переводе и предположить, к какой религиозной традиции — даосской, конфуцианской или буддистской, те относились.

Исследуя разные православные переводы христианских библеизмов, можно обратить внимание на то, что на данный момент недостаточно разработана единая терминологическая система. Как говорилось в начале статьи, даже в утреннем молитвослове для обозначения слова «Бог» используются различные термины: «shen», «shang di». Также в других текстах можно обнаружить, что один материал создавался на основе протестантских текстов, другой — католических, третий следовал дореволюционной традиции переводов библеизмов на китайский язык. Гебраизм «Иисус Христос», например, в отечественной православной традиции обозначался иероглифами 伊伊 稣斯 (Yī yī sū sī) — Иисус, 合利斯托斯 (Hé lì sī tuō sī), что является точной передачей славянского звучания. В современных православных текстах используется европейский вариант перевода: 耶稣 (Yesu) 基督 (Jīdū).

По мнению мыслителей XIX–XX вв., таких как В. С. Соловьев, Н. Я. Данилевский, С. Н. Булгаков, Россия — уникальная страна, находящаяся между Востоком и Западом, и это обуславливает ее особенность. Следует предположить, что в России есть потенциал для создания культуры перевода Священных текстов и систематизации терминов на оригинальной самобытной основе. Каждый китайский иероглиф является словом, имеет смысл, культурно-исторический контекст, что возлагает на переводчика огромную ответственность за сохранение евангельского, сакрального смысла слов в реконструкции текста.

## Источники и литература

1. Августин Никитин (1993) — *Августин (Никитин), архим.* С.-Петербургская Духовная Академия и Российская Духовная Миссия в Пекине. Архимандрит Гурий (Карпов), 1814–1882 // Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993. С. 42.
2. Волохова (1969) — *Волохова А. А.* Иностранцы миссионеры в Китае. М.: Наука, 1969.
3. Готлиб, Доркина (2014) — *Готлиб О. М., Доркина Ю. В.* О переводе библеизмов на китайский язык и их этнокультурной адаптации // Общество и государство в Китае. 2014. Т. 44. № 1. С. 836–841.
4. Дмитренко (2017) — *Дмитренко А. А.* История перевода Нового Завета на китайский язык свт. Гурием Карповым // Общество и государство в Китае. 2017. Т. 47. № 1. С. 232–237.

5. Гурий Карпов (1893) — Из письма Преосвященного Гурия к И. И. Палимпсестову. О переводе Нового завета на китайский язык // Русский архив. СПб., 1893. № 11. С. 394.
6. Николай Адоратский (1884) — *Николай (Адоратский), иером.* Настоящее положение и современная деятельность Православной Духовной Миссии в Китае // Православный собеседник. Казань, 1884. Август. С. 378.
7. Кепинг (1988) — *Кепинг К. Б.* Китайские тексты в тангутском переводе // Актуальные вопросы китайского языкознания: Материалы 3-й всесоюз. конф., Москва, июнь 1988. М., 1988. С. 9–12.
8. Китайско-русский словарь (1976) — Китайско-русский словарь / Сост. З. И. Баранова, В. Е. Гладцов, В. А. Жаровонков, Б. Г. Мудров. М.: Русский язык. 1976. 525 с.
9. Иванов (2002) — *Иванов П., свящ.* Православные переводы Нового Завета на китайский язык // Китайский благовестник. 1999. № 1. URL: <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40030.htm?ysclid=lnls2aj2fr729218575> (дата обращения: 27.10.2024).
10. Иванов (2005) — *Иванов П., свящ.* Из истории христианства в Китае. М.: Крафт+, 2005.
11. Философский словарь — Философский словарь. URL: <http://slovariki.org/filosofskij-slovar> (дата обращения: 27.10.2024).
12. The Holy Bible (1995) — The Holy Bible. Chinese Union Version. Hong Kong, 1995.
13. 汉俄词典1990 — Китайско-русский словарь. 商务印书馆 1990年。北景. Пекин: Шаньгу иньшугуань, 1989. 1250 с.
14. 软气功 (2015) — 软气功. 佛教之坐禅冥想 2015. URL: <http://ru.qqgfw.com/KungfuArticleList2.aspx?KungfuArticleID=2731> (дата обращения: 27.10.2024).
15. 希腊原文《新约圣经》(2005) — 主教英诺肯提乙敬译URL: <http://www.orthodox.cn/bible/1910nt/index.html> (дата обращения: 27.10.2024).

*И. А. Хангиреев*

## О проблемах современного подхода к понятию богодухновенности Священного Писания: попытка комплексного анализа

УДК 27-277  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_85  
EDN CJMTDE



*Аннотация:* Данная статья представляет собой попытку комплексного анализа ключевого для православного богословия понятия богодухновенности Священного Писания. Анализ ведется в пяти аспектах: догматическом, историческом, текстологическом, каноническом и авторском. В догматическом аспекте автор приходит к выводу, что богодухновенность заключается в воздействии Святого Духа на человеческих авторов Библии, при этом само воздействие могло происходить в разных видах. Исторический аспект остается самым трудным для исследования, т. к. мнение о допустимости исторических погрешностей в Священном Писании остается дискуссионным. В текстологическом аспекте очевидно то, что богодухновенным является текст любых версий или переводов Библии, кроме тех, которые содержат явно антихристианские или кощунственные изменения. Главным в каноническом аспекте является то, что богодухновенными признаются все канонические книги Библии (принятые ветхозаветной и новозаветной Церквями), а конкретные обстоятельства, касающиеся неканонических книг Ветхого Завета, нуждаются в обсуждении. Авторский аспект требует серьезного обсуждения нетрадиционных мнений об авторстве библейских книг, при этом автором статьи допускается возможность богодухновенного воздействия на людей, не являющихся признанными традицией библейскими авторами. Данное исследование может стать предпосылкой для более серьезного и объемного рассмотрения темы богодухновенности, в том числе на общецерковном уровне.

*Ключевые слова:* Библия, Священное Писание, библеистика, исагогика, богодухновенность, библейская критика, историко-критический метод, Священная история, текстология, библейский канон.

*Об авторе:* **Илья Александрович Хангиреев**

Начальник научно-административного отдела богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, преподаватель кафедры иностранных языков богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [khangireev.ilya@gmail.com](mailto:khangireev.ilya@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9590-9046>

*Для цитирования:* Хангиреев И. А. О проблемах современного подхода к понятию богодухновенности Священного Писания: попытка комплексного анализа // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 85–96.

Статья поступила в редакцию 11.04.2024; одобрена после рецензирования 17.05.2024; принята к публикации 09.06.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Ilya A. Khangireev*

## Problems of the Modern Approach to the Concept of Divine Inspiration of the Holy Scriptures: Attempt of Comprehensive Analysis

UDK 27-277

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_85

EDN CJMTDE



*Abstract:* This article attempts to complexly analyze the concept of divine inspiration of the Holy Scriptures, the key one for Orthodox theology. The analysis is carried out in five aspects: dogmatic, historical, textual, canonical and authorial. The dogmatic perspective brings to the conclusion that this inspiration concerns the impact of the Holy Spirit on the human authors of the Bible, with this effect itself being able to take place in different forms. The historical perspective remains the most difficult to study, because the opinion of historical errors in the Holy Scriptures as allowed remains debatable. The textual perspective makes it obvious that the text of any versions or translations of the Bible is divinely inspired, except those containing overtly anti-Christian or blasphemous passages. The main thing about the canonical perspective is that all canonical books of the Bible (adopted by the Old Testament and New Testament Churches) are recognized as inspired by God, while specific circumstances concerning non-canonical books of the Old Testament require serious discussion. In case of the perspective of the article, a serious discussion of non-traditional opinions about the authorship of the biblical books is required, admitting at the same time, the possibility of divinely inspired impact on the people not recognized as biblical authors by the tradition. This study may become a prerequisite for a more serious and comprehensive consideration of the topic of divine inspiration, including consideration at the church-wide level.

*Keywords:* Bible, Holy Scriptures, biblical studies, isagogy, inspiration, biblical criticism, historical and critical method, sacred history, textual criticism, biblical canon.

*About the author:* **Ilya Alexandrovich Khangireev**

Head of the Department of Science and Academic Administration of the Faculty of Theology at the Orthodox Saint Tikhon's University of Humanities; Lecturer of the Department of Foreign Languages of the Faculty of Theology at the Orthodox Saint Tikhon's University of Humanities.

E-mail: [khangireev.ilya@gmail.com](mailto:khangireev.ilya@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9590-9046>

*For citation:* Khangireev I. A. Problems of the Modern Approach to the Concept of Divine Inspiration of the Holy Scriptures: Attempt of Comprehensive Analysis. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 85–96.

The article was submitted 11.04.2024; approved after reviewing 17.05.2024; accepted for publication 09.06.2024.

Богодуховенность<sup>1</sup> — главное свойство Священного Писания Ветхого и Нового Завета, согласно православному вероучению, основывающемуся на словах ап. Павла «Всё Писание богодуховенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим 3:16)<sup>2</sup>. При этом, несмотря на большое количество работ, посвященных данной теме, остается немало связанных с ней вопросов, и это достаточно критично, особенно учитывая бурное развитие современной библеистики, в основном осуществляемое инославными и светскими исследователями, а не православными учеными.

Для начала перечислим основные публикации последнего времени, направленные на исследование понятия богодуховенности. Соответствующая статья Б. А. Тихомирова в Православной энциклопедии содержит в основном исторический обзор представлений о богодуховенности в различных христианских конфессиях, но не содержит как такового определения данного понятия [Тихомиров, 2005, 442–447]. В учебных пособиях прот. А. Емельянова [Емельянов, 2019] и прот. Д. Юревича [Юревич, 2016] имеются достаточно обстоятельные параграфы о богодуховенности, но четкие определения также отсутствуют. Весьма хороший раздел о богодуховенности имеется в учебнике Д. Г. Добыкина [Добыкин, 2016, 40–59]. Для сравнения можно отметить, что в весьма популярных в Германии учебниках по Ветхому и Новому Завету тема богодуховенности отсутствует вообще [Ценгер, 2008; Покорны, Геккель, 2012]. В более «консервативном» итальянском издании раздел о богодуховенности присутствует, но только в виде обсуждения некоторых мессианских отрывков Ветхого Завета, никаких попыток определения там нет [Мангано, 2007]. В пособии Р. Брауна соответствующий раздел есть, и там предлагается взвешенный подход к проблеме, но определение, опять же, отсутствует [Браун, 2007]. Отдельно можно отметить доступные на русском языке учебники протестантского богословия У. Грудема [Грудем, 2019] и М. Эриксона [Эриксон, 2009], где есть разделы о богодуховенности<sup>3</sup>. Хорошие попытки исторического исследования понятия имеются в статьях И. С. Вевюрко [Вевюрко, 2019] и А. В. Григоряна [Григорян, 2021]. Несмотря на такое количество публикаций, как нам кажется, нигде не было предпринято как таковой попытки комплексного изучения всех основных аспектов данного понятия.

Полноценное исследование всех возможных аспектов и проблем учения о богодуховенности, на наш взгляд, требует объема примерно докторской диссертации. В данной статье мы попытаемся лишь кратко описать основные проблемы и варианты их решения, чтобы хотя бы начать обсуждение этой важной темы на современном этапе развития библеистики. Для такого комплексного изучения мы выделили пять основных аспектов: 1) догматический, 2) исторический, 3) текстологический, 4) канонический, 5) авторский.

## 1. Догматический аспект

Здесь мы попытаемся понять, что же именно означает само понятие богодуховенности. Апостол Павел не пояснял этого, но скорее говорил о практическом значении Священного Писания для духовной жизни христиан.

Одно из первых определений этого понятия на русском языке содержится в одноименной статье П. И. Лепорского: «Этим именем означает — 1) особенное воздействие

<sup>1</sup> В русскоязычной литературе соседствуют два термина с одинаковым значением: богодуховенность и боговдохновенность, происходящие от греческого слова θεοληυστικά. Мы согласны с прот. Д. Юревичем, что первый вариант более уместен (ср.: [Юревич, 2016, 29]).

<sup>2</sup> Дискуссия о подлинности Пастырских посланий не входит в тему данной статьи. Тем, кто не признает их подлинности, можно считать, что таково было представление Древней Церкви, что в данном случае фактически то же самое.

<sup>3</sup> Оба автора принадлежат к консервативным направлениям протестантизма, поэтому они предлагают вполне традиционный подход к понятию богодуховенности, в частности, настаивают на полной безошибочности библейских текстов.

Духа Святого на провозвестников Откровения, руководящее их в понимании и передаче последнего; 2) свойство писаний священ. авторов, по которому они являются не делом личного творчества последних, не простым человеческим произведением, а словом самого Бога. Эти два момента в понятии Б. стоят в теснейшей связи между собою; первым необходимо предполагается уже последний: — раз провозвестники Откровения являются орудиями действующего чрез них Духа Святого, то проповедь их, — устная ли, преданная ли письмени, — одинаково является Словом Божиим» [Лепорский, 1901, 729].

Примерно то же по смыслу, но более внятное определение имеется в статье прот. Димитрия Юревича [Юревич, 2005]. Он предлагает рассмотреть это понятие в двух аспектах: «с одной стороны, как особый вдохновенный акт, момент создания священным автором текста, и, с другой стороны, богодухновенность как отличительное свойство самого текста Священного Писания на протяжении его существования в истории» [Юревич, 2005, 30], и далее: «Библейская богодухновенность в смысле особого творческого акта может быть описана как особое воздействие благодати Святого Духа на библейского автора, которое открывает ему истины о Боге и Его отношении к миру, о человеке и домостроительстве спасения к спасению человека, а также побуждает священного писателя выразить эти истины на конкретном языке, в определенных культурных условиях и в конкретной исторической обстановке, с тем чтобы по возможности полнее раскрыть их истину народу Божию» [Юревич, 2005, 32].

Д. Г. Добыкин предлагает также вполне удачное, по нашему мнению, определение: «Особое воздействие Святого Духа на личность писателя, благодаря которому автор, при полном сохранении всех своих сил и при их деятельном проявлении, соответственно целям Домостроительства спасения человека, записывал Слово Божие на конкретном языке, в определенных культурных условиях и в конкретной исторической обстановке, с тем чтобы по возможности полнее раскрыть Божественное Откровение для народа Божия» [Добыкин, 2016, 48].

Самое простое и краткое определение могло бы звучать так: богодухновенность означает, что Сам Бог является автором библейских текстов. Но конкретное истолкование этой фразы порождает явные трудности, которые не были однозначно решены христианскими богословами за всю историю. История понимания этой проблемы была обстоятельно исследована еще в дореволюционный период Д. С. Леонардовым [Леонардов, 1898 и продолжения], а современные теории хорошо описаны в учебнике Д. Г. Добыкина (см.: [Добыкин, 2016, 42–59]), поэтому мы обозначим для наглядности только крайние позиции и предложим свой вариант понимания.

а) Самый простой и категоричный вариант понимания авторства Бога означает, что Господь буквально диктовал человеческим авторам, т.е. пророкам и апостолам, священный текст. Таким образом, человеческая составляющая авторства здесь полностью исключается и человеческое участие в создании Библии начинается только с момента копирования автографов и их перевода на другие языки. Такой подход встречается у древнехристианских апологетов<sup>4</sup>, протестантских богословов — представителей протестантской ортодоксии, и у части современных библеистов, в основном протестантов-фундаменталистов.

б) Такому подходу противоположен другой, который можно условно назвать либеральным или психологическим. Согласно ему главным автором библейских текстов фактически оказывается человек, а воздействие Бога состоит скорее в обеспечении догматической и моральной непогрешимости получившихся текстов. Такой подход особенно хорошо сочетается с приверженностью к т.н. историко-критическому методу, т.е. общему рационалистическому подходу к Библии, допускающему любую, в том числе минимальную историческую достоверность библейской истории. Из современных авторов его придерживаются, например, свящ. Андрей Веренич [Веренич,

<sup>4</sup> С определенными оговорками, см.: [Юревич, 2005, 31].



2017], М. Г. Селезнев [Селезнев, 2016]. В прошлом веке видным представителем такого подхода был А. В. Карташев в своем известном сочинении [Карташев, 2017].

в) Мы предлагаем также другой подход, можно сказать, средний между ними, который, по нашему мнению, оставляет максимум места для решения различных конкретных проблем при толковании Библии, не нарушая при этом принципов православного отношения к Священному Писанию. Согласно ему, богодухновенность — это главное свойство Священного Писания, состоящее в воздействии Святого Духа на людей, написавших конкретные библейские тексты. При этом сам образ воздействия остается для нас непостижимым, во-первых, потому что он превышает способность человеческого рассудка и, во-вторых, потому что в большинстве случаев обстоятельства написания той или иной книги Библии нам неизвестны. По нашему убеждению, в разных случаях такое воздействие был различным. Например, в случае написания многих пророческих текстов вполне могла иметь место непосредственная «диктовка» текста Господом. В некоторых случаях Господь мог открывать пророкам и апостолам видения, которые потом они записывали своими словами, например, такое можно было бы предположить о видениях из книг Откровения Иоанна Богослова, пророка Иезекииля, может быть, также первых глав книги Бытия. В случае исторических книг Ветхого Завета мы видим в их тексте прямые ссылки на исторические источники, не дошедшие до нас, но знакомые самим авторам библейских книг, например, таковы «Книга браней Господних» (Числ 21:14), «Книга деяний Соломона» (3 Цар 11:41) и др. В данном случае могло иметь место какое-то другое воздействие Св. Духа, благодаря которому писатели смогли, используя уже имеющиеся источники, не являющиеся богодухновенными, составить подлинную Священную историю. Но важным видится то, что именно Бог остается подлинным автором библейского текста, а люди — только посредники.

## 2. Исторический аспект

Данный аспект, по нашему мнению, является самым трудным и дискуссионным. Здесь речь идет о том, каким образом богодухновенность воздействует на историческую достоверность Библии. Трудность состоит прежде всего в том, что большинство современных светских и немалая часть конфессиональных библеистов вообще не обращают внимания на проблему исторической достоверности и могут относиться к ней как угодно, вплоть до полного отрицания историчности библейских повествований.

Проще всего было бы сказать, что православный подход полностью исключает любые фактические неточности в Библии. Но такой подход вызывает проблемы, хотя бы если задаться вопросом, известным всякому, кто внимательно читал Евангелие: в каком порядке произошли искушения Христа в пустыне? Был ли Господь вначале перенесен сатаной на крыло Храма, а потом на гору, как повествует ев. Матфей (4:5–10), или наоборот, как мы читаем в Евангелии от Луки (4:5–12)? Ведь простая логика подсказывает, что третьего варианта не дано. Что же было на самом деле и почему другой евангелист изложил события в обратной последовательности? На эти вопросы мы едва ли получим точный ответ научным методом, несмотря на различные попытки толкования. На самом деле таких примеров явного противоречия в Библии весьма мало, и при объективном исследовании становится очевидно, что в большинстве случаев идет речь не о противоречии, а о разном акцентировании внимания<sup>5</sup>.

По нашему мнению, попытка ответа на вопрос об историчности может заключаться в том, что точность исторического изложения была *принципиальным* моментом для авторов Библии, но *не самым важным*, и не ради самой исторической точности

---

<sup>5</sup> Прот. Димитрий Юревич очень удачно, на наш взгляд, используя аналогию с современными технологиями, назвал это разным уровнем зума, т.е. увеличения внимания к конкретным деталям (см. запись вебинара «О разногласиях и „ошибках“ у библейских авторов»: [О разногласиях]).

были написаны библейские книги, иначе они были бы простыми историческими источниками или учебниками истории. Поэтому в редких случаях ради исполнения своего богословского замысла авторы Библии могли пойти, как в приведенном примере, на изменение порядка повествования, не нарушающего общий ход истории<sup>6</sup>.

Более вольные допущения неточностей в Библии, на наш взгляд, едва ли объективно оправданы и очень опасны, т.к. их можно довести до предела, например до отрицания евангельской истории в целом и факта Воскресения Христа в частности, до чего уже давно дошли некоторые западные библеисты, в общем считающие себя христианами.

Здесь важно отличать вопрос об исторических ошибках от совершенно другого вопроса: является ли то или иное повествование в Библии историческим с точки зрения его автора или художественным, т.е. притчей? Речь идет, например, о понимании повествовательных частей книг Иова и пророка Ионы как притчей, что разделяется многими современными исследователями. Сам по себе этот вопрос требует отдельного исследования, мы хотели просто обратить внимание на принципиальную разницу между утверждениями: «библейский автор написал исторически достоверное повествование под видом реального» и «библейский автор написал текст в виде художественного повествования». Во втором случае упрекать исследователя в признании ошибок в Библии просто некорректно, и прямого отношения к проблеме богодухновенности это уже не имеет.

### 3. Текстологический аспект

Тут речь должна идти о том, какой именно текст мы считаем богодухновенным и уместна ли вообще постановка такого вопроса.

На данный вопрос мы попытаемся ответить, рассмотрев различные случаи текстологических проблем, чтобы понять, насколько они влияют на смысл библейского текста, и проведя для удобства понимания аналогии с иконописью<sup>7</sup>.

1) *Случайные ошибки*. Всякому исследователю, имевшему дело с какими-либо рукописями, в том числе библейскими, очевидно, что исключить ошибки писца практически невозможно. Это же касается и печатных книг, в которых в большинстве случаев можно найти хотя бы 1–2 опечатки (в том числе и в изданиях Библии). Также очевидно, что в данном случае о потере богодухновенности не может быть и речи. Представим себе икону, содержащую канонический образ Спасителя или какого-либо признанного святого, на которой есть какие-нибудь легкие физические повреждения. Разумеется, никто в таком случае не будет возражать против каноничности этой иконы.

2) *Сознательное вмешательство переписчика*. Известны случаи, когда переписчики позволяли себе явные вольности при изменении текста Библии. Например, в одной из рукописей книги Деяний апостолов (маюскул E) в ст. 17:34 были исключены слова «и женщина, именем Дамарь», возможно, потому что писец не хотел лишний раз упоминать женщин. Безусловно, такая вольность писца заслуживает порицания. Но становится ли весь текст этой рукописи, которую наверняка где-то использовали для богослужения или келейного чтения, небогодухновенным? По нашему убеждению, никоим образом. Это можно сравнить с более явным физическим повреждением иконы, которое все же не искажает ее образ.

3) *Сознательное изменение текста переводчиком*. Как известно, любой перевод является интерпретацией. В частности, поэтому идеального перевода не может быть в принципе. Рассмотрим один из самых важных и известных в истории библейских переводов — Септуагинту. С одной стороны, именно текст Септуагинты был

<sup>6</sup> В приведенном выше примере важно также то, что ни ев. Матфей, ни ев. Лука в данных отрывках не используют такие слова, как «затем, после этого», поэтому они фактически не настаивают на конкретной последовательности событий.

<sup>7</sup> Мы, разумеется, понимаем разницу библейского и иконописного канона и большую условность таких сравнений.

основным текстом Ветхого Завета для абсолютного большинства грекоязычных отцов Церкви и церковных писателей в древности и в Средние века. И сам ап. Павел, очевидно, имел в виду именно ее, когда писал об этом по-гречески для грекоязычного адресата в приведенной нами в начале статьи цитате из 2 Тим 3:16. С другой стороны, по современным критериям Септуагинту трудно признать образцовым переводом, как минимум по следующим причинам: а) разные части были переведены различными людьми в разные времена<sup>8</sup>, б) перевод книги пророка Даниила из-за своего неудовлетворительного качества был впоследствии заменен на перевод из версии Феодотиона, в) в некоторых местах очевидно влияние более позднего иудейского богословия, поэтому определенные отрывки можно считать имеющими явные богословские искажения по сравнению с еврейским оригиналом. Например, в Иов 2:9 изменены слова жены Иова с «похули Бога и умри» на «скажи некое слово Господу и умри». В Ис 42:1 вместо «Вот раб Мой, которого Я поддерживаю, избранник Мой, который угоден душе Моей» благодаря вставке одного слова явно меняется смысл: «Иаков, раб мой, которого Я буду поддерживать, Израиль избранник мой, которого приняла душа Моя». Но, несмотря на все это, никто из святых отцов и современных православных библеистов не пытался объявить текст Септуагинты принципиально искаженным и неканоничным. Разве что блж. Иероним Стридонский благодаря своему знанию еврейского языка мог исследовать различия еврейского и греческого текстов и отдавал в основном предпочтение еврейской версии (такой принцип получил название *veritas hebraica*). Но он при этом вовсе не утверждал, что Септуагинта чем-то неполноценна и ущербна, скорее рассматривал ее просто как параллельную версию текста<sup>9</sup>. Далее, современные исследователи отмечают, что во многих случаях *Vorlage* Септуагинты, т. е. текст ее еврейского оригинала, отражает более древний тип текста, чем масоретский (см., напр., [Тов, 2001, 135]).

Мы не будем далее углубляться в тему сопоставления Септуагинты и масоретского текста, которой посвящена огромная специальная литература, просто отметим то, что сам факт наличия многочисленных и разнообразных различий между двумя древними версиями библейского текста ни для кого не был причиной сомнений в их богодухновенности. Это же, на наш взгляд, можно сказать и про любые другие древние и современные библейские переводы, авторы которых старались добросовестно перевести текст Священного Писания на свой язык, сохраняя при этом, хотя бы подсознательно, определенные богословские идеи и предпосылки. Продолжая нашу аналогию с иконами, это можно сравнить с разными признанными вариантами икон, изображающими одно и то же лицо, которые сосуществуют друг с другом и не исключают друг друга.

4) *Искусственные изменения текста переводчиком по идеологическим причинам.* Отличие таких переводов от упомянутых в прошлом пункте состоит в том, что внесенные изменения обусловлены не различием в языках или частными богословскими идеями переводчиков, но внешними идеологическими причинами редакторов (вдохновителей, заказчиков перевода), которым придается большее значение, чем точности передачи текста, поэтому мы и назвали их искусственными. В первую очередь здесь можно назвать современные так называемые «инклюзивные» переводы, включающие обозначение Бога в женском роде и т. п., а также чрезмерно вольные переводы, такие как русский перевод Нового Завета В. Н. Кузнецовой. Что можно сказать о сохранении в них богодухновенности? С одной стороны, такие переводы были четко и вполне справедливо, на наш взгляд, осуждены со стороны православных

<sup>8</sup> Напомним на всякий случай, что повествование из «Письма Аристея» о 72 переводчиках, выполнивших независимо друг от друга полностью идентичный перевод всего Писания на греческий язык, касается только перевода Торы (Пятикнижия), а не всего Танаха, т. е. еврейской Библии. О проблемах подлинности данного повествования см., напр., нашу рецензию [Хангирев, 2021], а также раздел в обстоятельной монографии И. С. Вевюрко [Вевюрко, 2013, 35–81].

<sup>9</sup> Это подчеркивается в том числе тем, что он подготовил два параллельных перевода Псалтири на латынь: с еврейской и греческой версий.

библейстов [Иларион Алфеев]. С другой стороны, если представить себе современного человека, впервые заинтересовавшегося Библией, которому в печатном или электронном виде по какой-то причине попался именно такой «своеобразный» перевод и пробудил его интерес к Библии и христианству, то можно ли говорить, что он прочитал не Библию, а что-то иное, и что такие переводы вообще нельзя считать библейским богодухновенным текстом? На наш взгляд, такие переводы находятся на грани допустимости и признания их библейским текстом, но все же они эту грань не совсем переходят. Продолжая нашу аналогию с иконами, такие переводы можно сравнить с явно неканоническими или слишком примитивизированными образами, в которых нет явных кощунственных или еретических черт, но которые невозможно признать каноническими. И если кто-то ограничится только знакомством с ними, то просто упустит возможность познания подлинной православной иконописи. В целом вопрос богодухновенности таких переводов можно считать дискуссионным.

5) *Сознательные иноверческие изменения.* Здесь мы имеем уже крайний и, к счастью, достаточно редкий случай, когда библейский текст используется представителями нехристианских (главным образом псевдохристианских) конфессий для своих нужд и для этого подвергается недопустимым искажениям. В первую очередь здесь следует назвать перевод «Свидетелей Иеговы»<sup>10</sup> «New World Translation» и его русскую версию «Перевод Нового мира». Можно сравнить, например, текст Деян 7:59–60 в Синодальном переводе («И побивали камнями Стефана, который молился и говорил: Господи Иисусе! приими дух мой. И, преклонив колени, воскликнул громким голосом: Господи! не вмени им греха сего. И, сказав сие, почил») и «Перевод Нового мира» («Стефан молился и говорил: „Господь Иисус, приими дух мой“. Затем он воскликнул громким голосом: „Иегова, не вмени им греха сего“») (цит. по: [Лепяхов, 2015]). Здесь, конечно, основное искажение состоит в замене слова «Господь» на «Иегова» во втором стихе.

Как бы близко по стилистике такие переводы ни были близки к традиционным библейским переводам, их, по нашему убеждению, никак нельзя признать текстом Священного Писания и богодухновенным текстом. Их можно сравнить с изображениями, пусть даже стилизованными под традиционные иконы, но содержащими явно нехристианские и/или кощунственные элементы, либо изображающими лиц, явно не признанных православными святыми.

После того как мы описали разные виды библейских переводов и наше отношение к ним, мы можем возвратиться к поставленному в начале параграфа вопросу. Как нам кажется, теперь достаточно очевидно, что называть богодухновенным какой-то конкретный вид библейского текста просто некорректно.

На наш взгляд, описать православный подход к богодухновенности различных версий библейских текстов в текстологическом аспекте можно с помощью такого утверждения: богодухновенным был изначальный текст каждой библейской книги, который сохраняет это свойство во всех (рукописных, печатных или электронных) версиях/переводах, несмотря на любые случайные ошибки или сколько-нибудь оправданные изменения в переводах. Хорошее объяснение также есть в упомянутой статье прот. Димитрия Юревича: «Поскольку любой человеческий язык в принципе способен выразить изложенные в Писании идеи Божественного домостроительства, можно допустить, что при адекватном выражении этих идей средствами чужого языка носителем богодухновенности становится перевод Священного Писания» [Юревич, 2005, 36].

#### 4. Канонический аспект

В данном случае необходимо решить вопрос о том, какие именно тексты мы считаем богодухновенными. По существу, речь идет об отношении к тем книгам, которые в православной традиции называются неканоническими.

<sup>10</sup> Организация, запрещенная в Российской Федерации.

Традиционный ответ на этот вопрос такой: Православная Церковь признает богодухновенными только канонические книги, а неканонические считает просто полезными в духовно-назидательном смысле.

Основная трудность здесь заключается в четком разграничении канонических и неканонических книг Ветхого Завета, т. к. с новозаветным каноном особых вопросов нет (разве что в первые века были, как известно, сомнения с признанием Апокалипсиса и Послания к Евреям, но потом обе книги стали включаться во все издания Нового Завета).

По какому именно принципу проводится такое различие? Самый простой ответ звучит обычно так: каноническими книгами Ветхого Завета называются те, которые были изначально написаны на еврейском языке и входили в канон еврейской Библии к моменту его окончательного формирования, а неканонические книги написаны в оригинале на других языках. Однако после открытия в относительно недавнее время фрагментов еврейского текста книг Премудрости Иисуса сына Сирахова и Товита, а также учитывая вероятность еврейского оригинала книги Варуха, этот вопрос немного усложнился. Кроме того, если внимательно рассмотреть историю формирования христианского канона Ветхого Завета, то окажется, что книга Есфирь отсутствует в списке свт. Афанасия Великого, хотя в ее еврейском оригинале никто не сомневался, зато там же оказалась книга Варуха (см.: [Тихомиров, 2022, 75]).

В западной традиции, в основном благодаря блж. Августину<sup>11</sup>, часть неканонических книг оказались включенными в состав Библии, поэтому в современной католической библеистике они называются девтероканоническими и принципиально не отличаются от канонических. Речь идет о книгах Иудифи, Товита, 1-й и 2-й Маккавейских, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса сына Сирахова, пророка Варуха и Послании Иеремии, а также о добавлениях к книгам пророка Даниила и Есфири. Остальные книги, соответствующие 2-й и 3-й книгам Ездры в русской традиции, а также 3-я и 4-я книги Маккавейские, относятся там же к апокрифам (см., напр.: [Just, 2007]).

Как нам кажется, в целом в православной традиции принцип верности древнему еврейскому канону (а не сам по себе факт наличия еврейского оригинала), созданному ветхозаветной Церковью (в который, в частности, книги Сираха и Товита никогда не входили), остается актуальным, а отклонения от него можно считать случайными. Отношение к неканоническим книгам в плане конкретного представления об их богодухновенности можно считать не до конца определенным и дискуссионным.

## 5. Авторский аспект

Данный аспект, как и исторический, является весьма трудным при обсуждении вопроса о сочетаемости современной библеистики и традиционного подхода к Библии. Здесь речь идет о том, каким образом разнообразные представления об авторстве текстов Священного Писания затрагивают понятие богодухновенности. Представители «либерального» подхода не видят в этом никакой проблемы и в принципе готовы признать любую версию авторства какого угодно библейского текста.

Напротив, прот. Димитрий Юревич утверждает: «Личностный аспект в богодухновенном акте не позволяет допустить и множества различных редакций, комбинаций и других манипуляций со священным текстом... богодухновенность есть дар самих священных авторов, и опрометчиво было бы утверждать обязательное наличие его у их учеников» [Юревич, 2005, 33]. В связи с этим, как кажется, мы не имеем права предполагать, например, разного авторства различных частей книги пророка Исаии. В данном случае подход о. Димитрия представляется нам излишне категоричным. По нашему мнению, главное в этом аспекте то, что все книги Священного Писания были написаны

---

<sup>11</sup> Здесь нет возможности подробно обсуждать позицию блж. Августина, об этом есть хороший обзор в статье [Beatrice, 2007].

членами Церкви (ветхозаветной или новозаветной). Поэтому вполне допустимо считать, например, что ученики пророков или апостолов тоже испытывали на себе богодухновенное воздействие, и поэтому не является само по себе предосудительным мнение о существовании отдельных авторов Второзакония, Послания к Евреям, Апокалипсиса, не совпадающих с самими прор. Исаией, ап. Павлом и ев. Иоанном. Другое дело, что мы в этом вопросе не можем признать такого мнения, популярного в современной науке, что библейские тексты являются почти случайно получившимися сборниками текстов, взятых из мифологических представлений окрестных народов, выдержками из утерянных исторических и литературных источников и т.п. Такое представление, конечно, несовместимо с православным представлением о богодухновенности.

Для примера рассмотрим вопрос авторства Посланий ап. Павла. Нам представляется, что главным стимулом для тех исследователей, которые отрицают его авторство, является скорее внешняя причина, т.е. несоответствие текста тех или иных Посланий (например, Пастырских или к Ефесянам) тем представлениям об устройстве ранней Церкви, которые имеются в сознании исследователей. Филологические аргументы (разница лексики и фразеологии и т.п.) здесь скорее используются как инструмент и не имеют полной доказательной силы (иначе бы дискуссия давно закончилась в пользу одной из сторон). Точно так же и сторонники подлинности больше исходят из своих убеждений. Такого рода споры, очевидно, будут вестись бесконечно, если не будет сделано какого-либо неожиданного фундаментального открытия, что весьма маловероятно. Но для нас здесь должно быть главным то, что недопустимо обвинять другую сторону в неблагочестии или отсталости за сам факт приверженности той или иной точке зрения на подлинность авторства библейских книг. На наш субъективный взгляд, подлинность всех Посланий ап. Павла, содержащихся в Новом Завете, кажется очевидной, а аргументы о неподлинности — более натянутыми, при этом разницу в богословии Посланий мы видим скорее в развитии богословских идей ап. Павла и в их различных аспектах, а не в их противоречии.

В заключение мы хотели бы предложить в качестве проекта основные выводы, которые можно было бы считать основой для современной формулировки учения о богодухновенности Священного Писания. Надеемся, что данная статья поможет тем, кто захочет более детально и фундаментально исследовать проблему богодухновенности.

- 1) Богодухновенность — особое качество библейского текста, не до конца определяемое, очевидно, из-за того, что сам процесс его создания превышает способность человеческого рассудка, но прежде всего состоящее в воздействии Святого Духа на человеческих авторов Библии и гарантирующее безошибочность всего текста Священного Писания *как минимум* в вопросах веры и нравственности.
- 2) Признаком, однозначно исключающим богодухновенность, являются сознательные изменения библейского текста, явно противоречащие основным положениям христианских представлений о вере и нравственности.
- 3) Богодухновенным был изначальный текст каждой библейской книги, который сохраняет это свойство во всех (рукописных, печатных или электронных) версиях, несмотря на любые случайные ошибки или сколько-нибудь оправданные изменения в переводах.
- 4) Безусловно признается богодухновенность всех новозаветных книг, с древности принятых в христианском мире, а также всех канонических ветхозаветных книг, т.е. входивших в канон ветхозаветной Церкви. Вопрос о конкретных причинах того, почему неканонические книги Ветхого Завета не являются богодухновенными, не был до конца прояснен святыми отцами и продолжает оставаться дискуссионным.
- 5) Мнения о допустимости исторических неточностей в Библии, сомнения в традиционном авторстве библейских книг или их частей и богодухновенности «нетрадиционных» переводов можно считать дискуссионными и требующими обсуждения на общецерковном уровне.

## Источники и литература

1. Браун (2007) — *Браун Р.* Введение в Ветхий Завет. М., 2007. Т. 1.
2. Вевюрко (2013) — *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013.
3. Вевюрко (2019) — *Вевюрко И. С.* Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // *Философия религии: аналитические исследования.* 2019. Т. 3. № 1. С. 19–38.
4. Веренич (2017) — *Веренич А., свящ.* Учение о богодухновенности Священного Писания в русской богословской традиции // *Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития: Материалы Международной научной конференции, Минск, 2 ноября 2016 г.* Минск, 2017. С. 67–72.
5. Григорян (2021) — *Григорян А. В.* Феномен богодухновенности Библии в современном православном богословии. URL: <https://bogoslov.ru/article/6169914?ysclid=lumc5lv0jg700241206> (дата обращения: 11.09.2024).
6. Грудем (2019) — *Грудем У.* Систематическое богословие. СПб., 2019.
7. Добыкин (2016) — *Добыкин Д. Г.* Введение в Ветхий Завет. Курс лекций по ветхозаветной исагогике. СПб., 2016<sup>2</sup>.
8. Емельянов (2019) — *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. М., 2019.
9. Иларион Алфеев — *Иларион (Алфеев), иером.* Язык Учителя и жаргон кабака. Перевод Евангелия должен быть точным и благоговейным. URL: <https://biblia.ru/AboutBible/ContemporaryRussian/art199901.html> (дата обращения: 29.09.2024).
10. Карташев (2017) — *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. М., 2017.
11. Леонардов (1898) — *Леонардов Д. С.* Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // *Вера и разум.* 1898. Т. 1. Ч. 1. С. 286–302.
12. Лепорский (1901) — *Лепорский П. И.* Богодухновенность // *Православная богословская энциклопедия.* СПб., 1901. Т. 2. Ст. 729.
13. Лепяхов (2015) — *Лепяхов И. П.* Искажения текста Священного Писания в переводе «New World Translation of the Christian Greek Scriptures» секты «Свидетели Иеговы». М., 2015. URL: <https://azbyka.ru/iskazheniya-teksta-svyashhennogo-pisaniya-v-perevode-new-world-translation-of-the-christian-greek-scriptures-sekty-cvideteli-iegovy-v-voprosah-hristologii-i-pnevmatologii#19> (дата обращения: 04.10.2024).
14. Мангано (2007) — Введение в Ветхий Завет / Под ред. М. Мангано. М., 2007.
15. Минков (2021) — *Минков С.* Отзыв на статью А. В. Григоряна «Феномен богодухновенности Библии в современном православном богословии». URL: <https://vk.com/@-184478279-otzuv-grigoryan> (дата обращения: 11.09.2024).
16. О разногласиях — «О разногласиях и „ошибках“ у библейских авторов» (запись вебинара). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4fdLMzg4-0Y> (дата обращения: 29.09.2024).
17. Покорны, Геккель (2012) — *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. М., 2012.
18. Селезнев (2016) — *Селезнев М. Г.* О пользе библейской критики для христианского богословия // *Современная библеистика и предание церкви. Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви.* Москва, 26–28 ноября 2013 г. М., 2016. С. 77–90.
19. Тихомиров (2005) — *Тихомиров Б. А.* Богодухновенность // *Православная энциклопедия.* М., 2005. Т. 5. С. 442–447.
20. Тихомиров (2022) — *Тихомиров Б. А.* Состав и канон Священного Писания Ветхого Завета в основных христианских конфессиях. М., 2022.
21. Тов (2001) — *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001.
22. Хангиреев (2021) — *Хангиреев И. А.* Прорыв в текстологии Пятикнижия. Рец. на: Kim Haeon. Multiple Authorship of the Septuagint Pentateuch. The Original Translators of the Pentateuch. Leiden, Boston: Brill, 2020 (Supplements to the Textual History of the Bible, vol. 4). XIV, 207 p. // *Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2021. Вып. 94. С. 165–169.
23. Ценгер (2007) — Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008.

24. Эриксон (2009) — *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 2009.
25. Юревич (2005) — *Юревич Д., свящ.* Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных богословских исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2005 г. М., 2005. Т. 1. С. 29–36.
26. Юревич (2016) — *Юревич Д., прот.* Введение в Новый Завет. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016.
27. Beatrice (2007) — *Beatrice P.F.* Canonical and Non-Canonical Books in Augustine's "De Doctrina Christiana" // *Warszawskie Studia Teologiczne*. 2007. Vol. 20 (2). S. 23–35.
28. Just (2007) — *Just F.* An Overview of Non-Canonical Jewish and Early Christian Literature. URL: <https://catholic-resources.org/Bible/Non-Canonical.htm> (дата обращения: 11.09.2024).



*Священник Максим Стыров, Р. Л. Захариев*

## Конкуренция и бедность в современном обществе

УДК 271.2-428+316.3+330.59  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_97  
EDN CAZPBT



*Аннотация:* В статье рассматривается влияние идей конкуренции на проблему бедности с точки зрения православной христианской веры. Показано, что в Новом Завете бедность предстает не только как беда и наказание, но и как добровольный нестяжательный образ жизни. Вместе с тем «экономический» общественный уклад формирует новые специфические черты этой старой проблемы. Погоня за материальными благами и недовольство неравенством усиливает субъективное самоощущение бедности. Стремление предприятий к максимизации прибыли создает постоянную прослойку безработных и различные злоупотребления по отношению к трудящимся. Философия либерализма вкупе с другими факторами продуцирует формирование особой группы социально незащищенных граждан — «прекариата». Классический портрет бедняка как опустившегося, потерянного человека также актуален в современной цивилизации из-за оскудения души и прибегания к различным греховным способам ее утешения. Уместно говорить и о духовно-культурной деградации человека из-за порабощенности материальными заботами и превалирования электронных способов общения. Также требует особого внимания проблема закредитованности людей, утраты ими внутренней и внешней свободы в условиях банковско-капиталистических отношений. Церковь Христова должна по Откровению Божию возвещать людям истинное духовное богатство жизни со Спасителем, а также правильное устройство земных дел через первостепенное искание правды Божией (Мф 6:33).

*Ключевые слова:* Бог, Христос, Церковь, Евангелие, бедность, богатство, конкуренция, прибыль, милосердие, неравенство, ростовщичество, капитализм, правда.

*Об авторах:* **Священник Максим Михайлович Стыров**

Клирик Свято-Стефановского кафедрального собора г. Сыктывкара, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник лаборатории финансово-экономических проблем Института социально-экономических и энергетических проблем Севера ФИЦ «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук».

E-mail: [styrov@iespn.komisc.ru](mailto:styrov@iespn.komisc.ru), [styrovmm@mail.ru](mailto:styrovmm@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6631-0031>

**Радослав Любомир Захариев**

Аспирант, старший инженер лаборатории финансово-экономических проблем Института социально-экономических и энергетических проблем Севера ФИЦ «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук».

E-mail: [zahariev@iespn.komisc.ru](mailto:zahariev@iespn.komisc.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9327-1719>

*Для цитирования:* Стыров М., свящ., Захариев Р. Л. Конкуренция и бедность в современном обществе // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 97–108.

Статья поступила в редакцию 31.05.2024; одобрена после рецензирования 02.07.2024; принята к публикации 03.08.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Priest Maxim Styrov, Radosław Lubomir Zakhariev*

## Competition and Poverty in the Modern Society

UDK 271.2-428+316.3+330.59  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_97  
EDN CAZPBT



*Abstract:* The article studies the influence of competition ideas on the poverty problem from the perspective of the Orthodox Christian faith. It is shown that poverty in the New Testament appears not only as a misfortune and punishment, but also as a voluntary selfless lifestyle. At the same time, the “economy-centered” social order forms new specific features of this old problem. The pursuit of material goods and dissatisfaction with inequality increases the subjective personal sensation of poverty. Enterprises’ striving to maximize profits creates a constant layer of the unemployed and various abuses of workers. The philosophy of liberalism together with other factors contribute to formation of a special group of socially unprotected citizens – “precariat”. The classic portrait of a poor person as a fallen, lost person is also relevant in modern civilization due to impoverishment of the soul and resorting to various sinful methods of consoling it. It is also appropriate to mention spiritual and cultural degradation of man due to enslavement with material concerns and prevalence of electronic methods of communication. Also the problem of people’s credit load, their loss of inner and outer freedom in banking-capitalist relations requires special attention. According to the Revelation of God, the Church of Christ should proclaim to people the true spiritual riches of life with the Savior, as well as the correct arrangement of earthly deeds by seeking first the truth of God (Mt 6:33).

*Keywords:* God, Christ, Church, Gospel, poverty, wealth, competition, profit, mercy, inequality, usury, capitalism, truth.

*About the authors:* **Priest Maksim Mikhailovich Styrov**

PhD in Economics, Senior Researcher of the Laboratory of Financial and Economic Problems at the Institute of Social-Economic and Energy Problems of the North of the Komi Science Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; Cleric of St. Stefan’s Cathedral in Syktyvkar.

E-mail: styrov@iespn.komisc.ru, styrovmm@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6631-0031>

**Radosław Lubomir Zakhariev**

Postgraduate Student, Senior Engineer of the Laboratory of Financial and Economic Problems at the Institute of Social-Economical and Energy Problems of the North of the Komi Science Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: zahariev@iespn.komisc.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9327-1719>

*For citation:* Styrov M., priest, Zakhariev R.L. Competition and Poverty in the Modern Society. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 97–108.

The article was submitted 31.05.2024; approved after reviewing 02.07.2024; accepted for publication 03.08.2024.

## Введение

Экономика, на самом деле, является одной из центральных тем Нового Завета. Правда, не в привычном новостном звучании — цен на нефть, курса валют, роста ВВП и т. д., а в своем исходном, богоустановленном смысле — как взаимоотношения сердца человека с окружающим его материальным миром. Жадность и нестяжание, жестокость и милосердие, многозаботливость и беспопечительность — именно эти страсти и добродетели в реальности и определяют большей частью лицо нашей хозяйственной жизни.

Бедность, в свою очередь, — одна из вечных проблем экономической науки. Стараясь обеспечить всеобщий достаток и благоденствие, последняя никак не может преодолеть первую. Возможно, еще и потому, что долгое время пыталась понять свой предмет сугубо рационально, игнорируя духовный мир. Благо, что к настоящему моменту «поведенческие» аспекты стали рассматриваться всерьез, а теперь в России даже узаконены посредством официального признания теологии наукой. Это открывает большие возможности — не для богословия, но для самой экономики — понять суть вещей.

## Бедность и Библия

Традиционный библейский подход к бедности известен. В Ветхом Завете она понималась как продолжение Адамова проклятия (Быт 3:7–19), иногда — как следствие вредных привычек и порочного образа жизни (Притч 6:9–11; 21:17), а также как прямое наказание Божие за грехи народа (Лев 26). Но при этом нуждающийся человек может быть исполнен нравственного достоинства и, конечно, заслуживает сострадания и помощи: «Малое у праведника — лучше богатства многих нечестивых» (Пс 36:16), «Благотворящий бедному дает займы Господу, и Он воздаст ему за благодеяние его» (Притч 19:17).

Евангелие, поворачивая взгляд от земного благополучия к небесным сокровищам, видит в нищете новый аспект: ненадеяние на тленное состояние и отсюда — смирение (Мф 5:3; Лк 6:20). Бедность может становиться христоподражательным образом жизни. Господь зовет: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19:21). Святитель Иоанн Златоуст говорил: «Это убежище безмятежное и безопасное, тихая пристань, училище любомудрия, образ жизни ангельской. Услышите это вы, бедные, а еще более вы, желающие быть богатыми! Не бедным быть худо, но худо не хотеть быть бедным. Не считай бедность злом, и для тебя она не будет злом. Не в существе самой вещи, а только во мнении изнеженных людей лежит причина страха. Впрочем, мне было бы даже стыдно, если бы я о бедности сказал только то, что она не есть зло. Если ты внимательнее размыслишь, то найдешь ее даже источником бесчисленных благ; и когда кто-нибудь стал бы предлагать тебе начальство, какую-нибудь гражданскую власть, богатство, удовольствия, потом предложил бы и бедность, и дал свободу выбрать, что тебе угодно, — ты бы тотчас избрал бедность; если бы знал цену ее» [Иоанн Златоуст, 1993, 886–887].

Но в наше время, когда «экономизм», по выражению Сергея Николаевича Булгакова, стал уже не просто частным грехом, а образом жизни всего общества [Булгаков, 2009, 37], у классической картины бедности появились новые черты. В мировоззрение людей тесно вплелись идеи конкуренции, именно их влияние на обсуждаемую тему мы и хотели бы рассмотреть.

## Ревнование и ревность

Сущность конкуренции изначально происходит из стремления человека к благу, к совершенству. Всеобщая взаимосвязанность людей побуждает учиться друг у друга, перенимать опыт, «ревновать» о лучшем, увиденном у товарища (ср.: 1 Кор 9:2, 12:31; Гал 4:18). Святитель Василий Великий наставлял: «Он [Бог] хочет также, чтобы

мы, как бы некоторыми завивками, сплетались с ближними объятиями любви и упокоевались в них, и, всегда стремясь к горнему, как вьющиеся виноградные ветви, старались уравниваться с вершинами самых высоких. <...> Мы часто и у людей чуждых веры должны заимствовать себе побуждение к показанию добрых дел» (Василий Великий, 2009, 257, 258). Довольно подробно это учение раскрыто также у о. Павла Флоренского в труде «Столп и утверждение истины», в письме двенадцатом [Флоренский, 2003].

Однако грехопадение исказило силы души и превратило богоугодное «рвение» в самолюбивую ревность. Преподобный Максим Грек описывал это состояние так: «Рассмотрим тщательно, душа, если можешь, пресмыкающиеся в тайной клети сердца нашего лукавые помыслы, и всячески найдешь там крошечное всякое беззаконие и богомерзкое фарисейское высокоумие, по причине которого ты во всем себя оправдываешь и считаешь себя, некоторым образом, высшей и лучшей всякого труждающегося в добродетели, и всякого человека считаешь худшим себя, хотя бы он и явно проводил жизнь преподобную. Если же случится ближнему в чем-нибудь согрешить по немощи плоти, осуждаешь его, как фарисей, ругаешься над ним и не переставая различным образом укорять его пред всеми людьми. Если же увидишь его добродетельно живущим и пользующимся от всех похвалой, тотчас уязвляется сердце твое стрелою зависти и объемлет тебя скорбь по причине добродетельной жизни брата твоего, так как он оказывается лучшим тебя перед Богом и перед людьми. Будучи же одержима и побеждена стрелой зависти, ты начинаешь ненавидеть его и всяким способом стараешься сделать ему препону и отвлечь его от стремления к лучшему» [Максим Грек, 2008, 127]. То есть из-за коренного поворота души от служения Творцу и людям к самолюбию всякое превосходство другого служит для нее теперь не причиной побуждения ко благу, а причиной страдания и даже зложелательства к собрату из-за растревоженной гордыни.

Архимандрит Платон (Игумнов) также об этом пишет: «Проблема соперничества является никогда не исчезающим центром межчеловеческих конфликтов. Соперничество доставляет трудности каждому человеку, но свою сложность и остроту оно проявляет там, где в человеческих отношениях доминирует эгоизм. В состоянии соперничества постоянно происходит сравнение себя с другими и стремление превзойти всех остальных. Это стремление касается всех тех, кто, находясь в ближайшем общении друг с другом, имеет одинаковые жизненные интересы и цели. Любая неудача при осуществлении несоразмерно больших притязаний на превосходство переживается как полный провал. Чужой успех также переживается как собственный неуспех. Сильное соперничество скрыто содержит определенную долю враждебности» [Платон Игумнов, 1994, 144]. И далее автор объясняет, что чем меньшими внутренними свободами и достоинствами обладает личность, тем в большей степени она стремится к внешнему превосходству и независимости. Преодолевается это мучительное состояние через смирение и приобретение христианской любви, которая не завидует, не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине (1 Кор 13:4–6).

Особенно расцвела страсть состязательности в Новое время, с переходом стран Запада к капиталистической экономике, тесно переплетшись с корнем всех зол – сребролюбием (ср.: 1 Тим 6:10). Деньги стали считаться показателем успеха жизни, а конкуренция – положительным двигателем материального производства и научно-технического прогресса (см.: [Катасонов, 2015]). Предполагалось, что «невидимая рука рынка» всех сделает равноправными и обеспеченными, а нежизнеспособных устранил со сцены (см.: [Смит, 1962]). В XIX в. этому дополнительно поспособствовали идеи Чарльза Дарвина, Фрэнсиса Гальтона и других авторов. Но проблема бедности не только не исчезла, но в некоторых отношениях даже как будто усилилась. Сегодня борьба с ней названа ООН первой среди целей устойчивого развития на период до 2030 г. [Цели ООН]. Какое влияние на это оказывает конкуренция?

## Конкуренция и бедность

На наш взгляд, современная парадигма конкуренции если формально и не усиливает уровень бедности, то существенно влияет на ее «профиль», то есть именно на духовные аспекты. Как именно?

**Во-первых**, односторонне представляя жизнь как соревнование за физическое выживание и игнорируя Небесное Царство, конкуренция ориентирует людей на иллюзорные стандарты богатства и наслаждения. Тем самым у человека, даже обеспеченного «хлебом насущным», возникает постоянное ощущение неудовлетворенности, несостоятельности, то есть усиливается т.н. субъективное самовосприятие бедности. Об этом косвенно свидетельствуют такие цифры: по разным данным социологических опросов, порядка 30–40% жителей России считают себя бедными и нищими (см.: [Фонд, 2020; Институт, 2018; ВЦИОМ, 2017]), при том что доля людей, имеющих доходы ниже черты прожиточного минимума, составляет всего около 13% [Росстат: *Доля населения*]. За 2000–2010 гг. доля малоимущих снизилась практически вдвое (с 29 до 13%), но самоощущение бедности сократилось непропорционально меньше — примерно в 1,5 раза. И это при многократном превосходстве современного уровня жизни над советским или дореволюционным.

Тот факт, что самоощущение бедности намного превосходит ее официальный уровень, отчасти объясняется, конечно, недостатками методики статистических наблюдений, низким установленным порогом малообеспеченности. Но в этих цифрах наверняка есть существенная доля тех, кто не умеет ценить имеющееся, ропщет на Бога и на власти, полагает свое счастье именно в материальном и поэтому никогда не будет доволен. Показательно, что более чем половине наших соотечественников стыдно за государство и лишь каждому десятому — за себя самого (см.: [Агеев, 2011, 5]). «Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек», — сказал Спаситель о неутолимости «плотской» жажды и превосходстве веры над ней (Ин 4:14). Святитель Григорий Нисский говорил, что любостыжательность не дает «никакого покоя своему служителю, который, чем больше работает, услуживая велениям владыки и приобретая по его пожеланиям, тем к большему понуждается труду» [Григорий Нисский, 1861, 301].

Существующие различия в доходах действительно часто становятся поводом для возмущений, и даже больше — для социальных взрывов и революций. Однако формальное уравнивание людей невозможно и не нужно. Святитель Николай Сербский учил: «Богу угодно, чтобы люди не были равны во всем внешнем: в богатстве, силе, чинах, образованности, положении и т.п., и Он не велит никак в этом соревноваться. Не садись на первое место, — заповедал Господь наш Иисус Христос. Богу угодно, чтобы люди соревновались в преумножении внутренних благ: веры, доброты, милосердия, любви, кротости и благодати, смирения и послушания» [Николай Сербский]. Тем самым раскрывается присущая православию мысль, что неодинаковость людей — не зло, а повод для взаимного служения, а значит — для любви.

**Во-вторых**, в капиталистической экономике вместо христианского закона «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал 6:2) и «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк 9:35) действует принцип «выживает сильнейший». Соответственно, множество предприятий периодически разоряется, и люди остаются без работы. Это создает уже реальную, объективную когорту нуждающихся. Уровень безработицы в России сегодня составляет, по методологии Международной организации труда (МОТ), около 5–6% (Росстат: *Уровень безработицы*). Это кажется немного, в т.ч. по сравнению с нач. 2000-х гг. (8–11%), но все же означает, что примерно каждый двадцатый человек оказывается по разным причинам «за бортом» жизни.

Кроме того, жесткая конкурентная борьба побуждает предприятия всеми силами экономить на оплате труда, стремиться к повышению сугубо финансовой

эффективности его использования, невзирая на личные интересы и потребности людей. В результате возникают различные серые схемы найма с оплатой ниже установленного минимального размера оплаты труда, обходные пути избежать предоставления законодательно установленных льгот и гарантий (больничных, отпусков и т. д.). Всё это в наибольшей степени сказывается на бесправных, малозащищенных людях, выходцах из бедных семей, выпускниках детских домов, бывших заключенных и т. д. В трудном положении находятся многодетные: при и так немалых дополнительных расходах они сталкиваются с дискриминацией при приеме на работу.

Государственные пособия и программы содействия занятости смягчают картину, но, конечно, не устраняют ее в полной степени. Да и сугубо материальное вспомоществование не может компенсировать другой стороны дела: внутреннего унижения человека, отказа ему в сотрудничестве из-за «невыгодности».

Привыкая к принципу «цель оправдывает средства», работники также нередко включаются в предлагаемые им корпоративные рыночные схемы двойной морали: обмана, навязывания услуг, взяток и т. д., отдаляясь тем самым от цельной христианской нравственной чистоты.

Появилось новое понятие «прекариат» — класс людей с низким и неустойчивым заработком и нестабильной профессиональной принадлежностью. Это «социальный слой, который олицетворяет отчуждение не только от результатов труда, но и от всего общества значительных социальных групп, испытывающих особые, изолированные формы эксплуатации их труда, их знаний, их квалификации, что, в конечном счете, влияет на качество их жизни» [Тощенко, 2018, 6]. Причиной возникновения такого класса упомянутый автор предлагает считать «травму» — т. е. неожиданные и необоснованные потрясения общества, потерю индивидом идеалов, переход на режим постоянной неустойчивости. Подчеркивается, что данное явление означает утрату духовно-нравственных ценностей и растождествление смысла жизни с профессией, когда работа воспринимается уже не как часть своего призвания и служения людям, а сугубо как заработок. Конечно, на наш взгляд, первопричиной тому является забвение людьми Бога, обращение их почти исключительно к земным смыслам бытия. Отсюда подтверждается важный урок, что, по выражению отцов древности, любящий земное более небесного лишится и земного, и небесного.

К категории прекариата отчасти примыкают «фрилансеры» — люди, сознательно не связывающие себя с определенным местом работы, живущие разовыми и случайными заработками. Возможно, это движение в чем-то обусловлено философией либерализма как отказом человека от любой идентичности, от национальной до половой. Черта нашего времени — всеобщая нестабильность, переменчивость, ненадежность. Люди стали непостоянными, брак — временным, дела возникают и исчезают. Резко увеличилась внутренняя и внешняя миграция как неосознанная «охота к перемене мест». Наверно, это может быть связано и с неуспокоенностью души в Боге, о чем говорил блж. Августин (см.: [Блж. Августин, 2005]).

Но, полагаем, можно увидеть здесь и постепенный промыслительный переход общества к малоисполняемой сегодня заповеди Христовой: «Не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф 6:34). К тому же люди иногда сознательно уходят в свободную занятость, чтобы избежать излишней жесткости, даже некой «антисемейности» государственно-корпоративных форм труда, а также необходимости выполнять какие-то ненужные, на их взгляд, обязанности. Это приближает работу к ее изначальному, священному смыслу (см.: Быт 2:15, [Основы, 2018, 47]).

**В-третьих**, режим работы во многих современных организациях, а особенно в сетевых структурах наподобие агрегаторов такси, доставки и т. д., сильно поработочает человека, заставляет его работать на износ, почти не оставляя сил и времени на досуг, семью и тем более духовную жизнь. Лозунги «нужно быстро» и «время — деньги» входят в конфронтацию с заповедью Божией «Шесть дней

работай и делай всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему» (Исх 20:9–10).

Это приводит к закреплению еще одной труднорегистрируемой формы бедности — культурной неразвитости, скудости души. Т. е. человек формально обеспечен с материальной точки зрения, но не имеет возможности, да часто и не считает нужным, объявляет «нерациональным» чтение книг, творческое развитие, простое общение. Деньги становятся как бы универсальным измерителем пользы всех дел, поэтому вытесняют другие аспекты жизни. Сами межличностные связи становятся заключаемы «по расчету», не исключая и семейную жизнь. Любовь уже не подразумевает бесконечности и всецелости, а базируется на ситуативной взаимовыгодности. Неслучайно само это слово в лексиконе постепенно уступило месту понятию «отношения» как чему-то временному и договорному. Иногда и дети воспринимаются не как порученные Богом для воспитания личности, а прагматично — как «будущие помощники», «опора в старости», «наследники» и т. д. Даже в отношении опеки и усыновления иногда звучит слово «проект».

Сюда же можно отнести тенденцию получать образование не как всестороннее гармоничное развитие, а узкопрофильно — в рамках минимально необходимых трудовых компетенций. Пожалуй, широкое распространение электронных средств общения также не способствует обогащению души детей и взрослых.

«Уже одно противоречие целей общественного прогресса (поднятие физического, умственного и нравственного состояния людей) с теми задачами, которые он стал преследовать под руководством капитала, и теми последствиями, которые оттого произошли для рабочего, это превращение верховной цели общежития — человека, в средство для процветания производства, уже одно это должно было навести исследователей на мысль, что капиталистический способ развития производительности труда есть ненормальный, противоречащий задачам общества, и что поэтому не могут быть признаны правильными все те приемы, которые он употреблял для достижения цели», — писал в XIX в. Василий Павлович Воронцов [Воронцов, 1882, 271].

Есть и другая крайность: когда всё свободное время посвящается на т. н. саморазвитие, но связанное не с вхождением в Божие Царство, а исключительно с психологическим благополучием «на земле». Сюда можно отнести разного рода медитации, психотренинги, с некоторыми оговорками — кружки здоровья, общественно-политическую деятельность, туризм, занятия с домашними питомцами и т. п. Всё это, возможно, дает удовлетворение от чувства постоянной занятости или кажущегося разнообразия, но не доставляет самого главного — спасительной благодати. В каком-то смысле оно (особенно если касается религиозных исканий вне Православной Церкви) даже может быть более опасным, чем пресловутый материализм, поскольку является суррогатом истинной духовности, уводит человека от познания Истины.

Современная экономическая наука в своих узко-количественных методах с трудом понимает данную проблему, почему и нуждается в междисциплинарном подходе, сближении с социологией, философией (в т. ч. аксиологией), а более всего — с богословием.

Питирим Александрович Сорокин так писал о противоречивости современного образа жизни: «Дуализм проявляется в современных этике и праве. Они формируются, с одной стороны, на основе созданной в прошлом и унаследованной нами системы христианской этики, а с другой — на основе более современных утилитарных и гедонистических правил поведения. Мы уже видели, что эти современные системы посеяли семена деградации человека, так же как и деградации самих моральных ценностей. Подобный дуализм проникает в наши умы, в наше поведение и социальные отношения. Мы стремимся к счастью и в то же время готовим для себя несчастья. Чем более мы пытаемся улучшить свое благосостояние, тем более мы теряем душевный покой, без которого невозможно счастье. Вместо того, чтобы пребывать в мире с Богом, со всем человечеством и людьми-собратьями, современный человек являет

собой кипящий котел вожделий, постоянно воюющих между собой и сталкивающихся с вожделиями своих собратьев. Человек разрывается между ними, не может их контролировать и находится в состоянии постоянного нетерпения и неудовлетворенности. Мы стремимся к максимуму материального комфорта, и мы поощряем лишения и нищету. Мы восхваляем любовь и культивируем ненависть. Мы объявляем человека священным и безжалостно его убиваем. Мы провозглашаем мир и ведем войну. Мы верим в сотрудничество и солидарность, но преумножаем конкуренцию, соперничество, антагонизм и конфликты. Мы стоим за порядок и замыслиаем революции. Мы гордимся правами человека, священной конституцией и мирными соглашениями, но мы же лишаем человека всех прав и разрываем все соглашения и пакты. И так далее до бесконечности. Трагический дуализм нашей культуры очевиден, он углубляется день ото дня» [Сорокин, 2018, 169–170]. Соглашаясь с приведенной оценкой современной культуры, все же не поддержим итоговой его пессимизм и укажем на знаемый христианами выход из данного кризиса — деятельную веру в Воскресение Христова, спасительное действие которого через людей может распространяться и на общественные отношения, и на весь уклад жизни.

**В-четвертых**, в свою очередь, оскудение души ведет к ее «боли», что выливается в суррогатные виды ее утешения: алкоголизм, наркоманию, игроманию, блуд и проч. Захватывая человека, они способны приводить к еще большей деградации, полной потере работы, совершению преступлений, разрыву родственных и иных социальных связей. Все это формирует специфический портрет современного бедняка именно как опустившегося, некогда бывшего интеллигентным человека. Представители данной категории — зачастую бродяги в буквальном смысле слова.

«Чтобы возбудить в человеке деятельность, не сбивайте его с ног и, главное, с толку и из боязни промышленного застоя не вгоняйте его в промышленную белую горячку, которая есть тоже источник деятельности, но истощающей, а не поддерживающей силы... Оно, может быть, и так: промышленная деятельность закипит, но при этом кипятке только часть сельского населения успеет кое-как устроиться, остальная же погибнет в злой доле, станет бродяжничать, пойдет на разбой, переполнит города на укомплектование жалкого городского пролетариата, станет круглым бездомником, как везде было, где крестьянина освобождали без земли и оседлости», — предупреждал в позапрошлом веке Константин Дмитриевич Кавелин [Кавелин, 2013, 600].

К этой «линии жизни» можно причислить также одиночество из-за разрушения традиционных библейских семейных ценностей. Давно замечено, что половая развращенность ведет к утрате внутренних сил и, в результате, — к бедности: «Из-за жены блудной обнищавают до куска хлеба, а замуженная жена уловляет дорогую душу» (Притч 6:26, ср. также Притч 5:2–23).

Данный пункт, может быть, не напрямую связан с явлением конкуренции, но ее подспудное влияние увидеть можно. Например, супружеские измены нередко оправдываются биологическими законами влечения и выживания, а отстраненное отношение к «потерянным» людям также объясняется жесткими соображениями «естественного отбора».

Отдельно, **пятым пунктом**, мы бы хотели указать на влияние всеобщей закредитованности на обсуждаемую проблему. Возьмемся утверждать, что ростовщичество и конкуренция являются неразлучными сестрами в современной хозяйственной системе. Предприятия, соревнуясь друг с другом, берут дорогие ссуды для расширения деятельности, становятся заложниками финансовых рынков, перекладывая процентное бремя на покупателей и работников. Действительная нужда или же навязанные желания побуждают людей влезать в долги, которые за счет высоких процентов еще больше усугубляют положение, особенно в части микрозаймов. В результате растет разрыв в доходах между разными группами населения, т.е. обостряется так называемая относительная бедность.



Общая задолженность населения России по кредитам постоянно растет и составляет в настоящее время более 30 трлн руб., что сопоставимо с годовой величиной доходов [Банк России, 2023]. Ставки по займам составляют сейчас обычно от 10 до 30% годовых и даже выше, а верхний их потолок установлен на уровне 292%, хотя до революции плата выше 12% являлась уголовно наказуемым деянием [Закон о ростовщичестве 1893 г.].

Печально то, что рост взаимной отчужденности заставляет людей обращаться за помощью не друг к другу, а в кредитные учреждения, которые ставят себе целью именно обогащение за счет трудных жизненных ситуаций. Хотя и в частных ссудах случаются примеры взимания процентов, напоминающие о страшной истории Саушкина из «Республики ШКИД».

Вообще, индивидуализм лишает человека многих естественных механизмов финансовой защиты — семьи, общины, коллектива, Церкви. Их заменяет собой государственная система социальной помощи, более стабильная, но менее душевная, нежели те.

## Выводы и предложения

Построенная на идеях конкуренции и обогащения, рыночная экономика отнюдь не побеждает известную проблему бедности, но отчасти маскирует, в некоторых аспектах видоизменяет, а в чем-то и усиливает ее. Массовые банкротства предприятий и плотские грехи из-за «бездуховности» формируют традиционную категорию нуждающихся как не имеющих достаточных средств для удовлетворения насущных потребностей. Иная категория людей подвергается «культурному опустошению» из-за постоянной гонки и дискриминации со стороны работодателей. Наконец, реклама и социальное расслоение поддерживают постоянное субъективное самоощущение бедности даже у тех, кто отнюдь не голоден.

Что же должна делать Церковь Христова и каждый ее член в этих обстоятельствах?

Конечно, возвещать и показывать всем людям, что «не хлебом одним будет жить человек» (Мф 4:4), что «жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк 12:15), т. е. что истинное бытие и богатство — это не материальные блага, реальные или кажущиеся, а «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим 14:17).

Усерднее питать и наполнять души людей благодатью Божией через молитву, таинства, аскетичку, наставление в Слове Господнем, доброе пастырское попечение, чтобы искали наслаждения не в психоактивных веществах, а познавали «сладость воздержания в посте и проистекающих от него плодов духа» (из молитвы св. прав. Иоанна Кронштадтского о страдающих недугом винопития). В этом плане мы поддерживаем осторожные, обоснованные попытки сделать наше православное богослужение ближе, понятнее молящимся, чтобы они могли «петь духом, петь и умом» (ср. 1 Кор 14:15), ведь без разумного познания и переживания истин веры почти невозможно вывести сердце на постоянное пребывание в радости и трезвении.

Необходимо всеми способами воздействовать на государство, международные организации и на управленцев предприятий, более решительно обличая пороки нынешнего образа жизни и указывая на христианские идеалы общинности и нестяжания. «В целом вызов глобализации требует от современного общества достойного ответа, основанного на заботе о сохранении мирной и достойной жизни для всех людей в сочетании со стремлением к их духовному совершенству. Помимо сего, необходимо достичь такого мироустройства, которое строилось бы на началах справедливости и равенства людей перед Богом, исключало бы подавление их воли национальными или глобальными центрами политического, экономического и информационного влияния», — сказано в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви [Основы, 2018, 127].

Уместно, однако, при этом развивать концепцию христоролюбивого предпринимательства не как состязания и даже не просто как сотрудничества (последним сегодня уже занимаются очень многие авторы самого разного толка), а именно как служения,

по широкому толкованию заповеди Спасителя: «Верный в малом и во многом верен» (Лк 16:10). Следует увереннее проповедовать, что подлинное соединение и деятельность людей во имя Бога возможны не иначе как в Церкви (Иларион Троицкий, 2007). Тем более что, по многим наблюдениям, современный капитализм и так отживает свое и постепенно уступает место постматериализму, который в духовном отношении может быть даже опаснее прежнего варианта мироустройства, если не будет строиться по Новому Завету.

Надо глубже вдуматься в библейское учение о ревновании, раскрытое святыми отцами, приложить его к современным реалиям экономики и постараться внести в образовательные программы. Сегодня «здоровая конкуренция» трактуется у нас скорее лишь как отсутствие сознательного вреда другим, соблюдение формальных правил борьбы за материальный успех. Но она на самом деле имеет более глубокое положительное содержание: возбуждение людей к подвигу благочестия через стремление друг за другом (ср. Евр 10:24). Это нужно разъяснять как верующим бизнесменам, так и людям, впадающим в уныние и в житейские тяготы. Возможно, в этом и других вопросах сегодня созревает потребность более четко сформулировать социально-экономическую доктрину православия в строгом, святоотеческом истолковании Евангелия.

Со стороны иерархов сегодня раздается немало голосов в обличение грабительских процентов. Хорошо бы также говорить о принципиальной порочности практики платного кредитования (ср. Лев 25:35–38; Втор 23:19–20), создавать на библейских началах альтернативу страховым компаниям, в пользу чего предпринимались многочисленные попытки в дореволюционный период. Широко шагающие сейчас по стране мероприятия по повышению финансовой грамотности населения дают нам право внести в них свою поветку — рассказывать о ведении личного и семейного бюджета по заповедям и притчам Христовым. Интерес и даже запрос на аккуратное соединение денежных вопросов с духовно-нравственными сегодня в обществе есть.

Разумеется, проповедуемые истины надо тверже исполнять в самой Православной Церкви. Речь идет об экономической взаимовыручке ее членов (ср. Деян 2:44–45), меньшей формализации пожертвований за требы, скромности в образе жизни священнослужителей. Быть может, настало время в убранстве храмов демонстрировать не только поддержанную Христом роскошь (Мф 26:6–13), но и показанную Им же простоту (Мф 8:20). В век потребительства и гедонизма особенно ясно должна звучать с амвонов проповедь добровольной христоподражательной бедности ради «сокровищ на небе» (Мф 6:20). И, наверно, пока недостаточен объем нашей благотворительности.

Много можно было бы сделать для спасения душ людей, если бы активнее, без лишнего оговорок возглавлять указанные Спасителем дела по помощи нуждающимся, одиноким, болящим, сидящим в темницах (Мф 25:31–46), учить прихожан давать просящим и не требовать своего назад (Мф 5:42; Лк 6:30). Именно такая, прямая личная взаимопомощь, в отличие от казенных систем социальной защиты, способна преодолеть «ненавистную рознь мира сего» и посодействовать приходу Царства Отца Небесного на земле (ср. молитву «Отче наш», Мф 6:10). На уровне страны социальное служение Церкви сегодня развито достаточно высоко, в т.ч. в сотрудничестве с государственными органами и крупными благотворителями [Социальное служение, 2023]. Но рядовых верующих и тем более людей невоцерковленных, на наш взгляд, следовало бы больше вовлекать в спасительные дела милосердия. Созидание живой общинности на уровне приходо-сосудских групп и сближая людей друг с другом, также может постепенно привести к преобразению правовых и моральных экономических норм, поставить реальный заслон алчности и злоупотреблениям со стороны бизнеса (например, в жилищно-коммунальной сфере и т.п.).

Очень важное призвание Церкви — поворачивать сознание простых людей, государства и всех общественных институтов от укоренившегося отношения к человеку как к «капиталу», «потенциалу» и «ресурсу» (т.е. средству для экономики) к отношению к нему как к призванной к богоподобию и вечной жизни личности.

Применительно к нашей теме это означает, что люди в различных отношениях бедные, выбывшие из круговорота жизни и поэтому как бы бесполезные и даже обременительные для общества должны перестать считаться таковыми и должны рассматриваться с точки зрения вечной жизни. «Послушайте, братья мои возлюбленные: не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его? А вы презрели бедного. Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды? Не они ли бесславят доброе имя, которым вы называетесь? Если вы исполняете закон царский, по Писанию: „возлюби ближнего твоего, как себя самого“, — хорошо делаете. Но если поступаете с лицеприятием, то грех делаете и перед законом оказываетесь преступниками» (Иак 2:5–9). По словам Патриарха Кирилла, «Солидарное общество — это русский социальный идеал, также непосредственно связанный с христианским выбором князя Владимира. <...> Это такое общество, в котором отношения взаимопомощи и сотрудничества стоят выше взаимной ревности и конкуренции. Это общество, в котором нет „лишних людей“, нет обреченных и проклятых. Таков идеал, основанный на самой сути евангельского учения. И вместе с тем это национальный идеал, в котором проявилось русское понимание христианства. По сути дела, это идеал нравственного общества и государства, предполагающий бережное отношение к подлинным ценностям и историческому опыту народа» [Доклад Патриарха, 2015].

Всё это способно сделать самое главное — помочь человеку возлюбить Господа Бога своего всем сердцем своим, и всей душою своею, и всем разумением своим, и всей крепостью своею, и ближнего своего как самого себя (ср. Мк 12:30–31). А следом за этим, по евангельскому принципу, правильно устроить и экономическую жизнь: «Не заботьтесь и не говорите: „что нам есть?“ или „что пить?“ или „во что одеться?“ Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6:31–33).

## Источники и литература

1. Агеев (2011) — *Агеев А. И.* Any problem with? // Экономические стратегии. 2011. № 9. С. 5.
2. Банк России (2023) — Банк России. Анализ тенденций в сегменте розничного кредитования на основе данных бюро кредитных историй. Информационно-аналитический материал. 2023. URL: [https://cbr.ru/Collection/Collection/File/46543/inf-material\\_bki\\_2023fh.pdf](https://cbr.ru/Collection/Collection/File/46543/inf-material_bki_2023fh.pdf) (дата обращения: 29.09.2024).
3. Блж. Августин (2005) — *Августин Аврелий, блж.* Исповедь. М.: Дарь, 2005. 544 с.
4. Булгаков (2009) — *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 464 с.
5. Василий Великий (2009) — *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев // Творения святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2009. 750 с.
6. Воронцов (1882) — *Воронцов В. П.* Судьбы капитализма в России. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1882. 312 с.
7. ВЦИОМ (2023) — ВЦИОМ. Бедность: где грань? 12 апреля 2017 г. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/bednost-gde-gran> (дата обращения: 29.09.2024).
8. Григорий Нисский (1861) — *Григорий Нисский, свят.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели // *Григорий Нисский, свят.* Творения. М.: Тип. В. Готье, 1861. 472 с.
9. Доклад Патриарха (2015) — Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XIX Всемирном русском народном соборе. 10 ноября 2015 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4267398.html> (дата обращения: 29.09.2024).

10. Закон о ростовщичестве 1893 г. — Закон о ростовщичестве 24 мая 1893 г. URL: <https://library6.com/books/788088.pdf> (дата обращения: 29.09.2024).
11. Иларион Троицкий (2007) — *Иларион Троицкий, свят.* Христианства нет без Церкви. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007. 355 с.
12. Институт (2023) — Институт общественного мнения. Проблема бедности в России. 01 марта 2018 г. URL: <https://iom.anketolog.ru/2018/03/01/problema-bednosti-v-rossii> (дата обращения: 29.09.2024).
13. Иоанн Златоуст (1993) — *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на святого Матфея евангелиста. Книга вторая. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. 904 с.
14. Кавелин (2013) — *Кавелин К. Д.* Государство и община. М.: Ин-т русской цивилизации, 2013. 1296 с.
15. Катасонов (2015) — *Катасонов В. Ю.* Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации». М.: Ин-т русской цивилизации, 2015. 1120 с.
16. Максим Грек (2008) — *Максим Грек, прп.* Слово IV «О покаянии, очень полезное для тех, кои с верой и нелицемерной любовью, со вниманием и должным рассуждением прочитывают оно» // Духовно-нравственные слова. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. 408 с.
17. Николай Сербский — *Николай Сербский, свят.* Беседы. Неделя 16-я по Пятидесятнице. Евангелие о талантах. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Serbskij/besedy/2](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/besedy/2) (дата обращения: 28.09.2024).
18. Основы (2018) — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. 176 с.
19. Платон Игумнов (1994) — *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 240 с.
20. Росстат: *Доля населения* — Доля населения с денежными доходами ниже величины прожиточного минимума, установленной в субъекте Российской Федерации. URL: <https://www.fedstat.ru/indicator/43713> (дата обращения: 29.09.2024).
21. Росстат: *Уровень безработицы* — Уровень безработицы (по методологии МОТ). URL: <https://www.fedstat.ru/indicator/43062> (дата обращения: 29.09.2024).
22. Смит (1962) — *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. 686 с.
23. Сорокин (2018) — *Сорокин П. А.* Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты. Сыктывкар: Анбур, 2018. 640 с.
24. Социальное служение (2023) — Социальное служение Русской православной церкви на современном этапе (2010–2023 гг.) // Диалог власти и гражданского общества (европейский опыт): Монография. М.: Ин-т Европы РАН, 2023. 196 с. С. 124–150.
25. Тощенко (2018) — *Тощенко Ж. Т.* Прекариат: от протокласса к новому классу. Институт социологии ФНИСЦ РАН, РГГУ. М.: Наука, 2018. 350 с.
26. Флоренский (2003) — *Павел Флоренский, свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. 636 с.
27. Фонд (2020) — Фонд «Общественное мнение». Бедность. 11 декабря 2020 г. URL: <https://fom.ru/Obraz-zhizni/14512> (дата обращения: 29.09.2024).
28. Цели ООН (2023) — Цели в области устойчивого развития ООН. URL: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/ru/sustainable-development-goals> (дата обращения: 29.09.2024).

*А. М. Прилуцкий*

## Сценарии церковной власти в неканонических православных юрисдикциях

УДК 271.2-86:348  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_109  
EDN CAELBL



*Аннотация:* В статье анализируются особенности организации церковной власти, характерные для неканонических православных юрисдикций. Реализуемые сценарии церковной власти, в той степени, в которой они не затрагивают вопросы, регулируемые канонами, достаточно вариативны, часто они связаны с конкретными юрисдикциями. Как правило, реализуемые неканоническими обществами сценарии церковной власти определяются социальными и культурными условиями, в которых они существуют, прагматическими и конъюнктурными задачами. В статье рассмотрены следующие сценарии церковной власти: подражание церковной традиции канонического православия, апелляция к каноническому строю дореволюционной, т. н. синодальной Церкви, референции к эсхатологическим ожиданиям. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что реализуемые сценарии церковной власти в маргинальных православных юрисдикциях выполняют ряд прагматических функций, как в области апологетики, так и, в некоторых весьма ограниченных ситуациях, — рекламы соответствующей юрисдикции. Выбор конкретных стратегий задается как индивидуальными предпочтениями лидеров, так и теми условиями, в которых действует та или иная «альтернативная церковь».

*Ключевые слова:* канонические отношения, маргинальные юрисдикции, сценарии власти, церковные расколы, эсхатология.

*Об авторе:* **Александр Михайлович Прилуцкий**

Доктор философских наук, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

*Для цитирования:* Прилуцкий А. М. Сценарии церковной власти в неканонических православных юрисдикциях // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 109–116.

Статья поступила в редакцию 29.09.2024; одобрена после рецензирования 12.10.2024; принята к публикации 25.10.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Alexander M. Prilutskiy*

## Scenarios of Church Authority in Non-Canonical Orthodox Jurisdictions

UDK 271.2-86:348

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_109

EDN CAELBL



*Abstract:* The article analyzes peculiarities of the church authority structure, which are characteristic of non-canonical Orthodox jurisdictions. The church authority scenarios implemented – to the extent that they do not affect issues regulated by the canons – are quite variable, and are often associated with specific jurisdictions. As a rule, scenarios of ecclesiastic authority implemented by non-canonical societies are determined by the social and cultural conditions in which they exist, by pragmatic and opportunistic tasks. The article considers the following scenarios of ecclesiastic authority: imitation of the church tradition of canonical Orthodoxy, an appeal to the canonical order of the pre-revolutionary, so-called “Synodal Church”, references to eschatological expectations. The study makes it possible to conclude that the scenarios of ecclesiastical authority implemented in marginal-ized Orthodox jurisdictions perform a number of pragmatic functions both in the field of apologetics and, in some very limited situations, that of advertising of the jurisdiction concerned. The choice of specific strategies is determined by both individual preferences of the leaders and conditions in which this or that “alternative church” operates.

*Keywords:* canonical relations, marginal jurisdictions, authority scenarios, church schisms, eschatology.

*About the author:* **Alexander Mikhailovich Prilutskiy**

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of History of Religions and Theology at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

*For citation:* Prilutskiy A. M. Scenarios of Church Authority in Non-Canonical Orthodox Jurisdictions. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 109–116.

The article was submitted 29.09.2024; approved after reviewing 12.10.2024; accepted for publication 25.10.2024.

Наряду с каноническими православными Церквями на статус православных церквей претендуют различные религиозные сообщества, как правило, малочисленные и не находящиеся в общении друг с другом, применительно к которым в современной науке часто используется термин «альтернативное православие» или «церкви альтернативного православия». Отличительными чертами «альтернативного православия», помимо малочисленности паствы, является отсутствие церковного общения с каноническими Православными Церквями и часто, как выше было сказано, — друг с другом, оппозиционное и откровенно враждебное отношение к историческим православным юрисдикциям, совмещение в своей практике фундаменталистских и модернистских тенденций (см. подр.: [Головушкин, 2015]), «изобретение» различных ересей (сергианство, всеересь экуменизма, киприанизм, царевическая ересь и т.д.) для демонизации оппонентов. Одной из отличительных черт «альтернативного православия» является высокий потенциал конфликтогенности, неспособность к диалогу (см. подр.: [Бочков, 2023]), формирование своеобразной «теологии осажденной крепости» (см. подр.: [Прилуцкий, 2019]), постоянные расколы: «дробление и распад на крайне малочисленные группы, состоящие из самопровозглашенных „митрополитов“ с общинами, состоящими из 5–10 верующих, — довольно распространенное и закономерное явление в мире церковных разделений. Как правило, закоснев в своем изоляционизме, они либо окончательно распадаются, либо переходят в новые неканонические группы и образования, зачастую отдаляясь не только от канонического порядка, но и от православной догматики» [Бочков, 2022].

Классификацию церквей альтернативного православия предложил А. Н. Лещинский [Лещинский, 2011], в настоящее время разработанная им классификация является наиболее распространенной. Однако, к сожалению, в данную классификацию включено старообрядчество — явление и исторически, и концептуально, и в плане формируемого юрисдикционного дискурса далекое от иных альтернативных юрисдикций. И это в связи с явлением интертекстуальности побудило нас отказаться от использования термина «альтернативное православие» в данном исследовании, заменить его термином «маргинальные православные юрисдикции».

Представляется, что предлагаемый нами термин «маргинальные православные юрисдикции» более точно ограничивает предмет исследования, исключая из его объема старообрядческую традицию. Во-вторых, он более точно определяет канонический статус соответствующих юрисдикций. И в-третьих, он хорошо передает господствующее в этих юрисдикциях отношение к ценностям интеллектуальной и материальной культуры, которое в большинстве случаев является негативным. Наличие среди неканонических православных сообществ отдельных крайне малочисленных общин, претендующих на «интеллектуальную элитарность», не влияет на ситуацию в целом по причине исключительной малочисленности подобных общин: последние зачастую ограничены лидером и несколькими его последователями.

Реализуемые сценарии церковной власти, в той степени, в которой они не затрагивают вопросы, регулируемые канонами, достаточно вариативны, часто они связаны с конкретными юрисдикциями. В значительной степени они определяются социальными условиями, в которых существует юрисдикция, сложившимися юрисдикционными традициями. Анализ реализуемых в маргинальных православных юрисдикциях сценариев церковной власти позволил нам предложить их следующую классификацию.

1. Подражание церковной традиции канонического православия. Данные сценарии реализуются в маргинальных юрисдикциях, в клире которых достаточен процент выходцев из Русской Православной Церкви Московского Патриархата, лишенных сана или запрещенных в служении, часто — по компрометирующим основаниям. Данные сценарии основаны на воспроизведении того, что можно обозначить как «стилизация церковно-правовых норм», существующих в современной Русской Православной Церкви Московского Патриархата. При этом под стилистикой церковно-правовых норм мы понимаем широкий спектр проявлений церковно-канонических вопросов,

имеющих как собственно каноническое, так и эстетическое, этическое и культурологическое в широком смысле содержание. Это относится и к используемому каноническому вокабуляру, прецедентам, иерархии авторитетов и т.д. В наиболее явном виде подобные сценарии присутствуют в т.н. суздальском расколе — Российской православной автономной церкви, созданной А. П. Русанцовым (Валентином Русанцовым), бывшим архимандритом Московского Патриархата Русской Православной Церкви, перешедшим в апреле 1990 г. в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), которая на тот момент не имела канонического общения с Московской Патриархией и повсеместно воспринималась как Церковь эмиграции, порожденной революцией 1917 г. и Гражданской войной. История канонических миграций Валентина (Русанцова) следующая: он «был запрещен в служении владимирским архиереем в 1990 г., однако продолжил священнослужение и был принят Зарубежной Церковью, в которой был „рукоположен по епископа“, однако в 1995 г. и там был запрещен в служении, после чего объявил себя главой „Российской Православной Свободной Церкви“» [Ведяев, 2023, 203], которая позднее была переименована в Российскую православную автономную церковь, известную под аббревиатурой РПАЦ. Вначале данная структура состояла всего из нескольких общин (см. подр.: [Лещинский, 2011]), активное ее развитие приходится на 90-е гг. XX в., после чего начинается не менее активный спад, затрагивающий в том числе и представленность РПАЦ в информационном пространстве.

Отметим существенную деталь: в самой тогдашней РПЦЗ реализовывались сценарии канонической власти, основанные на модели, существовавшей в дореволюционной синодальной Церкви, поскольку устройство последней, ее канонический быт, включая стилистику церковной власти, практически для всех эмигрировавших в послереволюционную эпоху иерархов были единственно знакомыми. Так, критиковавший дореволюционную синодальную Церковь за канонические нарушения (упразднение патриаршества, разрешение браков с инославными) (Великий секретарь) митр. Антоний (Храповицкий) в своей практической деятельности ориентировался именно на ее опыт. Церковный историк прот. Георгий Митрофанов отмечает, что «консерватизм РПЦЗ ориентирует ее на сохранение форм Русской Церкви синодального периода, а не Московской Руси» (Отец Георгий Митрофанов).

Фактически незнакомый и не успевший познакомиться со стилистикой церковной власти в РПЦЗ, Валентин (Русанцов) в итоге был вынужден копировать сценарии церковной власти, принятые в хорошо знакомой ему Русской Православной Церкви. Референция к ее традициям на первых порах приносила определенные дивиденды и после вскоре последовавшего разрыва Валентина (Русанцова) и с РПЦЗ и уходом его в «автономное плавание» (создание нынешней юрисдикции РПАЦ), поскольку такая форма церковной жизни была привычна и приемлема для большинства прихожан, чей опыт воцерковления был связан именно с приходами Московского Патриархата. Отсюда происходит тяга РПАЦ к торжественным архиерейским визитациям, акцентирование архиерейской власти, заимствованная система церковных иерархических наград, наконец — почти полное совпадение церковного социолекта. Тогда, в начале существования, все это воспринималось прихожанами РПАЦ как знакомый семиотический код церковности, восприятие которого позволяло совершить юрисдикционную конверсию относительно комфортно.

В целом нужно отметить, что данные сценарные стратегии работали относительно успешно на первоначальных этапах существования РПАЦ, когда данная юрисдикция располагала рядом исторических церковных зданий и сколько-то многочисленной паствой. В традиционных храмовых интерьерах исторических церковных зданий претендующие на статус канонических мероприятия РПАЦ, включая архиерейские службы, награждение клириков иерархическими наградами и т.п., мало отличались по стилистике от подобных мероприятий в епархиях канонической Церкви и тогда еще не выглядели карикатурно.

Так, священник нижегородской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, перешедший в РПАЦ вместе с частью своего прихода и историческим



храмовым зданием в 90-е гг. XX в., объявил о том, что он перешел из подчинения одному архиерею в подчинение другому, и такое объяснение устроило большинство прихожан, которые не заметили значительных изменений в привычной им церковной повседневности. В 90-е гг. XX в. это могло еще работать. Однако на следующих этапах существования РПАЦ, которые сопровождались существенным сокращением паствы (Откровения митрополита Евлогия), воспроизводиться данные сценарии могли только с измененной семантикой. Начали возникать ситуации, когда реализация подобных сценариев вызывает комический эффект, который усиливается благодаря малочисленности юрисдикции: типичной ситуацией является проведение торжественных церковно-канонических мероприятий — «синодов» и «соборов» в пустых или полупустых помещениях, что порождает иронические комментарии в сети Интернет. После того как РПАЦ лишилась исторических храмовых зданий и в известной степени ограничила свою деятельность пространством «синодального дома» в Суздале (т.е. обычным двухэтажным домом, украшенным застекленными балконами и спутниковыми тарелками), прежние модели канонической власти перестали работать, утратив семиотическое содержание. Так, например, произошло явное обесценивание иерархических наград, которые не имеют никакого значения вне крайне малочисленных общин этой юрисдикции и часто самими награждаемыми клириками не воспринимаются как «настоящие».

2. Различные осколки РПЦЗ — отдельные крайне немногочисленные юрисдикции, основанные епископами РПЦЗ, не признавшими Акт о каноническом общении 2007 г., преимущественно реализуют сценарии церковной власти, традиционные для РПЦЗ XX в. с неизбежными поправками на маргинальный статус современных «осколков». Характерными особенностями является апелляция к каноническому строю дореволюционной, т.н. синодальной Церкви при существенном ограничении власти первоиерарха, который часто в своих решениях опирается преимущественно на личный духовный авторитет, «синодальная бюрократия», достаточная независимость приходов и епархий от центральных церковно-канонических институтов. Отчасти подобный порядок обусловлен фактической финансовой и юридической самостоятельностью приходов «осколков» РПЦЗ, существование которых мало зависит от центральных церковно-канонических институтов в условиях достаточно серьезной конкуренции неканонических юрисдикций различных старостильных синодов и даже канонических юрисдикций (последнее более характерно для США). Поэтому возможный конфликт всегда может быть решен через смену одной юрисдикции на другую, готовую предоставить более комфортные условия. В связи с этим в различных «осколках РПЦЗ» наблюдается значительная межюрисдикционная миграция клириков и общин: зачастую епископы более заинтересованы в приходах, нежели сами приходы и приходские клирики, ценят вхождение в ту или иную юрисдикцию и относятся к последнему как к значимому фактору религиозной жизни. В этих условиях церковная власть фактически имеет возможность только награждать клириков «наградами», которые превратились в семиотические фикции, тогда как каноническое наказание, будь то запрет в служении или лишение сана, как правило, автоматически приводит к заявлению о непризнании незаконного и неканоничного наказания, встречное обвинение архиерея во всех возможных грехах, заявление о разрыве с ним общения и переход в другую аналогичную конкурирующую юрисдикцию. Динамика межюрисдикционных отношений в этом поле может быть рассмотрена в соответствии с моделью конкурентных дискурсов.

3. Референции к эсхатологическим ожиданиям. Среди маргинальных православных юрисдикций в последнее время получили некоторую популярность эсхатологические мифотеологемы, контаминирующие эсхатологические и радикально-монархические ожидания части верующих. В условиях роста общественного напряжения, обусловленного отложенным влиянием недавних противоэпидемических мероприятий, обострением геополитических процессов и другими подобными факторами, наблюдается усиление эсхатологической ажитации, в условиях которой «беспорядочный карнавал

демагогов, мошенников... складывается в определенную творческую силу» [Дэвис, 2007]. Таким образом возникают различные парацерковные структуры типа «Царской церкви» т.н. патриарха-царя Зосимы, сомнительной личности с криминальным прошлым. Отличительной чертой подобных групп является их выражено маргинальный характер, хотя, казалось бы, на фоне бесконечных канонических скандалов «осколков РПЦЗ» трудно кого-либо удивить канонической либо вообще экклезиальной маргинальностью.

Известно, что определенная часть православных верующих склонна к некритическому восприятию мифотеологием конспирологического эсхатологического монархизма, формирующих своеобразное герменевтическое пространство, в котором регулярно воспроизводятся и актуализируются различные пугающие апокрифические пророчества о грядущем православном царе, «которого будет бояться сам антихрист» [О грядущем], происходит последовательная делегитимация и демонизация современного политического строя Российской Федерации и органов власти, а монархический принцип общественного устройства наделяется сотериологическим и эсхатологическим содержанием. Претензии «патриарха-царя Зосимы» на соединение в своем лице высшей церковной («патриарх») и государственной («царь»)<sup>1</sup> власти на фоне этого обретают черты продуманной стратегии создания парацерковной структуры из числа наиболее одиозных представителей православных субкультур маргинального типа, отличающихся радикальным монархизмом, эсхатологическими фобиями, конспирологическим недоверием к иерархам канонической Православной Церкви и пониженными способностями к критическому мышлению.

Претензии на совершенно исключительный статус позволяют «патриарху-царю Зосиме» полностью игнорировать православную канонику, отвергать неудобные ему канонические нормы и прецеденты как не относящиеся к эсхатологическому царю последнего времени, фигуре, наделенной уникальным статусом эсхатологического актора — борца с антихристом. Фактически имеет место эксплуатация популярных в парацерковной среде представлений о том, что в эпоху «господства ереси» и эсхатологических событий действуют не канонические правила, но усмотрения теократических лидеров, которым часто усваивается статус «старцев». Это же относится и к области догматики: так, например, «Зосима» является проповедником странного учения о том, что если Божественную литургию служит незаконно (с его точки зрения) рукоположенный священник, то последний реально пронзает тело Христа копьем и становится «богоубийцей», — похожие мифологемы, объяснявшие цели профанации гостии, якобы совершаемой иудеями, использовались для трансляции мифологии кровавого навета.

Отношения между «патриархом-царем» и его паствой строятся на основании особой «присяги», которую подписывают адепты. В тексте этой «присяги», написанной с грамматическими ошибками, присягающие обязуются «Его Императорского Величества государства и земель его врагов, жидов, колдунов, магов, чародеев, телом и кровью, в поле и крепостях, водою и сухим путем, в баталиях, партиях, осадах и штурмах, и в прочих воинских случаях храброе и сильное чинить сопротивление». Существуют видеозаписи «Зосимы», на которых он запечатлен в какой-то темного цвета одежде с «генеральскими погонами» (Угрозы расправой). Идет явное конструирование визуального образа, который должен подчеркивать уникальность и беспрецедентность статуса «Зосимы».

В интернете распространены видеозаписи, из содержания которых следует, что отказавшийся от современного российского паспорта «патриарх-царь Зосима» является обладателем «паспорта гражданина СССР», оформленного на стилизованном бланке некоей сектантской структурой, претендующей на право действовать от имени не существующего уже Советского Союза и на основании советских законов

<sup>1</sup> Когда настоящая статья была уже написана, «патриарх-царь Зосима» объявил себя, в дополнение к прочему, «пророком Илией», заявив тем самым претензии на статус «теократического правителя».

(см. подр.: [Лебедев, 2022]). Отвержение современной российской государственности «царем» обосновывается тем, что «современная российская конституция убила царя» — очевидно, Николая Второго (sic!); каким образом, где, когда и зачем это было сделано — не уточняется.

Гротесковость ситуации — «царь», претендующий на советское гражданство и при этом обвиняющий современную российскую государственность в расстреле царской семьи, — ускользает от самого «монарха» и его последователей, что говорит об их способности воспринимать и оценивать информацию. Следует сделать еще одно показательное замечание: если типичные «свидетели СССР» — обладатели свеженапечатанных советских паспортов, ностальгически идеализируют советское прошлое, прежде всего правление И. В. Сталина, то «царь-патриарх Зосима» совмещает претензии на советское гражданство с демонизацией И. В. Сталина, которого он объявил «красным зверем» (Святой ли Сталин). В других видеозаписях «Зосима» прямо объявляет «красную власть» попущенной Богом «для ужаливания и истребления», «богоборческой», серп и молот — «языческой атрибутикой», популярное в период СССР обращение «товарищ» — одной из степеней масонского посвящения, и т. п. Использование подобной лексики современным приверженцем «советского гражданства» само по себе показательно. Возможно, мы наблюдаем процессы ресемантизации советского паспорта, который в данном контексте утрачивает референции к советскому гражданству, но воспринимается преимущественно как символическая альтернатива паспорту российскому, вне каких-либо иных политических и социальных значений и коннотаций, но и это объяснение не является достаточным.

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что реализуемые сценарии церковной власти в маргинальных православных юрисдикциях выполняют ряд прагматических функций, как в области апологетики, так и, в некоторых весьма ограниченных ситуациях, — рекламы соответствующей юрисдикции. Выбор конкретных стратегий задается как индивидуальными предпочтениями лидеров, так и теми условиями, в которых действует та или иная «альтернативная церковь». При этом сам дискурс власти в большей степени адресован адептам, нежели находящемуся вне данных юрисдикционных границ «миру», естественным образом он учитывает религиозно-эстетические, шире — культурные запросы и уровень маргинальности немногочисленной паствы, ее представления о том, как именно должен выглядеть, действовать и говорить «истинный епископ».

## Источники и литература

### Источники

1. Великий секретарь — Великий секретарь и кризис РПЦЗ. URL: <http://хорос.narod.ru/Article/Velikiisekretar.htm> (дата обращения: 27.10.2024).
2. О грядущем — О грядущем православном Русском Царе. О последнем православном царстве в преддверии антихриста. URL: <http://www.pokaianie.ru/article/11498/read/12989> (дата обращения: 11.09.2024).
3. Отец Георгий Митрофанов — Отец Георгий Митрофанов: «Консерватизм РПЦЗ на фоне нашего фундаментализма кажется весьма либеральным». URL: <http://www.nsad.ru/articles/otec-georgij-mitrofanov-konservativizm-rpcz-na-fone-nashego-fundamentalizma-kazhetsya-vesma-liberalnym> (дата обращения: 27.10.2024).
4. Откровения митрополита Евлогия — Откровения митрополита Евлогия. URL: <https://zebra-tv.ru/novosti/jizn/otkroveniya-mitropolita-evlogiya/> (дата обращения: 27.10.2024).
5. Святой ли Сталин — Святой ли Сталин? Вл. Зосима. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sfDgrzgQBtI> (дата обращения: 27.10.2024).

6. Угрозы расправой — Угрозы расправой лжецаря Зосимы Власова представителям светской власти. URL: <https://livevideo.kz/video-new/u8XE7JggsY#videos> (дата обращения: 27.10.2024).

## Литература

7. Бочков (2023) — *Бочков П. В.* «Осколки» РПЦЗ: история происхождения неканонических групп Филарета (Семовских) и Филарета (Рожнова) (Часть 2) // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. 2023. № 2 (28). С. 89–102. EDN UUSOYB.

8. Бочков (2022) — *Бочков П. В.* К 15-летию подписания Акта о каноническом общении между Русской Православной Церковью и Русской Православной Церковью Заграницей // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. № 3 (24). С. 103–119.

9. Ведяев (2023) — *Ведяев А. В.* Осуждение Архиерейскими Соборами Русской Православной Церкви уклонившихся в раскол священников // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 199–213.

10. Головушкин (2015) — *Головушкин Д. А.* Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 87–97.

11. Дэвис (2007) — *Дэвис Э.* Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2007. 478 с.

12. Лебедев (2022) — *Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М.* Мифологема о грядущем православном царе: значение и прагматика // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2022. № 3 (61). С. 81–91.

13. Лещинский (2011) — *Лещинский А. Н.* Конфликтогенность расколов в православии // Религиоведение. 2011. № 2. С. 130–136.

14. Прилуцкий (2019) — *Прилуцкий А. М.* Семиотика модальностей современного конспирологического мифа в дискурсах маргинального православия // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 82. С. 94–107.

*И. Д. Котляров*

## Проблемы использования цифровых технологий при совершении пожертвований в Русской Православной Церкви

УДК 271.2:004  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_117  
EDN CMBHZZP



*Аннотация:* Статья посвящена проблемам внедрения цифровых технологий в повседневную жизнь Русской Православной Церкви на примере цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб. Показано, что непродуманное использование этих технологий может приводить к спорным практикам (пожертвование в кредит и извлечение прибыли коммерческими структурами из подачи пожертвований) и к взаимному отчуждению прихожан и приходов. При этом цифровые практики значительно различаются в разных приходах, а у Русской Православной Церкви отсутствует единый подход к цифровой трансформации, что повышает вероятность реализации данных рисков. Необходимы разработка единого подхода Русской Православной Церкви к использованию цифровых инструментов и ведение соответствующей информационной и просветительской работы как среди прихожан, так и среди священнослужителей, что позволит минимизировать риски, связанные с цифровой трансформацией церковной и приходской жизни.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, цифровая трансформация, платформы, пожертвования.

*Об авторе:* **Иван Дмитриевич Котляров**

Кандидат экономических наук, доцент, Высшая школа сервиса и торговли, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого.

E-mail: [ivan.kotliarov@mail.ru](mailto:ivan.kotliarov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0119-9392>

*Для цитирования:* Котляров И. Д. Проблемы использования цифровых технологий при совершении пожертвований в Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 117–128.

Статья поступила в редакцию 13.01.2024; одобрена после рецензирования 16.02.2024; принята к публикации 16.03.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Ivan D. Kotliarov*

**Problems of Implementation of Digital Technologies  
for Donations  
in the Russian Orthodox Church**

UDK 271.2:004  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_117  
EDN CMBHZZ



*Abstract:* The paper is dedicated to problems of implementation of digital technologies in the everyday life of the Russian Orthodox Church. The analysis is based on digital tools for occasional offices. It is demonstrated that premature use of these technologies may lead to dubious practices (use of credit for donation, monetization of donations by for-profit companies) and to mutual alienation of parishioners and parishes. Moreover, digital practices demonstrate a high level of differentiation for different parishes, while the Russian Orthodox Church did not work out a unified approach towards digital transformation. It increases the risks of emergence of these dubious practices. The Russian Orthodox Church should develop a unified approach towards use of digital tools and organize information and educational work among priests as well as among parishioners in order to minimize risks of digital transformation of everyday life of parishes and churches.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, digital transformation, platforms, donation.

*About the author:* **Ivan Dmitrievich Kotliarov**

Candidate of Economic Sciences, Associate Professor, Higher School of Service and Trade, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

E-mail: [ivan.kotliarov@mail.ru](mailto:ivan.kotliarov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0119-9392>

*For citation:* Kotliarov I. D. Problems of Implementation of Digital Technologies for Donations in the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 117–128.

The article was submitted 13.01.2024; approved after reviewing 16.02.2024; accepted for publication 16.03.2024.

**Введение.** Внедрение цифровых инструментов и технологий в настоящее время затрагивает все сферы общественной жизни и радикальным образом меняет модели функционирования организаций и поведение людей (см. подр.: [Tabrizi et al., 2019; Verhoef et al., 2021]). Эти изменения настолько глубоки, что позволяют говорить о цифровой трансформации, — иными словами, цифровые технологии не просто повышают удобство и эффективность исторически сложившихся моделей функционирования организаций, а радикально преобразуют их. В светской жизни примером таких преобразований может быть быстрый рост торговых онлайн-платформ вместо розничных магазинов.

Русская Православная Церковь, которая является в т.ч. и организацией, не может оставаться в стороне от идущей цифровой трансформации и внедряет ее отдельные элементы в свою жизнь (создание веб-сайтов и страниц в социальных сетях для храмов, использование телекоммуникационных технологий для взаимодействия священников и прихожан, перевод печатных изданий в цифровой формат, онлайн-трансляции богослужений, дистанционные богословские курсы и т.д.; см.: [Александров, 2009; Валеева, 2022]). Необходимость такого внедрения объясняется следующими причинами (которые во многом совпадают с причинами цифровой трансформации и светских организаций):

- упрощение и повышение качества выполнения собственных процессов в Русской Православной Церкви (например, использование электронных платежных инструментов позволяет точнее контролировать поступление денежных средств и снизить затраты на хранение наличности);

- соответствие изменившимся привычкам прихожан, для которых комфортнее использовать инновационные цифровые инструменты в т.ч., при возможности, и при обращении в храм (см.: [Валеева, 2022]);

- невозможность или неудобство личного посещения храма (что особенно ярко проявилось во время коронавирусных ограничений, см.: [Баранов, 2022; В РПЦ высказались, 2021; Луценко, 2021]).

Однако, как справедливо указывается в литературе по цифровой трансформации бизнеса, она имеет прежде всего не технологическую, а организационную природу (см. подр.: [Tabrizi et al., 2019; Verhoef et al., 2021]), и результатом ее проведения становится изменение модели функционирования организации, включая принципы ее отношений с внешними участниками. При этом данные изменения могут вести как к положительным (в частности, упрощение сбора средств для финансирования своей деятельности (см. об этом: [Выдолоб, 2023; Корнеева, Брюхно, 2019]) благодаря большому охвату аудитории при размещении объявлений в сети Интернет и большей простоте перевода денег онлайн), так и к отрицательным последствиям (примером отрицательных последствий, связанных с использованием цифровых технологий в экономике, является переход к моделям гибкой занятости, неблагоприятно влияющим на стабильность дохода работника, уровень его социальной защиты и перспективы профессионального и личностного роста). В этой связи, по нашему мнению, большой интерес представляет вопрос, какими могут быть негативные последствия внедрения цифровых технологий в Русской Православной Церкви с точки зрения ее отношений с прихожанами.

Таким образом, цель исследования заключается в выявлении рисков, с которыми может быть связано использование цифровых технологий в повседневной деятельности Русской Православной Церкви.

**Методы и материалы.** Поскольку цифровая трансформация представляет собой комплексный многоуровневый процесс, реализующийся в несколько этапов и предполагающий использование различных инструментов, как технологических, так и организационных (например, в настоящее время в светской экономике большую популярность получили метавселенные, см. об этом: [Багиев и др., 2022; Кириллова и др., 2023]), в данном исследовании мы сосредоточимся только на двух его составляющих: замещение реальных объектов и процессов цифровыми и использование платформ

как посредников для взаимодействия с прихожанами. При этом основное внимание мы уделим применению этих технологий для совершения пожертвований и подачи треб<sup>1</sup>, поскольку использование цифровых инструментов в этой области в существующей литературе пока описано не было.

В данной работе мы будем рассматривать только те риски, которые связаны с возможным негативным влиянием использования цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб (далее для краткости мы будем говорить о совершении платежей в пользу Русской Православной Церкви), на отношения Русской Православной Церкви с прихожанами. Под негативным влиянием мы понимаем возможность отхода от традиционных ценностей Русской Православной Церкви (со стороны как прихожан, так и самой Русской Православной Церкви) из-за применения цифровых технологий. Риски, которые вызваны недобросовестным применением цифровых технологий в ущерб Русской Православной Церкви и прихожанам (попытки мошенничества, например организация фиктивных сборов на церковные нужды, сбор личных данных и т. д.), нами изучаться не будут.

Исследование основано на методе наблюдения и методе описания. Для сбора информации об использовании монастырями и храмами цифровых технологий для подачи треб и о цифровых платформах для подачи треб был использован поиск при помощи поисковых систем Google и Yandex по ключевым словам «подача треб онлайн». При проведении исследования нами использовался общенаучный метод анализа и синтеза. В качестве примеров в основном рассматривались монастыри Русской Православной Церкви, расположенные в Российской Федерации и Республике Беларусь. Практики монастырей и приходов Русской Православной Церкви, находящихся в других странах, в данном исследовании не изучались. Информация о функционале сайтов храмов и монастырей, включенных в исследование, действительна на момент подачи статьи.

Теоретическая база исследования сформирована на основе научно-исследовательских публикаций, посвященных проблемам использования цифровых технологий как в Русской Православной Церкви, так и в инославных Церквях. Для анализа текущей ситуации с использованием цифровых технологий в Русской Православной Церкви и с отношением Русской Православной Церкви к цифровым инструментам мы привлекали материалы, опубликованные на сайтах средств массовой информации, храмов и монастырей Русской Православной Церкви, а также цифровых платформ для подачи треб.

**Обзор литературы.** Использование цифровых инструментов в Русской Православной Церкви и в православном сообществе стремительно расширяется [Богатова, Голованов, 2023; Дюкин, Самойлова, 2016; Шаронова, 2023]. Эта практика характерна и для других автокефальных и автономных Церквей [Christodoulou, 2022], и для инославных Церквей [Cranston, 2020; Lim, Paulus, 2020; Orogun, Pillay, 2023; Robertson, 2020; Ugboh, 2023], а также для иных конфессий [Дмитриева, 2023; Смолина, 2015]. Специалисты в целом единодушны относительно того, что внедрение цифровых инструментов в повседневную жизнь Церкви с учетом цифровой трансформации общества становится неизбежным и необходимым (см. подр.: [Белоруссова, 2021; Campbell, 2020]). С этим согласно и руководство Русской Православной Церкви [Святейший Патриарх Кирилл, 2013].

Цифровые технологии оказывают значительное влияние на повседневную жизнь Русской Православной Церкви и ведут к ее цифровой трансформации, проявлением чего стали, в частности, такие практики, как виртуальные храмы и приходы (см. подр.: [Сироткин, 2023]). В силу этого проблемы адаптации Русской Православной Церкви к условиям нового цифрового технологического уклада стали популярной

---

<sup>1</sup> В храмах и на их интернет-сайтах в качестве синонимов используются два термина: заказ треб и подача треб (см., напр., соответствующую страницу сайта Свято-Троицкой Александро-Невской лавры: URL: <https://lavta.spb.ru/submission-of-requirements-online/>). В данной работе мы будем применять термин «подача треб», поскольку слово «заказ» связано с нежелательными коммерческими коннотациями.



темой научных исследований и достаточно широко освещаются в средствах массовой информации. При изучении использования цифровых технологий в Церкви основное внимание уделяется следующим аспектам:

— возможность применения цифровых инструментов для расширения охвата прихожан, выстраивания взаимодействий между ними и миссионерской деятельности (примером могут быть уже упоминавшиеся виртуальные приходы), а также для формирования благоприятного образа Русской Православной Церкви в обществе (см. подр.: [Богатова, Голованов, 2023; Островская, 2019; Семенова, 2013; Сироткин, 2023]). В этом случае речь идет в первую очередь о тех способах использования коммуникационного потенциала цифровых технологий, которые не затрагивают собственно богослужebную деятельность Русской Православной Церкви;

— возможность перевода богослужebной деятельности в цифровой формат (вплоть до совершения таинств онлайн) [Послание Священного Синода, 2020];

— риски, связанные с недобросовестным использованием цифровых технологий в ущерб прихожанам и/или Русской Православной Церкви (кража данных владельца карты при совершении платежа онлайн, организация фиктивных сборов якобы в пользу какого-либо храма или монастыря и т.д.) [Заявление Синодального отдела, 2020]. Эти риски затрагивают и подачу треб онлайн<sup>2</sup>, но они связаны не с отношениями Русской Православной Церкви и прихожан, а с недобросовестными действиями третьих лиц (хотя такие действия и могут подрывать доверие прихожан к использованию цифровых инструментов при обращении в храмы).

Однако использование цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб как источник изменения отношений между прихожанами и Церковью в существующей литературе не рассматривалось (это относится к исследованиям, посвященным как Русской Православной Церкви, так и инославным Церквам). Данная работа представляет собой попытку восполнить этот пробел.

**Цифровые практики и связанные с ними риски.** Примерами замещения реальных объектов цифровыми могут быть следующие ситуации, которые автор наблюдал на практике:

— возможность использования безналичных платежей для совершения пожертвований при посещении храма (т.е. замещение физических платежных инструментов цифровыми). Речь идет как о безналичной оплате в церковных лавках, где взимаемые с прихожан платежи официально позиционируются Русской Православной Церковью как пожертвования (см.: [Ксения Чернега, Светличный, 2018]) (хотя модели взимания платежей существенно различаются в разных храмах, и для некоторых моделей отнесение их к пожертвованиям со строго экономической точки зрения вряд ли возможно), так и о «чистых» пожертвованиях, т.е. безвозмездных взносах со стороны прихожан при личном посещении храма, когда платежный терминал прикреплен к ящику для пожертвований. Отметим, что если электронные платежные инструменты принимаются в большинстве церковных лавок, то прием «чистых» пожертвований в цифровом формате осуществляется достаточно редко;

— возможность подачи треб дистанционно вместо личного посещения храма (т.е., по сути дела, физическая церковная лавка дополняется виртуальной). В этом случае на сайте храма указывается способ отправки записки и совершения платежа. Эта практика также не носит универсального характера. Не у всех храмов есть свое представительство в Интернете, и даже при наличии у храма своего веб-сайта возможность подать требу через него есть не всегда. Модели дистанционной подачи треб также сильно различаются: от возможности подачи записки по электронной почте (которая указана на сайте храма) или через мессенджер (адрес которого также приводится на сайте) до наличия на сайте специальной формы (интегрированной с платежным сервисом), через которую можно подать записку.

<sup>2</sup> В частности, на сайте Берлюковской пустыни размещено предупреждение о таких рисках для желающих подать требу онлайн (URL: <https://www.berluki.ru/%d0%bf%d0%be%d0%bc%d0%b8%d0%bd%d0%be%d0%b2%d0%b5%d0%bd%d0%b8%d1%8f/>).

Очевидно, что в обоих случаях верующим обеспечивается более высокий уровень удобства (что создает положительный результат и для храма). Люди привыкли к безналичным платежам, и благодаря их использованию пожертвование может совершить даже тот человек, у которого в момент посещения храма нет наличных денег (а сам храм за счет этого может собрать больше пожертвований). Фактически в современных условиях применение безналичных платежей для совершения пожертвований в ряде случаев является единственным комфортным способом внесения денег для значительного числа прихожан при физическом посещении храма.

Что касается подачи требы через сайт, то она удобна для верующих, у которых по какой-либо причине нет возможности лично прийти в храм (что также способствует росту числа верующих, обращающихся в храм, пусть и дистанционно). Отметим, однако, что не все храмы предлагают комфортную модель подачи требы онлайн. Например, на сайте Свято-Троицкой Александро-Невской лавры (URL: <https://lavra.spb.ru/submission-of-requirements-online/>) подавать требы рекомендуется по электронной почте, а плату за них осуществлять отдельно по реквизитам (тогда как у многих храмов подать требу можно через удобную форму на сайте, которая интегрирована с платежным сервисом, что по уровню комфорта соответствует размещению заказов на сайтах коммерческих онлайн-магазинов). Таким образом, уровень применяемых для совершения пожертвований и подачи треб онлайн-технологий существенно различается в разных храмах (см. табл. 1). Тем не менее этот уровень постоянно растет, поскольку храмы и монастыри работают над повышением эффективности использования цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб<sup>3</sup>.

В целом можно говорить о трех основных моделях использования цифровых инструментов для подачи треб онлайн (см. табл. 1). Таблица 1 относится только к тем храмам и монастырям, у которых есть свое интернет-представительство.

Таблица 1. Модели использования онлайн-инструментов для подачи треб

Модель	Подача требы	Совершение платежа
Отказ от использования онлайн-инструментов	Подача требы дистанционно при помощи цифровых инструментов невозможна	Совершение платежа при помощи онлайн-инструментов невозможно
Пассивное использование онлайн-инструментов	Подача требы возможна с использованием цифровых средств (электронная почта, мессенджер и т. д.), но не через сайт	Платеж совершается отдельно от подачи требы по указанным реквизитам
Переходная модель использования онлайн-инструментов	Подача требы возможна через форму на сайте	Платеж совершается отдельно от подачи требы (по указанным реквизитам или через рекомендованный платежный сервис)
Активное использование онлайн-инструментов	На сайте представлена форма для отправки записки, интегрированная с платежным сервисом для совершения платежа	

<sup>3</sup> Например, на сайте Валаамского монастыря (URL: <https://valaam.ru/rites/>) и минского Свято-Елисаветинского монастыря (URL: <https://obitel-minsk.ru/elektronnye-zapiski-webpay>) возможность подачи требы онлайн не только интегрирована с платежным сервисом, но и предлагается широкий выбор различных инструментов для совершения платежа (а в случае со Свято-Елисаветинским монастырем — также большой выбор валют). Тем не менее эта тенденция не является универсальной. В частности, монастыри и храмы не всегда контролируют качество функционирования своих сервисов для подачи треб онлайн. На странице для подачи треб Константино-Еленинского женского монастыря (URL: <http://www.konst-elena.ru/trebi.82.html>) есть ссылка на платежную систему, однако она не работает, поскольку это ссылка на сервис Яндекс.Деньги (money.yandex.ru). Однако этот сервис в декабре 2020 г. был переименован в ЮMoney и переведен на новый адрес (URL: <https://yoomoney.ru/>), но это изменение на момент написания статьи (январь 2024 г.) на странице Константино-Еленинского женского монастыря отражено не было.

Тем не менее активное использование этих инструментов может нести с собой определенные риски для отношений Русской Православной Церкви с прихожанами:

— для совершения платежей в повседневной жизни люди широко применяют кредитные карты и вполне могут (просто в силу привычки) воспользоваться кредитной картой и для пожертвования. Правильно ли делать пожертвование за счет заемных денег? И правильно ли принимать такие пожертвования? В доступных нам источниках мы не нашли никакого указания на наличие у Русской Православной Церкви ясной позиции по данному вопросу. В храмах какие-либо рекомендации об использовании кредитных карт для платежей в пользу Русской Православной Церкви также отсутствуют;

— подача требы онлайн может делать отношения человека с Русской Православной Церковью формальными, поскольку в этом случае не происходит физического посещения храма и, как следствие, не совершаются многие действия, которые характерны для такого посещения. И если при разовой подаче требы онлайн такой риск минимален (у человека действительно могут возникнуть обстоятельства, препятствующие личному посещению храма), то при систематическом использовании такой дистанционной модели обращения в храм (без присутствия на богослужениях, общения со священником, совершения молитвы в храме и т. д.) прихожанин может, формально взаимодействуя с Русской Православной Церковью, фактически отдалиться от нее<sup>4</sup>. В пределе прихожанин может начать воспринимать подачу требы онлайн именно как ее заказ, т. е. как чисто коммерческое взаимодействие с религиозной организацией (поскольку при подаче требы онлайн в отношениях Русской Православной Церкви и прихожанина полностью отсутствует богослужебная, т. е. собственно церковная, составляющая<sup>5</sup>), что приведет к полной трансформации как отношения прихожан с Русской Православной Церковью, так и восприятия ее прихожанами;

— прием треб онлайн может создать проблемы и для самого прихода, поскольку его связь со своими прихожанами ослабевает. В этом случае взаимодействие прихода происходит не с людьми, а с их заявками и становится обезличенным. Священнослужители могут отдалиться от проблем и переживаний прихожан.

Отметим, что результатом осуществления рисков двух последних пунктов может стать разрушение общины и коммерциализация отношений храма и прихожан, когда прихожане могут начать воспринимать себя в роли заказчиков, а сам храм будет просто стремиться максимизировать общую сумму пожертвований. Эти проблемы остро проявляются даже при традиционной модели взаимодействия храма и прихожанина, предполагающей личное присутствие, и при переходе этого взаимодействия в цифровой формат степень их значимости может возрасти. Риски такого отчуждения прихожан от общин и приходов при избыточном использовании цифровых

---

<sup>4</sup> Некоторые храмы и монастыри принимают меры по минимизации таких рисков. Например, на странице для подачи треб Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря (URL: <https://ppmon.ru/bogosluzhenie/treby/>) указывается на необходимость не ограничиваться подачей треб онлайн, а самостоятельно приходить в храм и совершать домашнюю молитву. Аналогичное предупреждение есть на сайте Московского Сретенского монастыря (URL: <https://monastery.ru/bogosluzhenie/podat-zapisku2/?t=c1>). Однако такие рекомендации представлены не на всех сайтах храмов и монастырей, где предлагается возможность подачи требы онлайн.

<sup>5</sup> При физическом посещении храма прихожанин крестится на входе и выходе, зажигает и ставит свечу перед иконами, молится перед ними и совершает иные действия, которые подчеркивают особое содержание отношений прихожанина с Церковью. Разумеется, вера не сводится к ритуалам, однако выполнение ритуалов помогает помнить о вере и о природе отношений прихожанина и Церкви. Все эти действия отсутствуют при подаче требы онлайн (такая подача с содержательной точки зрения ничем не отличается от размещения заказа в любом электронном магазине), что, в случае возникновения привычки к такому способу подачи треб, может привести к соответствующему изменению отношения прихожанина к Церкви (особенно с учетом сравнительно низкой церковной культуры значительной части прихожан, которых нередко именуют захожанами) (см. подр.: [Лонгин Корчагин, 2005]).

технологий уже отмечены в литературе (см. подр.: [Дмитриева, 2023]), однако не применительно к практике сбора пожертвований и подаче треб онлайн.

Что касается платформ, то речь идет о цифровых сервисах, которые позволяют подать требы в представленные на них храмы (т.е. речь идет о своеобразном «церковном агрегаторе»). В русскоязычном сегменте интернета существует значительное количество подобных платформ. Такие платформы удобны для прихожан, поскольку они дают возможность с одной площадки обращаться в разные храмы. В условиях цифровой трансформации общества такая модель привлекательна и для храмов, поскольку им нет необходимости создавать свой собственный сайт и вести его, и при этом за счет известности таких цифровых сервисов каждый храм может привлечь большее число обращающихся в него. В некотором смысле такие сервисы можно рассматривать как «коллективную цифровую церковную лавку».

Однако, по нашему мнению, в этом случае те риски, которые мы отметили для подачи треб онлайн через собственный сайт храма, проявляются еще более ярко, поскольку прихожанин обращается даже не в сам храм (пусть и онлайн), а к посреднику. Это делает связь прихожанина с храмом и приходом еще более хрупкой.

Подчеркнем, что для таких платформ информация об их модели монетизации зачастую отсутствует. По крайней мере часть этих платформ создается коммерческими структурами и использует типичную для бизнес-платформ модель монетизации (комиссия от суммы совершенных через них платежей). Как следствие, мы имеем дело с целенаправленно созданными бизнес-проектами, ориентированными на извлечение прибыли из взаимодействия прихожан и храмов. Отметим, что недопустимость таких практик хорошо осознается Русской Православной Церковью, что подтверждается опубликованным Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ заявлением, где содержится перечень платформ, предлагающих услугу подачи треб онлайн, но не аффилированных с РПЦ [Заявление Синодального отдела, 2020].

**Проблемы использования цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб в повседневной деятельности Русской Православной Церкви.** По нашему мнению, при использовании цифровых технологий в деятельности Русской Православной Церкви необходимо принимать во внимание не только тот комфорт, который они несут самой Русской Православной Церкви и ее прихожанам, но и те угрозы, которые могут возникать из-за несоответствия практики, характерной для цифровых технологий, сложившимся традициям и самому духу Русской Православной Церкви. Это, разумеется, не означает, что Русской Православной Церкви следует отказываться от цифровой трансформации церковной и приходской жизни (напротив, использование цифровых инструментов имеет большое значение для эффективного взаимодействия Церкви с прихожанами и обществом) — однако внедрение цифровых технологий должно быть продуманным и взвешенным, а в отдельных случаях может потребоваться адаптация модели использования этих технологий к сложившимся в Церкви традициям. Это в полной мере относится и к использованию цифровых технологий для совершения пожертвований и подачи треб.

Нельзя не отметить, что угрозы избыточной цифровизации деятельности Русской Православной Церкви хорошо осознаются ее руководством (см. подр.: [Емельяненко, 2021]). В частности, как отмечает Патриарх Кирилл, виртуальная миссия может лишь дополнять приходскую работу, но не должна ее заменять [Святейший Патриарх Кирилл, 2013]. Однако в настоящее время, насколько можно судить, как в церковных кругах, так и в научном сообществе еще отсутствует полное понимание природы цифровой трансформации Русской Православной Церкви (как с точки зрения используемых цифровых инструментов, так и с точки зрения влияния этих инструментов на деятельность Русской Православной Церкви и на ее отношения с прихожанами). В частности, как было сказано выше, чаще всего при изучении цифровой трансформации Русской Православной Церкви перечень цифровых инструментов сводится к созданию интернет-сайтов храмов и к переводу богослужебной литературы в цифровой формат. Однако очевидно, что цифровые технологии находят в Русской Православной

Церкви гораздо более широкое применение, как показывают и приведенные нами примеры. Отсутствие такого понимания становится причиной того, что Русская Православная Церковь, в отличие от Католической Церкви, пока не выработала единого отношения к цифровым технологиям, которое было бы зафиксировано в соответствующих программных документах (и, как следствие, у нее нет единого подхода к минимизации соответствующих угроз; см. подр.: [Шаронова, 2021]), а рекомендации, связанные с цифровой трансформацией, носят либо слишком общий характер (как, в частности, упомянутая выше рекомендация Патриарха Кирилла), либо, напротив, являются слишком точечными (примером может быть заявление Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, где дается оценка только отдельных аспектов деятельности платформ для подачи треб онлайн).

В текущей ситуации, когда переход к цифровой модели поведения становится естественным, как прихожане, так и священнослужители постепенно переключаются на нее (в т.ч. и для совершения пожертвований и подачи треб). При этом, из-за отсутствия единой позиции Церкви относительно цифровой трансформации повседневной церковной и приходской жизни и недостаточного понимания природы цифровых технологий и их влияния на отношения Русской Православной Церкви с прихожанами, эти инструменты используются как храмами, так и прихожанами без надлежащей адаптации к особенностям и традициям Русской Православной Церкви, а сами цифровые практики могут значительно различаться в разных приходах. Иными словами, использование цифровых инструментов в повседневной жизни Русской Православной Церкви носит бессистемный и хаотический характер. Прихожане не информируются о недопустимости полного переключения на цифровую модель и о правильном применении цифровых инструментов при совершении пожертвований и подаче треб, т.е. используют их точно так же, как и при взаимодействии с государством, коммерческими организациями и т.д. Отсутствие такого информирования также связано с отсутствием единой позиции у Русской Православной Церкви и с недостаточным пониманием природы цифровой трансформации священнослужителями. Это, к сожалению, ведет к повышению вероятности реализации перечисленных выше рисков.

Интересно отметить, что в настоящее время Русская Православная Церковь уделяет основное внимание рискам, связанным не с цифровой трансформацией ее собственной жизни, а с избыточным внедрением цифровых технологий в жизнь государства и общества (см., напр.: [Святейший Патриарх Кирилл, 2013]). Это также препятствует разработке инструментов противодействия рискам цифровой трансформации Русской Православной Церкви.

**Возможные направления минимизации угроз, связанных с цифровой трансформацией Русской Православной Церкви.** По нашему мнению, существует настоятельная потребность в решении следующих задач:

- оценка самой Русской Православной Церковью соответствия новых цифровых практик ее особенностям и традициям;
- разработка единой позиции Русской Православной Церкви относительно использования цифровых технологий в своей повседневной деятельности (в т.ч., возможно, учитывая опыт и практики других Церквей, включая неправославные), включая и применение цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб;
- разработка рекомендаций для прихожан по применению цифровых инструментов при их взаимодействии с Русской Православной Церковью.

Возможно, целесообразным был бы запуск единых церковных сервисов (платформ), которые упростили бы прихожанам взаимодействие с храмами и устранили бы проблемы, возникающие при использовании для этих целей коммерческих платформ. Насколько можно судить по доступной в сети Интернет информации, попытка реализации такого проекта уже предпринималась: речь идет о платформе «Православная треба» [Православная треба: *Платформа*]. Согласно заявлению

на платформе, она была создана в партнерстве с проектом «Епархия.ру», который, в свою очередь, был организован в 2001 г. по благословению правящих архиереев ряда епархий, однако охват ею монастырей и приходов сравнительно невелик. Отметим, что организована и управляется она индивидуальным предпринимателем [Православная треба: *Контакты*].

Решение этих задач позволит избежать рисков, с которыми связано бездумное (без понимания природы цифровых технологий и без изучения их влияния на отношения между Русской Православной Церковью и ее прихожанами) и хаотичное (несогласованное и реализуемое без единого подхода) использование цифровых инструментов в церковной жизни как храмами, так и прихожанами, и при этом даст возможность применять передовые технологии для укрепления отношений Русской Православной Церкви с прихожанами и формирования ее положительного образа в глазах общества. Благодаря этому Русская Православная Церковь сможет, не отказываясь от своих традиций, одновременно соответствовать условиям современного цифрового общества, что имеет исключительно важное значение для сохранения исторически сложившейся роли Русской Православной Церкви в жизни нашей страны.

**Заключение.** Как показывает выполненный нами обзор, в настоящее время использование цифровых инструментов для совершения пожертвований и подачи треб в Русской Православной Церкви носит хаотический и несогласованный характер, а их внедрение происходит методом проб и ошибок (см. подр.: [Шаронова, 2023]). Каждый приход самостоятельно принимает решения относительно того, какие цифровые технологии и в каком объеме использовать в своей повседневной жизни. При этом риски, связанные с возможным негативным влиянием этих цифровых инструментов, не осознаются в полной мере ни храмами, ни прихожанами. Фактически при внедрении цифровых технологий в свою повседневную жизнь Русская Православная Церковь просто пассивно следует за невоцерковленным в большинстве своем обществом, переходящим к цифровой модели, а не предлагает собственную модель использования цифровых технологий. На уровне Русской Православной Церкви в целом отсутствует единый подход к пониманию природы цифровой трансформации церковной и приходской жизни, ее рисков и возможностей, а также стратегии ее проведения. Это значительно увеличивает угрозы для Русской Православной Церкви (и для ее роли в обществе), связанные с ее адаптацией к условиям цифрового уклада.

Большое значение имеет разработка единого подхода Русской Православной Церкви к проведению цифровой трансформации повседневной жизни храмов и приходов (в части, касающейся совершения пожертвований и подачи треб) и осуществление информационной и просветительской работы среди прихожан и священнослужителей, направленной на минимизацию рисков, связанных с использованием цифровых инструментов. Такой единый подход будет способствовать в т.ч. соблюдению интересов верующих, которые будут иметь четкие и прозрачные рекомендации относительно использования цифровых технологий. Кроме того, он создаст условия для более широкого применения цифровых инструментов в сфере сбора пожертвований и подачи треб и позволит унифицировать модели их реализации, что соответствует интересам как верующих, так и отдельных храмов и монастырей, а также всей Русской Православной Церкви в целом.

## Источники и литература

1. Александров (2009) — Александров А. Цифровое православие // Коммерсантъ Власть. 23.11.2009. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1275943> (дата обращения: 05.10.2024).
2. Багиев и др. (2022) — Багиев Г. Л., Яненко М. Б., Яненко М. Е. Маркетинг метапространственных бизнес-образований: проблемы и перспективы применения // Проблемы современной экономики. 2022. № 2 (82). С. 96–101. EDN JQCPCL.

3. Баранов (2022) — *Баранов Н. А.* Взаимоотношения РПЦ и государства в условиях пандемии COVID-19 в контексте смены политических парадигм и цифровизации // *Управленческое консультирование*. 2022. № 7 (163). С. 8–22. DOI 10.22394/1726–1139–2022–7–8–22. EDN NRUQSQ.
4. Белоруссова (2021) — *Белоруссова С. Ю.* Религия в виртуальном пространстве // *Этнография*. 2021. № 4 (14). С. 94–118. DOI 10.31250/2618–8600–2021–4(14)–94–118. EDN SYPKTC.
5. Богатова, Голованов (2023) — *Богатова О. А., Голованов С. В.* Деятельность православных блогеров как фактор модернизации православных религиозных организаций // *Наука. Культура. Общество*. 2023. Т. 29. № 2. С. 91–102. DOI 10.19181/nko.2023.29.2.8. EDN GEULXR.
6. В РПЦ высказались (2021) — В РПЦ высказались о цифровизации религиозной жизни // *РИА «Новости»*. 14.10.2021. URL: <https://ria.ru/20211014/tsifra-1754611066.html> (дата обращения: 05.10.2024).
7. Валеева (2022) — *Валеева Г. В.* Русская Православная Церковь и вызовы digital-эпохи // *Макарьевские чтения: материалы XVII международной научно-практической конференции, Республика Алтай, Горно-Алтайск, 23–24 сентября 2022 года* / Отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2022. С. 26–30. EDN DMSVMB.
8. Выдолоб (2023) — *Выдолоб Д. Е.* Современные источники финансирования НКО // *Тенденции развития науки и образования*. 2023. № 99–4. С. 80–83. DOI 10.18411/trnio-07–2023–212. EDN BWCMRN.
9. Дмитриева (2023) — *Дмитриева Е. Л.* Религия в России в эпоху цифровизации (на примере православия и ислама) // *Россия и мусульманский мир*. 2023. № 2 (328). С. 129–136. DOI 10.31249/rimm/2023.02.10. EDN CZICTB.
10. Дюкин, Самойлова (2016) — *Дюкин С. Г., Самойлова И. В.* Православные виртуальные ресурсы в борьбе за веру (на материале города Перми) // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2016. № 3 (27). С. 172–179. DOI 10.17072/2078–7898/2016–3–172–179. EDN WZVDSF.
11. Емельяненко (2021) — *Емельяненко В.* РПЦ: Власти прислушиваются к голосу верующих по поводу быстрой цифровизации // *Российская газета*. 31.03.2021. URL: <https://rg.ru/2021/03/31/rpc-vlasti-prislushivaiutsia-k-golosu-veruiushchih-po-povodu-bystroj-cifrovizacii.html> (дата обращения: 05.10.2024).
12. Заявление Синодального отдела (2020) — Заявление Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ в связи с угрозой мошеннических действий в отношении верующих // *Патриархия.ру*. 12.08.2020. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5675654.html> (дата обращения: 05.10.2024).
13. Кириллова и др. (2023) — *Кириллова Т. В., Яненко М. Б., Яненко М. Е.* Товарная политика как элемент комплекса маркетинга в концепции метавселенной // *Наука и бизнес: пути развития*. 2023. № 4 (142). С. 127–129. EDN NWGZBG.
14. Корнеева, Брюхно (2019) — *Корнеева И. Е., Брюхно А. С.* Онлайн-фандрайзинг в российских НКО: масштабы и влияющие факторы // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2019. № 5 (153). С. 58–81. DOI 10.14515/monitoring.2019.5.04. EDN GJHQKG.
15. Ксения Чернега, Светличный (2018) — *Ксения (Чернега), игум., Светличный А. А.* Распространение предметов религиозного назначения: пожертвование или купля-продажа? // *Приход*. 2018. № 1. С. 36–37.
16. Лонгин Корчагин (2005) — *Лонгин (Корчагин), митр.* Прихожане, захожане и верующие // *Фома*. 2005. № 5.
17. Лученко (2021) — *Лученко К.* Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2021. Т. 39. № 1. С. 39–57. DOI 10.22394/2073–7203–2021–39–1–39–57. EDN PMXHUB.
18. Островская (2019) — *Островская Е. А.* Медиатизация православия — это возможно? // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2019. № 5 (153). С. 300–319. DOI 10.14515/monitoring.2019.5.14. EDN DCPVKY.

19. Послание Священного Синода (2020) — Послание Священного Синода Русской Православной Церкви епископату, клиру, монашествующим и мирянам в связи с нашедшим в этом году вредоносным поветрием // Патриархия.ру. 25.08.2020. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5682118.html> (дата обращения: 05.10.2024).
20. Православная треба: *Контакты* — Православная треба. URL: <https://pravtreba.ru/contacts/> (дата обращения: 05.10.2024).
21. Православная треба: *Платформа* — Православная треба. URL: <https://pravtreba.ru/platforma/> (дата обращения: 05.10.2024).
22. Святейший Патриарх Кирилл (2013) — Святейший Патриарх Кирилл: Миссия в Интернете важна, но не заменяет реальной приходской работы // Православие.ru. 03.02.2013. URL: <https://pravoslavie.ru/59208.html> (дата обращения: 05.10.2024).
23. Семенова (2013) — *Семенова Д. М.* Активность русской православной церкви в электронном пространстве (на примере сети Интернет) // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2013. № 5. С. 39. EDN QYQKRB.
24. Сироткин (2023) — *Сироткин П. Ф.* Виртуализация церкви: проблемы и перспективы // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. № 3. С. 396–403. DOI 10.17072/2078-7898/2023-3-396-403. EDN EWYJWC.
25. Смолина (2015) — *Смолина Е. Г.* «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. Т. 6. № 4 (26). С. 63–77. EDN VIBMHZ.
26. Шаронова (2021) — *Шаронова С. А.* РПЦ перед вызовами цифровизации // Научный результат. Социология и управление. 2021. Т. 7. № 2. С. 26–39. DOI 10.18413/2408-9338-2021-7-2-0-3. EDN PMOQKE.
27. Campbell (2020) — *Campbell H. A.* The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online // Digital Transformation of the Church Repository. 3. URL: <https://digitalcommons.spu.edu/churchdxrepository/3> (дата обращения: 05.10.2024).
28. Christodoulou (2022) — *Christodoulou M.* Digital Transformation of Church Services and Fundraising in Cyprus // Journal of Digital Art and Humanities. 2022. No. 3(2). P. 69–70. [https://doi.org/10.33847/2712-8148.3.2\\_6](https://doi.org/10.33847/2712-8148.3.2_6) (дата обращения: 05.10.2024).
29. Cranston (2020) — *Cranston C.* The Digital Transformation of the Church: Faith Formation and Technology // Digital Transformation of the Church Repository. 2. URL: <https://digitalcommons.spu.edu/churchdxrepository/2/> (дата обращения: 05.10.2024).
30. Lim, Paulus (2020) — *Lim C., Paulus M. J., Jr.* A Learning Path for Church Digital Transformation // Digital Transformation of the Church Repository. 40. URL: <https://digitalcommons.spu.edu/churchdxrepository/40> (дата обращения: 05.10.2024).
31. Orogun, Pillay (2023) — *Orogun D. O., Pillay J.* A historical survey of the African Neopentecostals' response to digital transformation // HTS Theological Studies. 2023. No. 79 (1). P. 1–11. <https://dx.doi.org/10.4102/hts.v79i1.8040>.
32. Robertson (2020) — *Robertson J.* The Digital Transformation of the Church: Best Practices for Digital Education // Digital Transformation of the Church Repository. 1. URL: <https://digitalcommons.spu.edu/churchdxrepository/1> (дата обращения: 05.10.2024).
33. Tabrizi et al. (2019) — *Tabrizi B., Lam E., Girard K., Irvin V.* Digital Transformation Is Not About Technology // Harvard Business Review. 13.03.2019. URL: <https://hbr.org/2019/03/digital-transformation-is-not-about-technology> (дата обращения: 05.10.2024).
34. Ugboh (2023) — *Ugboh G.* The Church and techno-theology: a paradigm shift of theology and theological practice to overcome technological disruptions // Journal of Ethics in Entrepreneurship and Technology. 2023. Vol. 3. No. 2. P. 59–78. <https://doi.org/10.1108/JEET-02-2023-0004>.
35. Verhoef et al. (2021) — *Verhoef P. C., Broekhuizen T., Bart Y., Bhattacharya A., Qi Dong J., Fabian N., Haenlein M.* Digital transformation: A multidisciplinary reflection and research agenda // Journal of Business Research. 2021. Vol. 122. P. 889–901. DOI: 10.1016/j.jbusres.2019.09.022.



*И. В. Астэр*

## Традиционные ценности православия как нравственные ориентиры в формировании социальной направленности личности

УДК [271.2-428+271.2-46]:364-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_129  
EDN CUNNGO



**Аннотация:** В данной статье анализируются традиционные ценности православия как морально-нравственные регуляторы социальной деятельности. Исследуется их место и роль в конструировании стремления человека к духовному самосовершенствованию и формированию социальной направленности личности. В статье рассмотрено два рода ценностей в православном христианстве: терминальные (христоцентризм, Троица, Бог, святость, Церковь, любовь и др.) и инструментальные (вера, уважение к личности, честность, свобода, ответственность и др.), относительно их социальной значимости — важнейшего фактора влияния на ход общественного и культурного развития. Автор выявляет ценностные основания церковной социальной деятельности (в узком ее понимании — как направленной на оказание содействия людям и социальным группам в преодолении трудной жизненной ситуации). Приведены результаты социологического исследования, полученные методом экспертного полуструктурированного интервью. Экспертами выступили руководители социально-ориентированных структурных подразделений Русской Православной Церкви и некоммерческих организаций социального профиля, учрежденных при церковной поддержке, а также преподаватели социальных дисциплин.

**Ключевые слова:** православие, христианские ценности, социальное служение, социальная деятельность, экспертное интервью.

**Об авторе:** **Ирина Валериевна Астэр**

Кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [iaster@inbox.ru](mailto:iaster@inbox.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2350-9382>

**Для цитирования:** Астэр И. В. Традиционные ценности православия как нравственные ориентиры в формировании социальной направленности личности // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 129–140.

Статья поступила в редакцию 07.10.2024; одобрена после рецензирования 20.10.2024; принята к публикации 27.10.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Irina V. Aster*

## Traditional Orthodox Values as Moral Guidelines when Forming Personal Social Orientation

UDK [271.2-428+271.2-46]:364-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_129  
EDN CUNNGO



*Abstract:* The article analyzes traditional values of Orthodoxy as moral regulators of social activity. Their place and part in construction of a person's desire for spiritual self-improvement and formation of a personal social orientation are studied. The article examines two types of values in Orthodox Christianity: terminal (Christocentrism, the Triune God, holiness, the Church, love, etc.) and instrumental (faith, hope, respect for personality, honesty, freedom, responsibility, etc.), taking into consideration their social significance that is the most important factor influencing the course of social and cultural development. Identified are the value foundations of church social activity (in its narrow sense meaning activity aimed at assisting people and social groups to overcome difficult life situations). Sociological study results obtained by the method of expert semi-structured interview are presented. The experts were the heads of socially oriented structural units of the Russian Orthodox Church and non-profit social organizations established with church support, as well as lecturers of social disciplines.

*Keywords:* Orthodoxy, Christian values, social ministry, social activity, expert interview.

*About the author:* **Irina Valerievna Aster**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Herzen State Pedagogical University of Russia and the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [iaster@inbox.ru](mailto:iaster@inbox.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2350-9382>

*For citation:* Aster I. V. Traditional Orthodox Values as Moral Guidelines when Forming Personal Social Orientation. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 129–140.

The article was submitted 07.10.2024; approved after reviewing 20.10.2024; accepted for publication 27.10.2024.

## Социальное регулирование и ценностно-нормативная система

Общественная деятельность в целом и личная социальная активность в частности обязательно, положительно или отрицательно, коррелируют с ценностными ориентирами. В данном исследовании под ценностями мы будем понимать убеждения человека в значимости лично для него некоторого объекта или явления, идеального или материального характера, ради достижения которого он прилагает большие или меньшие усилия. Ценностно-нормативная система является важнейшей составной частью любой общественной культуры. Теоретическое знание и практический опыт приводят к установлению в обществе определенного комплекса социальных ценностей как базиса морально-нравственных принципов, на котором, в свою очередь, выстраиваются цели, к которым стремятся люди. Такая платформа становится основой для выработки обязательных для всех правил и принципов деятельности — социальных норм, закрепленных в правовых документах и в общепризнанных моральных нормах, в естественном праве и регулирующих поведение и взаимоотношения людей в обществе. Своеобразие культуры того или иного общества проистекает именно из социальных норм, правовых и моральных регуляторов, передающихся из поколения в поколение. Основой для поддержания этой своеобразной культуры, вписанной в контекст истории, является религия, наполняющая свод ценностно-правовых нормативов сакральным содержанием. Так, основание российской культуры составляют ценности, на которых зиждется христианство. Специфическую особенность современной отечественной культуры отчетливо выделил президент России В. В. Путин. В ходе пленарного заседания Петербургского международного экономического форума, проходившего с 5 по 8 июня 2024 г., он сказал: «Мы по определению в известной степени становимся центром традиционной европейской культуры и традиционных европейских ценностей, которые, если... посмотреть вглубь веков, основаны даже для неверующих людей... прежде всего на христианской культуре» [Путин, 2024].

Действительно, в настоящее время христианские ценности влияют не только на жизнь и деятельность отдельных конфессиональных сообществ, но во многом определяют функционирование основных институтов российского общества. В общеобразовательных учреждениях введена дисциплина «Основы религиозной культуры и светской этики», в светских высших учебных заведениях прочно заняло свое место преподавание теологии и религиоведческих дисциплин, многие родители направляют детей на дополнительное образование в воскресные школы, открытые при большинстве храмов. В армии, больницах, реабилитационных центрах, сиротских учреждениях, ночлежках и тюрьмах священники духовно окормляют верующих и проводят просветительские занятия. В основу целого ряда профессиональных этических кодексов Российской Федерации заложены некоторые христианские принципы. Специалисты и руководители разных направлений деятельности, выбирая христианские ценности как нравственные ориентиры, формируют профессиональные сообщества: православных предпринимателей, психологов, педагогов и др.

Для упрочнения и развития конфессиональной социальной деятельности 9 ноября 2022 г. президент России подписал указ об основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных духовно-нравственных ценностей (Указ, 2022), являющийся одним из базисных нормативных документов в деле самосохранения и дальнейшего развития нашего общества. В нынешней ситуации, когда Россия вынуждена постоянно отражать недружественные внешние атаки на отечественные ценности, а сами понятия «традиция» и «традиционность» в современном обществе нередко становятся объектом критики или абсолютного неприятия, вопрос обеспечения безопасности граждан нашей страны посредством разработки нормативного документа крайне важен. Если в традиционном, малодифференцированном обществе, где каждый человек был включен во все функционирующие в государстве социальные институты, Церковь могла беспрепятственно донести свою весть, то в сложном, многополярном современном социуме индивид не способен стать частью всех

без исключения многочисленных социальных устройств, в том числе религиозных, поэтому христианским ценностям все сложнее стать ориентирами, которые бы сформировали мировоззрение россиян и проникли в сердце и душу каждого. В указе «О сохранении и укреплении традиционных духовно-нравственных ценностей» признается вклад христианства, ислама, буддизма, иудаизма в построение ценностно-нормативной системы российской культуры, при этом подчеркивается особая роль православия в формировании традиционных ценностей.

Таким образом, данный документ утверждает: традиции – это не некая архаика. Когда мы говорим о духовно-нравственных традициях, то подчеркиваем вечные и неизменные ценности. При их отрицании мы становимся безоружными перед огромным потоком информации, приводящей к конформизму мышления и превращающей нас в объект манипулирования в постоянно трансформирующемся обществе XX–XXI вв. Казалось бы, человек, приходящий в этот мир, появляется на свет как абсолютно неповторимая, не похожая ни на кого личность. Под воздействием внешних обстоятельств и окружающих его людей он начинает копировать чье-то поведение, теряя свою индивидуальность. К тому же нынешние информационные технологии оказывают беспрецедентное давление на человека, унифицируя его мышление, заставляя приспосабливаться к окружающей среде. Индивид теряет уверенность в себе, становится зависимым, беспомощным, обезличенным. И нам сложно разобраться в том, что сейчас происходит в окружающем мире, изменениям подвергаются не только отечественные обычаи и нравы, но и совокупные черты национального характера, и правила, по которым живет Россия.

Прекрасно понимая социальную значимость традиционных ценностей православия как ориентиров для формирования мировоззрения и образа жизни россиян, агент влияния может использовать свое знание как во благо человеку, так и для причинения ему непоправимого ущерба. Нанесение вреда с помощью ценностей возможно потому, что человек не всегда может отличить истинные ценности от суррогатных. Проблема в том, что смысл понятий, которыми обозначаются те или иные ценности, понимается отдельными группами людей и индивидами по-разному. К тому же в настоящее время слишком велик соблазн отказаться от вечных, абсолютных ценностей (придающих смысл самому бытию) ради низменных страстей. К примеру, чувство долга подменяется сиюминутной выгодой, чистая, светлая любовь – приключениями сексуального характера, институт брака – различными однополыми союзами. И если не исходить из заранее принятой шкалы, определяющей качества ценностей, отличить ложные ценности от подлинных с помощью теоретизирования непросто. Манипулируя такими христианскими понятиями, как свобода и справедливость, изначально несущими в себе конструктивный потенциал, можно подтолкнуть огромные массы людей к величайшей катастрофе. В качестве наглядного примера можно привести социальную ситуацию на Украине. Посредством финансирования иностранных некоммерческих организаций на Украине сконструировали нацистский дискурс, в соответствии с которым Украина была колонией Российской империи, а затем ее оккупировал Советский Союз. Как представляется, во многом к нынешнему положению народа на Украине привело засилье в стране протестантских деноминаций деструктивного типа и неоязыческих организаций. Так, в числе ведущих кураторов первого майдана в 2004 г. была протестантская организация «Посольство Божие», а второй во многом подготовили и организовали религиозное объединение «Возрождение» и Украинская греко-католическая церковь. Католические и протестантские церкви на Украине открывали университеты и просветительские центры, из которых выходили юристы, историки, педагоги. Поэтому то, что сейчас происходит с Украинской Православной Церковью под влиянием СМИ (законопроект о запрете, захваты и разорения храмов, преследования и аресты священников), как ни горько это осознавать, отчасти виновата она сама. Церковь не только не задала нужный вектор для своего движения и, соответственно, развития общества, но и не ответила на вопросы: Для чего? Что делать? Каким образом?

Несмотря на то, что в процессе секуляризации значение институциональной религии существенно снизилось, потребность людей в высших целях (тех, ради которых «стоит жить») по-прежнему остается высокой. И именно Церковь как социальный институт должна эту потребность удовлетворять в полной мере, оставаясь чуткой к смысловозначимым проблемам каждого человека, находящегося в затруднительной ситуации — самоопределения и выбора. Причем Церковь не должна ограничиваться моральной проповедью и богослужбной деятельностью, в таком варианте она будет являть собой одну из многочисленных институционально-нормативных стратегий и сможет повлиять исключительно на людей воцерковленных (регулярно посещающих храм, участвующих в богослужениях и др. деятельности общины). Донести христианские ценности в современном обществе может лишь социально активная Церковь, опирающаяся на свое социальное учение и претворяющая его в жизнь через систематическую практику.

### **Терминальные ценности православия как нравственные ориентиры в социальной деятельности**

Пытаясь найти ответ на вопрос о смысле жизни, индивид в конечном счете предпочитает ценности, которые являются вечными, нетленными, не подвергающимися смысловым деформациям, самыми надежными (ценности-цели). Вслед за Милтоном Рокичем [Rokeach, 1973], одним из первых теоретиков, представивших хорошо сформулированную концепцию, демонстрирующую структурирование ценностей в системе культуры, мы назовем этот вид ценностей «терминальными». Терминальные ценности направляют человека к смыслу его жизни и могут быть как внутриличностными, так и социально центрированными. Исследователи отечественного менталитета неоднократно акцентировали наше внимание на том, что в русском национальном характере сосредоточено пристальное внимание к проблемам, определяющим смысл бытия, нравственный выбор человека<sup>1</sup>. Русский человек бьется над ответом, что такое зло и что такое добро, желая обрести внутреннюю гармонию путем постижения нравственного идеала. Немаловажной составляющей менталитета русского является также стремление помочь страждущему, протянуть руку помощи находящемуся в беде. «Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности? Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [Достоевский, 1992, 142].

Для христианина наивысшей ценностью-целью выступает «абсолютная полнота бытия», содержащаяся в Троицином Боге. Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой являют высшую форму совершенства, соответственно, Бог выступает сверхценностью, а наивысшим критерием нравственности может считаться полное единение человека с Господом как созданного по Его образу и подобию и предназначенного для общения с Ним (см.: Быт 1:27). Стремление к обожению с помощью примирения с Творцом можно рассматривать как цель и смысл земного бытия, причем в православном богословии акт достижения личностью абсолютного мира являет собой образ, изображенный на иконе преподобного Андрея Рублева, как диалог любви «Я-Ты», поскольку «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8). «Бог, говорит нам учение о Троице, есть не просто себялюбие, но разделенная любовь. Бог — не одна личность, любящая только себя самое. Бог есть триединство личностей, любящих друг друга, и в этой взаимной любви личности всецело „объединены“, хотя при этом они не утрачивают отличающей их „индивидуальности“» [Каллист Уэр, 2002, 116]. Таким образом, Троициный Бог не просто являет в Себе полноту жизни и любви, но приглашает и нас к этой абсолютной полноте бытия посредством кинонии (общения) — с Богом, ближним, самим собой и всем творением.

<sup>1</sup> (см., напр.: [Смирнов, 2004]).

Он призывает к тому, чтобы в нас «изобразился Христос» (Гал 4:19), то есть к святости — высшей цели, ведущей к бессмертию, и ценности Царства Божия, сопутствующей сверхценности Бога. Спасение достигается внутри сообщества, образующего Тело Христова, — в Церкви. Как Божие творение, но существо греховное, человек может отказаться от греха, приняв образ Божий в Церкви как месте соединения Бога, человека и всего мира в таинствах и добродетелях. Для православных христиан Церковь — это не просто один из многих социальных институтов общества или разновидность некоммерческой организации, но образец социума — сакрального пространства, в котором происходит встреча Бога и человека и в котором все духовные и социальные взаимоотношения выстраиваются на основе христианского вероучения. Принимая таинство Крещения, человек становится чадом Божиим, но еще не личностью. Развитая в духовном смысле личность, оказавшись перед выбором, не позволит себе вступить на аморальную стезю, не будет заниматься самооправданием, но своим благовидным поведением, своим качеством жизни будет менять, совершенствовать окружающий его мир. Социальная значимость Церкви как ценности возможна и в современном секулярном обществе при условии реализации христианской жизненной позиции (его отношения к делу, жизни по заповедям и служения словом). Истинно организованное пространство Церкви — это приглашение к кинонии всех людей, всего мира, в том числе внецерковного.

Следуя путем любви и кинонии, человек подражает Христу. «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11:1) — призывает св. ап. Павел, указывая на Образец совершенства и необходимость восприятия ценности христоцентризма.

Безусловно, на этом пути христианина ждут испытания. Практически каждому человеку знакома ситуация, завязанная на конфликте, произрастающем в недрах его души, его личностного «я». Для разрешения внутриличностного конфликта ему необходимо сделать очень нелегкий нравственный выбор между ценностями. Чаще всего, между ценностями подлинными и мнимыми, но бывает — между абсолютными и частично абсолютными. Мучительный процесс выбора может быть драматическим. Наиболее яркий пример приводит Ветхий Завет, предлагая Аврааму сделать выбор между Богом и сыном: «И Господь испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой я скажу тебе» (Быт 22:2). То есть человек может оказаться в ситуации совершения морального преступления, когда от предпочтения той или иной ценности будет зависеть и его дальнейшая судьба. И здесь важно иметь некую базовую шкалу ценностей, их упорядоченную последовательность. Так, сверяясь со шкалой ценностей, Авраам лишает себя земной радости, он отказывается от собственного сына во имя Бога и жизни вечной.

Однако в силу ряда накопленных веками причин наш современный, за редчайшим исключением, не способен к трансценденции. Соответственно, делая выбор в непростых ситуациях, человек и хотел бы вступить на путь добра, но вместо этого ограничивается удовлетворением повседневных потребностей или, более того, спускается до уровня самых низменных инстинктов. В острейших ситуациях, требующих самоотдачи, принесения чего-то в жертву, предпочтение отдается самым необременительным путям выхода. Продолжая следовать по привычной стезе — стезе удовольствий, наслаждений, человек использует для достижения личных целей все, что его окружает в качестве средства, — природу, социум, отдельных людей. Нормы человеческого поведения, заложенные в ветхозаветном Декалоге и новозаветной Нагорной проповеди Иисуса, для подавляющего числа людей, даже причисляющих себя к категории верующих, воцерковленных людей, остаются некоей труднодостижимой абстракцией, образцом, следовать которому в реалиях окружающей действительности либо очень трудно, либо невозможно. Поэтому и наиглавнейшая установка милосердного христианского служения, призывающая не делать ближнему того, чего не желаешь самому себе, часто игнорируется.

Тогда необходимым условием наполненного бытия становятся частичные абсолютные ценности, так как абстрагированная от конкретики абсолютная полнота

христианского бытия является непостижимой и недостижимой. Для того чтобы тайна стала явью для каждого, следует придать ей некие качественные характеристики, они и будут являть собой частичные абсолютные ценности. К ним относятся святость, истина, добро, жизнь, любовь, свобода, справедливость (см., напр.: [Лосский, 1994, 273]). Сложно представить Бога без любви, добра и справедливости. Исходя из данных нравственных установок, люди воздействуют на вечность; таким образом, обычная помощь страждущему может рассматриваться более богоугодной, чем формальное следование букве религиозных предписаний.

Церковная социальная деятельность, сконцентрированная на группе вопросов, затрагивающих глубинные основы бытия (зачем? с какой целью? во имя чего?), самой постановкой перечисленных вопросов отличается от других видов жизнедеятельности. Моральная ответственность Церкви перед большим количеством людей заставляет находить ответы на животрепещущие вопросы в каждой отдельно рассматриваемой ситуации. Трафаретных решений быть не может. Причем не только относительно нуждающихся в какой-либо помощи со стороны Церкви. Специалистам в сфере приходской (или епархиальной) социальной деятельности также недостает многих составляющих — глубокой веры, знаний, самопогружения, совестливости, наконец.

### **Инструментальные ценности церковного социального служения**

Какие ценности способствуют максимально полной реализации терминальных ценностей? Что лежит в основе активной социальной деятельности руководителей церковных социальных служб и что поддерживает их на пути служения самым разным людям — обездоленным и нищим, оступившимся подросткам и сиротам, зависимым от психоактивных веществ и их созависимым семьям? Что отличает ценности профессиональной социальной деятельности Церкви от других профессий, в частности от светской социальной работы?

Для того чтобы дать ответы на эти вопросы, было проведено эмпирическое исследование (январь-июнь 2024 г.) с использованием метода экспертного полуструктурированного интервью. Интервью носило глубинный (качественный) характер, записывалось на диктофон с последующим транскрибированием текста и занимало по времени 1,5–3 часа. Выбор данного метода обусловлен возможностью достаточно глубоко погрузиться в непосредственный опыт и практику профессионалов в сфере церковной социальной деятельности. Под профессионалом мы в данном исследовании понимаем человека, обладающего особым экспертным знанием в своей деятельности, имеющего высокий статус, пользующегося одобрением коллег и подопечных, нуждающихся в социальной помощи (см. об этом: [Батыгин, 1994]).

В роли экспертов-профессионалов выступили руководители социально-ориентированных структурных подразделений Русской Православной Церкви (Синодального и епархиальных отделов по церковной благотворительности и социальному служению), а также руководители некоммерческих организаций социального профиля, учрежденных при церковной поддержке. Критериями для отбора экспертов являлись: (1) высокая результативность деятельности возглавляемых ими организаций (отделов); (2) стаж церковной социальной деятельности не менее 10 лет, в том числе на руководящей позиции — не менее 5 лет. Еще одним критерием (3) выступало направление социальной деятельности организации (отдела), которую представлял эксперт; важно было охватить основные категории нуждающихся в церковной социальной поддержке: семьи в кризисной и трудной жизненной ситуации, тяжелобольные люди и имеющие группу инвалидности, пациенты психиатрических учреждений, заключенные, ВИЧ-инфицированные, бездомные и мигранты, люди, страдающие зависимостью от психоактивных веществ (ПАВ), подростки в конфликте с законом и молодежь, дети, оставшиеся без попечения родителей, участники боевых действий и их семьи. По каждому из направлений было опрошено 1–2 эксперта. Также в число экспертов были включены преподаватели социальных дисциплин

(те, кто ориентирован на подготовку потенциальных руководителей церковных социальных служб) со стажем профессиональной деятельности не менее 10 лет. Поскольку исследовательский интерес связан с поиском универсального (разделяемого абсолютным большинством профессиональной группы) символично-нормативного комплекса, набора надындивидуальных смыслов, целевой группой выступил именно выполняющий управленческие функции менеджмент социально ориентированной организации (или церковной социальной службы), где трудятся и другие профессионалы, обеспечивающие высокие показатели результативности своей деятельности. Всего было опрошено 24 эксперта. С целью обеспечения принципа конфиденциальности при проведении исследования все имена интервьюируемых были закодированы. (Приводя ниже цитаты из интервью, мы обозначаем эксперта, сказавшего цитируемые слова, порядковым номером в квадратных скобках. Данные об экспертах приведены в конце статьи.)

Таким образом, объектом исследования выступили руководители церковных социальных служб и преподаватели социальных дисциплин, а предметом исследования — инструментальные ценности (ценности-средства как убеждения в предпочтении определенного образа действий или свойства личности) и их интерпретация. Исследовательской задачей стало выявление специфики инструментальных ценностей, отражающих основные принципы и мировоззрение профессионалов в сфере церковной социальной деятельности в современной России.

Социальная деятельность Русской Православной Церкви на рубеже XX–XXI вв. осуществляется не только на базе собственных религиозных организаций (на приходах, в монастырях) и созданных некоммерческих организаций (православная служба помощи «Милосердие», БФ «Детская миссия», БФ «Центр святителя Василия Великого» и др.), но и в рамках государственных учреждений (в больницах, психоневрологических интернатах, центрах содействия семейному воспитанию, домах ночного пребывания и пр.), а также на базе светских социально ориентированных некоммерческих организаций (далее также — НКО, СО НКО). В церковных социальных службах можно получить духовную, материальную, социально-психологическую, трудовую и другие виды поддержки.

Для того чтобы выявить отличительные особенности инструментальных ценностей социальной деятельности сотрудников Церкви, экспертам (только тем, кто имеет профессиональный опыт в системе социального обслуживания населения или тесно взаимодействует с государственными социальными службами), в частности, задавался вопрос: «Сравните социальное служение и светскую социальную работу».

В своих ответах эксперты были единодушны: в государственной системе социального обслуживания населения РФ велика роль технократического подхода к профессии. Профессиональная социальная работа относится к сфере социального сервиса и, как и любая другая экономическая отрасль, имеет жестко обозначенные компетенции специалистов, технологические требования к выполнению процесса производства, четкие инструкции к трудовому процессу, регламентированный и подотчетный режим деятельности организации. При таком подходе деятельность профессионала, к примеру, в Центре помощи семье и детям мало чем отличается от работы в автопарке или в туристическом агентстве. *«Когда перевели социальную работу на услуги, — сокрушается один из экспертов, — так же, как образовательные услуги, медицинские услуги... ты, как некий робот, выполняешь перечень, чего ты должен, а все остальное, если ты еще качественно не столь душевный человек... уже как бы на самотек»* [10].

По сути, социальная работа в системе государственного социального обслуживания перестает носить ценностный и контекстуальный характер, что, в числе прочего, сберегает силы специалистов, уменьшает затраты, сокращает сроки предоставления социальной помощи населению и позволяет достичь запланированных показателей и результатов труда. *«Часто в МФЦ по поводу социальной помощи приходится слышать: „Вам это положено. Вы добивайтесь!“ Вам отказали второй раз, — „Вы подавайте документы снова! И добивайтесь!“ Вызывает недоумение этот призыв сотрудников*



„команды мэра“: „Вы добивайтесь!“ <...> Нуждающемуся в помощи человеку не справиться с „заявительным“ характером получения государственной социальной помощи!» [9]

Интересными наблюдениями поделилась с нами руководитель НКО, специализирующейся на работе с детьми делинквентного поведения: «Раньше мы призывали, лет десять назад, чтобы открывались подобные государственные учреждения, но потом стало понятно, что госучреждения просто не смогут так работать, они нацелены только на консультирование. Пришли подростки — и ушли. Брать такую ответственность за них? Нет... Очень важную ремарку сделали наши коллеги, когда приезжали к нам на стажировку: „Во всех социальных учреждениях, где работают с подростками, в детский дом или в приют приходишь, там дети сидят, а вокруг люди бегают туда-сюда, туда-сюда... все какие-то зашоренные, со страхом... А у вас? Вы все время сидите, пьете кофе на расслабоне, а дети бегают: «Ой, где у меня расписание? Где у меня вот это?» — Как это у вас получается?» — Мы передаем ответственность: это их [детей] проблемы, вот идите и решайте сами эти проблемы» [8].

Тем не менее в церковной социальной практике крайне важно максимально активно организовать взаимодействие с государственными социальными службами, светскими НКО, администрацией региона. Чем больше контактов и шире социальная сеть, тем результативнее социальная деятельность. К примеру, чтобы преодолеть «препоны заявительного характера» координатор церковной социальной деятельности на приходе должен помочь нуждающемуся в помощи человеку: «поставить его на учет в муниципальные службы соцзащиты; оформить все необходимые документы и добиться получения положенной по закону помощи от государства... То есть церковным социальным службам следует стремиться к установлению тесного взаимодействия с государственными органами, службами соцзащиты...» [9].

В сопоставлении, несмотря на определенную специализацию, профессионализация церковной социальной деятельности конструируется на общих, универсальных знаниях, ценностях и принципах. Дела милосердия, жестко запланированные в количественных и качественных показателях, превращенные в собственные достижения специалистов и предоставляемые в строгой отчетности, не укладываются в православную ценностно-нормативную систему. Специалисты в сфере церковной социальной деятельности «мягче и гибче, чем светские специалисты. Гораздо более свободны и есть возможности для творчества. Готовы чем-то жертвовать, более доступны для своей команды, при надобности всегда рядом, готовые поддержать. Поскольку ими движает вера и благодать Божия» [10].

Церковных специалистов отличает открытость и отсутствие страха, у них «не возникают вопросы: „Ой, а что скажут? Ой, а что подумают? Ой, я тут засел, с вами кофе пью, а мне нужно столько отчетов писать, что начальство скажет?“» [8]. Важно жить в не измеряемой цифрами планирования совершенной открытости и обладать спокойствием, когда страх полностью отсутствует. Многие наши информанты указывали на ценность свободы в социальном служении, к примеру: «Какая-то внутренняя свобода... любовь... как Христос призвал нас к свободе... такой свободе, когда ты не зажат, потому что очень много всего бояться, и православные бояться. Дерзновение должно быть. А дерзновение, оно приходит от любви, а любовь, она приходит от того, что ты идешь навстречу, ты идешь за Христом и не оглядываешься сильно по сторонам (а что если? что мне потом будет?)... какая-то такая робость, которая лишает радости. Лучше ошибиться, но не надо из себя делать то, чем ты не являешься... честности нет... простоты нет. А простота — она не в этом убожестве, когда надо что-то показать, что ты такой вот хороший и добрый... много напускного, а любви, простоты и открытости — как раз этого и нет» [11].

Таким образом, отсутствие страха, свобода в понимании руководителей церковных социальных служб связаны с честностью, простотой («надо пойти к вот этим людям и встать на один уровень с ними, может быть, даже в какой-то мере опуститься чуть-чуть пониже, чтобы этим людям помочь немножко подняться» [2]), ответственностью («отсутствие страха своей личной ответственности» [8]) и открытостью — не только

по отношению к людям, но и ко всему новому, к знаниям («если у человека есть желание развиваться... это дорогого стоит... если каждый специалист будет вот это желание чувствовать, испытывать... он будет учиться, развиваться и, мне кажется, такой человек может стать профессионалом за буквально небольшое количество времени» [6]).

В основании церковной социальной деятельности заложена ценность любви к Богу и ближнему, неразрывно соединенные друг с другом: «Церковь, грубо говоря, воодушевляет, направляет людей к Богу, к вечности... чтобы человек видел в этих тряпках, памперсах, бинтах, ведрах путь служения Христу... Который умыл ноги учеников, Который поставил нам милосердного самарянина в пример, Который взгромоздил этого больного на свою осленку и донес» [4]. И в то же время «привести людей к Богу через деятельную помощь — это такая сверхзадача, которая не на поверхности... если она не получится, это же не значит, что мы им не будем помогать. Мы все равно будем помогать, потому что это внутренняя потребность» [7]. Выясняем, что основная потребность — «отношение к подопечному, как к важному человеку, которого ты очень-очень любишь: муж, жена, сын, дочь, внук, друг, подруга, не суть, то есть какого-то очень-очень важно человека. И тебе вот интересно про него всё — о чем он думает, что ему снилось, как он себя чувствует» [8].

При обсуждении личностных качеств тех, кто посвящает себя социальному служению, несколько экспертов подчеркивали важность стремления к трансцендентному. Без веры, без мотивации к Богообщению, церковное служение лишается духовного смысла, необходимо выйти за пределы собственного «эго»: «здесь должно быть измененное сознание... Оно как будто похоже на обычное сознание, но вся тонкость в механике, в частности, в иерархии потребностей, в доминирующих мотивах. Они определяют целеполагания, глобальные смыслы существования как человека-профессионала. Зачем он всем этим делом занимается? Потому что служение христианское — оно иррациональное, противоречит базовым потребностям человека... эти внутренние и внешние установки формируют поведение человека и его отношение к себе, к ближним. Причем происходит это на уровне частично осознанном или вообще неосознанном... некие такие вот выборы, которые делает человек. Вот тест, когда рука тянется к разного размера булочке: кто-то берет самую большую булочку, не задумываясь, а другой берет самую маленькую, не задумываясь, и съедает, даже не отдав себе отчет, что они съели. Так и в служении...» [3]. Или другой пример: «вот мне тож, близкие мои говорили тогда [в период воцерковления], что нельзя воспринимать Евангелие как руководство по эксплуатации швейной машинки. Мол, это символы, это речи, к этому надо как-то проще относиться. Я помню, тогда в ответ спрашивала: „Вы верите, что на третий день Христос воскрес?“» [8].

Одним из самых сложных для руководителей социальных служб оказался вопрос: «Как измерить личностный рост в деле социального служения?» Многие эксперты затруднились быстро дать конкретный ответ. Предлагали «измерить пассионарность, то есть мотивированность и готовность быть неравнодушным и что-то делать» [5], а также оценить (самооценка или экспертная оценка, например, проведенная духовником) «параметры духовного устройства в виде поведенческих и психологических установок... выделить несколько маркеров, по которым оценивается изменение духовного устройства человека, и присвоить значению того или иного маркера определенную переменную... скажем, насколько человек дисциплинирован и следует заповедям Господа или как ведет себя в конфликтной ситуации» [1].

Отвечая на вопрос: «Каковы условия высокой результативности церковной социальной деятельности?», руководители предложили следующие варианты (ответы распределены по порядку их значимости):

- 1) Создание поддерживающей терапевтической среды, в рамках которой все участники «придерживаются идеологии уважения к человеку» [6];
- 2) «Постоянство, верность служению... за которым скрывается подлинное милосердие, негромкое, верное» [4];
- 3) Профессионализм.

Итак, на пути социального служения в течение профессиональной биографии специалиста есть ценности, которые сопровождают его permanently, составляя квинт-эссенцию его миропонимания. К таким инструментальным ценностям, управляющим устройством самых главных в жизни идей, воззрений и смыслов, можно отнести любовь, веру, свободу, честность, открытость, ответственность и др. Перечисленные ценности являются необходимым инструментарием христианской социальной деятельности.

### **Данные об экспертах**

(краткие сведения с сохранением анонимности)

1. Преподаватель, специалист по социальной работе в НКО, мужчина, священник, высшее теологическое и среднее медицинское образование, опыт работы в системе здравоохранения 13 лет, опыт социального служения в церковных структурных подразделениях 20 лет, в т. ч. на руководящей должности, педагогический стаж в вузе — более 10 лет.
2. Преподаватель, мужчина, священник, высшее теологическое образование, опыт руководителя СО НКО 5 лет, стаж работы в вузе, в т. ч. на руководящей должности — 20 лет, доктор теологии, профессор.
3. Руководитель социально ориентированного структурного подразделения Русской Православной Церкви, мужчина, священник, психологическое образование, опыт светской и церковной социальной деятельности более 25 лет, педагогический стаж в вузе более 30 лет, канд. псих. наук, доцент.
4. Руководитель социально ориентированного структурного подразделения Русской Православной Церкви, мужчина, священник, богословское образование, опыт церковной социальной деятельности 20 лет, опыт преподавания в системе дополнительного профессионального образования (ДПО) более 10 лет, кандидат богословия.
5. Руководитель социально ориентированного структурного подразделения Русской Православной Церкви, мужчина, священник, богословское образование, опыт церковной социальной деятельности более 12 лет, опыт преподавания в системе ДПО более 10 лет.
6. Руководитель СО НКО, мужчина, образование специального психолога и специалиста по социальной работе, опыт работы в церковных организациях 13 лет, есть также опыт работы в государственных учреждениях социального профиля и светских социально ориентированных НКО — более 10 лет.
7. Руководитель социально ориентированного структурного подразделения Русской Православной Церкви и НКО, женщина, музыкальное образование, искусствовед, опыт церковной социальной деятельности 20 лет, в т. ч. на руководящей должности — более 10 лет.
8. Руководитель СО НКО, женщина, высшее социологическое (специализация — социальная работа) и среднее медицинское образование, опыт социального служения 25 лет, в т. ч. в должности руководителя 21 год.
9. Преподаватель, женщина, филологическое образование, стаж работы в вузе, в т. ч. на руководящей должности — 31 год, докт. ист. наук, профессор.
10. Преподаватель, женщина, по первому образованию — инженер-системотехник, по второму — специалист по социальной работе, опыт административно-руководящей деятельности в системе государственного социального обслуживания и в социальной организации под патронажем Церкви более 10 лет, педагогический стаж — 19 лет, канд. соц. наук, доцент.
11. Сестра милосердия, женщина, среднее медицинское образование, высшее образование (специалист по физической культуре и спорту), в должности руководителя государственного социального учреждения 17 лет, опыт служения в церковной СО НКО более 5 лет, канд. пед. наук.

## Источники и литература

### Источники

1. Кодекс (2012) — Кодекс профессиональной этики врача Российской Федерации. Принят Первым национальным съездом врачей Российской Федерации (г. Москва, 5 октября 2012 г.) // Электронный фонд правовых и нормативно-технических документов. URL: <https://docs.cntd.ru/document/561281077> (дата обращения: 10.09.2024).
2. Указ (2022) — Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Официальный сайт правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (дата обращения: 10.09.2024).

### Литература

3. Батыгин (1994) — *Батыгин Г. С.* Профессионалы в расколдованном мире // Этика успеха: Вестник исследователей, консультантов и ЛПР. Вып. 3. Тюмень; М., 1994. С. 9–19.
4. Достоевский (1992) — *Достоевский Ф. М.* Пушкин: очерк // Русская идея: Сборник. М., 1992.
5. Каллист Уэр (2002) — *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер. с англ. А. Кырлежева // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32).
6. Лосский (1994) — *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. М., 1994.
7. Путин (2024) — *Путин В. В.* Россия становится центром традиционных европейских ценностей и культуры. URL: <https://ria.ru/20240607/putin-1951499340.html> (дата обращения: 10.09.2024).
8. Смирнов (2004) — *Смирнов П. И.* Слово о России: Беседы о российской цивилизации. СПб., 2004.
9. Rokeach (1973) — *Rokeach M.* The Nature of Human Values. New York, 1973.

А. А. Хохлов

## «Наука церковного права неизбежно будет иметь дело с правосознанием в Церкви...»: обзор круглого стола Барсовского общества «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы»



УДК [271.2-74:322](06)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_141  
EDN OWUMEW

*Аннотация:* В статье приводятся данные о работе круглого стола «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы», который был организован Обществом изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовским обществом) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. Полностью представлен установочный доклад А. А. Хохлова, затем — отдельные положения дискуссии участников круглого стола, по итогам которой был сформулирован ряд предварительных выводов: 1) в настоящее время ключевое значение приобретает правосознание епископата; 2) роль государства в процессе формирования и развития церковного правосознания является предметом длящейся дискуссии; 3) следует говорить не о церковном правосознании, а о церковных правосознаниях; 4) при изучении церковного правосознания важно учитывать состояние культуры общества; 5) в Церкви прописные правовые нормы уступают место примату морали над канонами и церковными законами; 6) санкции в церковной традиции предстают в морально-нравственных (духовных) категориях, определяющих фон всей правовой культуры Церкви. В заключении отмечается, что в перспективе наука церковного права неизбежно будет иметь дело с правосознанием в Церкви.

*Ключевые слова:* церковное право, каноны, правоприменительная практика, Барсовское общество, церковное правосознание, санкции, государство и Церковь.

*Об авторе:* **Александр Анатольевич Хохлов**

Доктор исторических наук, доцент кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии Высшей школы международных отношений и мировой истории Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: [kazan\\_molodezh@mail.ru](mailto:kazan_molodezh@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

*Для цитирования:* Хохлов А. А. «Наука церковного права неизбежно будет иметь дело с правосознанием в Церкви...»: обзор круглого стола Барсовского общества «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы» // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 141–153.

Статья поступила в редакцию 07.10.2024; одобрена после рецензирования 11.10.2024; принята к публикации 15.10.2024.

A. A. Khokhlov

**“The Science of Church Law will Inevitably Deal with Legal Consciousness in the Church...”: Review of the Barsov Society Round Table “Church Legal Consciousness: Status, Problems and Approaches”**

UDK [271.2-74:322](06)

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_141

EDN OWUMEW



*Abstract:* The article presents data on the work of the round table “Church legal consciousness: status, problems and approaches”, which was organized by the Society for the Study of Canon Law named after T. V. Barsov (Barsov Society) of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church. The introductory report of A. A. Khokhlov is presented in full, followed by individual provisions of the discussion of the round table participants, based on the results of which a number of preliminary conclusions were formulated: 1) at present, legal consciousness of the episcopate is of key importance; 2) the role of the state in the process of formation and development of church legal consciousness is the subject of an ongoing discussion; 3) we should talk not about church legal consciousness, but about church legal consciousnesses; 4) when studying church legal consciousness, it is important to take into account the state of culture of society; 5) in the Church, statutory legal norms give way to the primacy of morality over canons and church laws; 6) sanctions in the church tradition appear in moral and ethical (spiritual) categories that determine the background of the entire legal culture of the Church. In conclusion, it is noted that in the future, the science of church law will inevitably deal with legal consciousness in the Church.

*Keywords:* church law, canons, law enforcement practice, Barsov Society, church legal consciousness, sanctions, state and Church.

*About the author:* **Alexander Anatolyevich Khokhlov**

Ph. D. in History, Associate Professor of the Department of History of Tatarstan, Anthropology and Ethnography of the Higher School of International Relations and World History of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga Region) Federal University, Senior Researcher of the Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan); Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: kazan\_molodezh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

*For citation:* Khokhlov A. A. “The Science of Church Law will Inevitably Deal with Legal Consciousness in the Church...”: Review of the Barsov Society Round Table “Church Legal Consciousness: Status, Problems and Approaches”. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 141–153.

The article was submitted 07.10.2024; approved after reviewing 11.10.2024; accepted for publication 15.10.2024.

24 сентября 2024 года в Санкт-Петербургской духовной академии в рамках XVI Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» в очно-дистанционном формате состоялся круглый стол «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы».

Организатором мероприятия выступило Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовское общество) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. Автором установочного доклада стал действительный член Барсовского общества Александр Анатольевич Хохлов.

В работе круглого стола приняли участие действительные члены Барсовского общества:

– протоиерей Александр Задорнов — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин и проректор по научно-богословской работе Московской духовной академии;

– Павел Иванович Гайденко — доктор исторических наук, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционной коллегии журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях»;

– Александра Андреевна Дорская — доктор юридических наук, профессор, заместитель директора по научной работе, заведующая кафедрой общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала Российского государственного университета правосудия;

– Андрей Юрьевич Митрофанов — доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии;

– Сергей Федорович Веремеев — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета им. Франциска Скорины (Беларусь).

Также в мероприятии участвовали:

– протоиерей Георгий Митрофанов — доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии;

– священник Владислав Баган — кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии;

– священник Никита Кузнецов — кандидат богословия, ректор Казанской духовной семинарии;

– диакон Николай Тарнакин — магистр теологии, выпускник аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, помощник директора Издательства СПбДА;

– Ярослав Борисович Жолобов — кандидат юридических наук, директор Северо-Западного филиала Российского государственного университета правосудия, председатель суда в отставке, заместитель председателя Санкт-Петербургского отделения Общероссийской общественной организации «Российское объединение судей»;

– Сергей Олегович Шаляпин — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры государственного и международного права Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова;

– Ильшат Амирович Мухаметзарипов — ведущий научный сотрудник, директор Центра исламоведческих исследований АН Республики Татарстан;

– Татьяна Анатольевна Долгополова — кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и истории права и государства СПбГУ.

Открыл работу круглого стола А. А. Хохлов, выступивший с докладом «Правосознание и Церковь». Ниже приводится полный его текст.

## Правосознание и Церковь

Правосознание — одна из самых сложных и неоднозначных категорий юридической науки. Ее невозможно рассматривать вне психологического (индивидуального и коллективного), исторического, социального, политического, морального и прочих контекстов. Проблема многократно усложняется, когда речь заходит о правосознании в религиозном измерении, учитывая тот факт, что имеют место точки зрения специалистов, оспаривающих базовое понятие «религиозное право» и постулирующих корректность определения «религиозная регулятивная система» [Мухаметзарипов, 2022, 22].

Несмотря на дискуссионный характер обозначенного тезиса, мы вынуждены признать, что рассуждения о церковном правосознании невозможны без обращения к опыту и достижениям светской юридической науки, поскольку наличие собственной правовой системы, а равно и правосознания, в Церкви очевидны, в то время как имеющейся теоретической базы для осмысления и определения рассматриваемого явления недостаточно. Исходя из этого считаем целесообразным рассмотреть данный вопрос сквозь призму его преломления как в современной юридической мысли, так и в церковной правовой традиции. Сделать это уместно на основе ранее сформулированных тезисов и расширенного к ним комментария.

Классическое определение понятия «правосознание» выглядит следующим образом. Правосознание — это представления и понятия, выражающие отношение человека или группы к действующему праву, знание меры в поведении людей с точки зрения прав и обязанностей, законности и противозаконности; правосознание — это правовая психология, правовая идеология и правовые теории.

Исследовательница Ю. К. Погребная отмечает, что «правосознание имеет двойственную правовую природу. Формируя знания о праве в сознании человека, оно само может выступать и выступает как средство воздействия на отдельные правовые институты, отрасли права или систему права в целом. Особое значение и ценность правосознание приобретает в обществе, правовая система которого стремится закрепить и реализовать общедозволительный тип правового регулирования» [Погребная, 2011, 8].

В современной юридической науке, как правило, выделяют следующие базовые признаки правосознания<sup>1</sup>.

1. Правосознание — субъективное явление, так как «оно состоит из представлений людей о праве и из субъективного отношения к самому феномену права, его ценностям».

2. Правосознание является одной из форм общественного сознания, тесно взаимодействующей с нравственными, религиозными, политическими и иными формами общественного сознания.

3. Правосознание выражает психическое и идеологическое отношение людей к праву и правовым явлениям (правотворчеству и правоприменению, законности и правопорядку, правомерному и противоправному поведению и т. п.).

4. Правосознание содержит в себе набор взаимосвязанных идей, эмоций, чувств, выражающих отношение общества, групп индивидов к праву.

Таким образом, правосознание выражает оценку права с точки зрения его справедливости или несправедливости, мягкости или строгости, совершенства или несовершенства, эффективности или неэффективности, достоинств или недостатков (см.: [Пырков, 2012, 39]).

Нетрудно заметить, что указанные подходы к определению церковного правосознания применимы лишь отчасти, что подчеркивает специфику его философского

<sup>1</sup> По О. А. Пыркову (см.: [Пырков, 2012, 38–42]).



(теологического), психологического и культурного профилей, делающих невозможным отождествление понятия в его светском и церковном вариантах. Тем не менее и полное противопоставление, радикальное акцентирование уникальности каждого из двух явлений было бы неоправданным упрощением системного подхода и даже пренебрежением им. Исходя из этого оптимальным видится выявление их сходств и различий при признании их сущностного родства.

**Тезис 1. Церковное правосознание обуславливается исторической и социально-психологической ситуацией как в обществе, так и в Церкви, которая, будучи социальным институтом, является неотъемлемой частью общества и в целом развивается в логике присущих ему магистральных процессов. Таким образом, характер церковного правосознания в значительной степени есть результат отражения в сознании членов Церкви окружающей действительности. При этом, являясь продуктом последней, правовое сознание одновременно само активно воздействует на окружающую действительность на индивидуальном и групповом уровнях, последовательно реализуя через это свой трансформационный потенциал.**

Учитывая, таким образом, что правосознание — категория не статическая, а динамическая, подверженная изменениям во времени и зависимая от конкретной обстановки или ситуации, общегражданское и церковное правосознание в конкретный период времени по ряду признаков могут совпадать, а в развитии — синхронизироваться. Альтернатива возможна только при достаточной степени изоляции некой части социума от макрогруппы (общества) и ее автономном существовании.

Обращаясь к правовым тенденциям, имеющим место в настоящее время в Российской Федерации, светские исследователи склонны говорить о переходном типе правосознания в нашем обществе. С их точки зрения, в правосознании переходного периода сохраняются черты прежней и отражается формирование новой правовой системы, в силу чего трансформации, присущие такому правосознанию, влияют на правотворческий и правоприменительный процесс субъектов права [Погребная, 2011, 8]. Однако в данном случае мы сталкиваемся с очевидной церковной особенностью: в целом, признавая и за церковным правосознанием статус переходного (показателем чего является хотя бы появление Барсовского общества и его деятельность<sup>2</sup>), говорить о формировании в Церкви качественно новой правовой системы и, как следствие, трансформациях по меньшей мере некорректно, поскольку вопрос о неизменности, изменяемости канонических норм до сих пор однозначно не решен в церковной правовой науке и продолжает сохранять статус дискуссионного, непосредственно упираясь в еще более сложный вопрос о сущности канонического (церковного) права (рассуждение о чем будет представлено ниже). Переходный характер церковного правосознания — это скорее попытка реанимирования полноправия церковной правовой традиции в том ее виде и понимании, в каком она содержится в Предании. В итоге церковное правосознание, в сущности, смещается в сторону традиционного правопонимания (в социально-историческом смысле), исходя из чего может определяться не столько как *перспективное*, сколько как *ретроспективное*. Вместе с тем его одновременно отличает от традиционного наличие развитой регулятивной системы — писаного закона, с которым исследователи и связывают наличие правосознания как такового (см.: [Бочаров, 2012, 43]).

Данные многочисленных историко-правовых и сравнительно-исторических исследований исключают возможность полного отождествления правосознания представителей разных исторических эпох. Так, очевидно, что уровень правосознания в Церкви пореформенного времени (заключительного этапа синодальной эпохи) не может быть идентичен современному, поскольку исторические условия, в которых она себя сегодня реализует, принципиально иные. В качестве еще одного примечательного момента

---

<sup>2</sup> См. подр.: [Оспенников, 2023; Волужков, 2024; Задорнов и др., 2024; Гайденок, Волужков, 2024].

специалисты в области современной юридической науки отмечают сочетание в российском правовом сознании черт патернализма при формирующейся социальной активности в различных сферах гражданского общества. С нашей точки зрения, данную особенность уместно отнести и к церковному правосознанию, как и то, что «правосознание наряду с динамизмом обладает и устойчивостью, сопротивляемостью новым идеям и принципам» [Погребная, 2011, 9], в чем усматривается общечеловеческая психологическая универсалия и закономерности развития психической деятельности человека на различных уровнях ее организации. Социально-исторические условия (внешние общественные и внутренние церковные) при этом могут как способствовать росту, расширению и укреплению правового сознания, так и стимулировать его инволюцию. Определяющими в данном случае выступают два фактора: уровень правовой грамотности (мало иметь прописанный закон, его необходимо еще и знать) и правоприменительная практика, ограничивающаяся или, напротив, выходящая за пределы формальных подходов; отталкивающаяся от общепринятых правовых принципов или же ограничивающаяся их поверхностным соблюдением, а то и вовсе нивелированием.

Утверждая коллективный характер правосознания<sup>3</sup>, одновременно не следует упускать из виду его индивидуально-волевою составляющую, по-разному проявляющую себя в исторических реалиях и обстоятельствах. Двусоставной природой рассматриваемого явления диалектически утверждается неразрывность правового сознания субъекта деятельности и правовой действительности. Так, В. В. Бочаров подчеркивает, что носители даже схожих идеологий, как правило, обладают различным правосознанием (см.: [Бочаров, 2012, 26]). Таким образом, жесткая постановка вопроса в плоскость определения правосознания тех или иных общественных страт или групп приобретает условный характер. Тем не менее, учитывая специфику исторического развития Церкви и ее иерархический характер, ключевое значение приобретает правосознание епископата как целого и его отдельных представителей в частности, выступающего носителем власти, авторитетом и ориентиром для прочих членов Церкви.

Здесь мы вплотную подходим к обсуждению второго тезиса, а именно о влиянии культуры на церковное правосознание. Отметим, что применительно к поставленному вопросу целесообразным видится рассуждение прежде всего о культуре этнической и культуре корпоративной.

## **Тезис 2. Церковное правосознание находится в прямой зависимости от культуры и особенностей правоприменительной практики конкретного общества.**

Понимая культуру в самом широком контексте — как совокупность сложившихся в обществе ценностей, норм, обычаев, верований и обрядов, а также знаний и умений, способов мышления, деятельности, взаимодействия, коммуникации и т. д., — мы склонны придавать ей одно из решающих значений в вопросе правосознания, его формирования, особенностей и проявлений. Понятие культуры в данном случае выступает как сложное явление, реализующее себя на индивидуальном и групповом уровнях в правовом, этническом и даже локальном аспектах. Итак, тип правосознания определяется культурой конкретного общества (см.: [Зырянов, 2012, 17]).

Говоря о России, необходимо сделать акцент на ее этническую культуру, сформировавшую особый тип мировоззрения и правового менталитета, отличающихся упором на субъективную морально-нравственную сторону действительности, зачастую в ущерб внешнему формальному регулированию актов поведения, осуществляемому посредством легитимированных обществом прописных норм. Так, И. Л. Солоневич отмечал, что «русский склад мышления ставит человека, человечность, душу выше официального закона и закону отводит только то место, какое ему надлежит занимать» [Солоневич, 2002, 254]. Православный правовед В. В. Сорокин добавляет:

<sup>3</sup> Еще французский социолог Э. Дюркгейм показал, что общество не есть лишь сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и функционирующая по законам коллективности. Таким образом, имеются все основания говорить как об индивидуальном, так и о коллективном правосознании. Вместе с тем коллективное правосознание видится нам явлением более сложным и актуализирующимся только при наличии определенных условий.

«Когда государственный юридический закон вступает в противоречие с человечностью, русское сознание отказывает ему в повиновении. Либеральная интеллигенция делает из этого факта нечистоплотное обобщение о правовом нигилизме русского народа. В действительности же, задолго до западноевропейской дискуссии о естественном праве, митрополит Илларион, основываясь на традиции христианского и русского миропонимания, написал труд „Слово о Законе и Благодати“, в котором впервые адекватно истолкована разница между законом и Правом. Формальному закону, согласно митрополиту Иллариону, противостоит жизнь по душе (а всякая душа — христианка), по Правде, по Божьим заповедям» [Сорокин]. Ему вторит и Л. А. Тихомиров: «Никогда русский человек не верил и не будет верить в возможности устройства жизни на юридических началах» [Тихомиров, 1905, 11].

Говорит ли все сказанное в пользу природного «правового нигилизма» русского человека и слабого правосознания — вопрос дискуссионный. С нашей точки зрения, речь идет скорее о глубоко специфичном, традиционном понимании права в народной культуре и драматичном опыте его реализации в повседневной жизни. Многочисленные подтверждения этой дихотомии мы находим в этнографической литературе в виде пословиц и поговорок: «Несчастному милость творить — с Господом говорить», «Милость — подпора правосудию», «Закон — дышло, куда пошел, туда и вышло», «Закон, что паутина: шмель проскочит, муха увязнет», «Законы святы, да законники — лихие супостаты», «Не бойся закона — бойся судьи», «Законы — миротворцы, да законники — крючкотворцы», «Кто законы пишет, тот их и ломает» (см.: [Даль, 1862]).

Русская церковная культура, как сложный симбиоз этнического компонента и православной религиозности, в полной мере воплощает в себе обозначенные противоречия. В своих публикациях, посвященных церковному судопроизводству на примере конкретных исторических событий, мы не единожды демонстрировали мировоззрение и иерархию принципов и установок в российском общественном сознании, когда прописные правовые нормы с легкостью уступали место довольно специфическому правопониманию духовенства и прихожан, постулировавших тем самым примат морали (как ее понимали сами носители) над канонами и церковными законами. Парадоксальность этой ситуации выражалась в том числе и теми неоднозначными с этической точки зрения реверансами в сторону тех или иных обстоятельств или локальной конъюнктуры, указаниями на которые полны архивные источники.

Восточное христианство в своей нормативной части довольно органично вписалось в пространство русской народной культуры. Протоиерей Владислав Цыпин отмечает: «И все-таки правовое начало — это тоже неотъемлемый элемент церковного организма» [Цыпин]. И здесь же: «Взаимные отношения между членами церковного Тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций, именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом. Церковному праву тоже присущ характер принудительности, но меры принуждения, применяемые церковной властью, решительно отличаются от тех, которые применяются государственной властью. Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, принуждать насилем» [Цыпин]. Иными словами, санкции в свете церковной традиции предстают прежде всего в морально-нравственных (духовных) категориях, определяющих фон всей правовой культуры Русской Церкви вне зависимости от временного континуума.

Но культура не была бы культурой, если бы не обладала изменяемостью во времени. Специалисты в области культурной антропологии видят в этом качестве культуры адаптивный механизм, способствующий приспособляемости общества к меняющимся условиям реальности и вырабатывающий специфические формы ответа на происходящие изменения. М. Ю. Зырянов утверждает, что «в зависимости от исторического типа общества: традиционное или современное (общество модерна), выделяется и соответствующий тип правосознания» [Зырянов, 2012, 17]. На этом основании

можно утверждать, что хотя приведенные выше этнографические примеры сегодня и не потеряли своего базового психологического значения в коллективном народном сознании, однако все же являются продуктом традиционного, в значительной степени еще аграрного общества и более соответствуют такому типу социумов. Современное же российское общество, а вместе с ним и Церковь, реализуют себя в радикально иных культурных условиях. Урбанизация, информатизация, образование и всеобщая культурно-психологическая вестернизация в последние три десятилетия заметно изменили (и продолжают менять) правопонимание, а вслед за этим и правосознание русского человека в соответствии с требованиями доминирующей городской, а отнюдь не сельской культуры. Эксплицитной особенностью этого процесса является усиление индивидуализма и субъективной самооценки человека, ослабление коллективных связей и, как следствие, повышение частного интереса к формальному праву. В этих обстоятельствах исторически обусловленный правовой патернализм и «нигилизм» начинают постепенно сдавать свои позиции. Если в предыдущие исторические эпохи и периоды русское правосознание, по мысли В. В. Сорокина, было ориентировано на жизнь по совести, а не по правилам, то теперь мы наблюдаем смещение акцента именно в пользу вторых. Таким образом, в современных условиях мы с большей уверенностью можем говорить не о формирующемся церковном правосознании, а о церковных правосознаниях, связанных (впрочем, как и прежде) с конкретным локалитетом — культурно-территориальным пространством, в котором они реализуются.

**Тезис 3. Церковное правосознание невозможно объективно идентифицировать без обращения к сущности канонического и церковного права и определения их места в современной жизни Церкви.** Следовательно, от понимания и интерпретации указанных категорий зависит ответ на вопрос о том, что есть правосознание в церковном понимании на современном этапе, каковы его специфика и ключевые параметры.

Несмотря на то что данный тезис замыкает цепочку рассуждений по обозначенной проблеме, мы склонны видеть в нем ключевой элемент всего вопроса, объединенный генетическим родством с предыдущими. Здесь кажется вполне справедливым замечание А. В. Золотарева, что «в отличие от науки и философии религия не может органично существовать в качестве подчиненного элемента мировоззрения» [Золотарев, 2011, 9]. В таком случае она либо принципиально утрачивает свое значение, либо, напротив, занимает в мировоззрении центральное место, играя системообразующую и управляющую роль и возводя «свои принципы к сверхъестественному, надмирному, трансцендентному авторитету» [Золотарев, 2011, 9]. Через этот механизм во всей полноте раскрывается сущность православия как религиозной системы.

Важно понимать, что православное христианство есть религия прежде всего онтологическая, а не юридическая. Она ориентирована на служение «в Духе и Истине»; ей сущностно чужд непримиримый и принципиальный норматизм<sup>4</sup>. Многочисленные примеры в пользу этого мы находим в церковной истории, к примеру — в полемике между православными и католическими богословами Нового времени. Признавая наличие святоотеческого юрицизма, мы вынуждены признать, что это отнюдь не юрицизм Ансельма Кентерберийского. В устах свящ. Павла Флоренского эта мысль звучит наиболее емко: «Суть юридической теории искупления состоит совсем не в мести (человеку) со стороны Бога, а во внутренней правде наказания, признаваемой и преступником, если только в нем есть раскаяние» [Флоренский, 1996, 245].

В одной из публикаций на страницах журнала «Христианское чтение», посвященных принципам права, мы говорили о церковно-правовой антиномичности, формирующей широкую «норму реакции» и исключаящей правовую категоричность православной традиции в вопросе применения юридических санкций (см.: [Хохлов, 2024, 165]). Исходя из этого, наблюдается картина внутренней противоречивости

<sup>4</sup> Эта интуиция в общих чертах была прекрасно выражена в одной из богословских дискуссий неким современным раввином: «Христиане спорят о Боге, иудеи спорят о законе, мусульмане — о власти».

церковного права, своей духовной стороной призывающего членов Церкви устремиться к горнему, а материальной — делающей вынужденную уступку обстоятельствам ее земного бытия, со всем его несовершенством и ограничителями. Попытки интеллектуального решения этой дилеммы всегда будут страдать несовершенством, сколь бы ни были они изящны в своей спекулятивности. В. В. Сорокин предлагает в связи с этим следующий принцип: «Собственно юридическая регламентация нужна тем, кто не открыл для себя православной истины и для урегулирования третьестепенных вопросов жизни» [Сорокин]. Однако данная точка зрения не только окончательно капитулирует, склоняя чашу весов в сторону традиционализма с неизбежными в таком случае правовыми издержками, но и натывается на относительность понятия «третьестепенного». Учитывая тот факт, что социокультурная эволюция нашего общества идет по пути роста субъективного правосознания в его западном понимании, предложенный исследователем выход не может признаваться не только удовлетворительным, но и сколь-либо приемлемым. С нашей точки зрения, принимая во внимание объективные процессы, значение правового регулирования в Русской Церкви, базирующегося именно на писаном законе, будет укреплять свои позиции, в то время как прежде внешне малозначительные явления жизни на новом временном отрезке могут приобретать значение первостепенное и даже архиважное.

Впрочем, и сам В. В. Сорокин понимает слабость озвученной позиции, предлагая идти путем целенаправленного воспитательного изменения направленности правосознания: «критерий правомерности нужно олицетворять не с организованной силой государства, а воспитывать внутри подчиненной праву личности — правосознание; место внешнего авторитета занимает правосознание субъекта права. Чтобы этот критерий „работал“, необходимо... получить в итоге в новом поколении соотечественников когорту активных (совсем не обязательно большинство), православных, нравственных людей (первоначально тех, кто обладает качествами лидеров в различных областях общественной жизни), почитающих традиции своей Родины» [Сорокин]. Не говоря об очевидном субъективизме данной позиции в полном соответствии с современными общественными тенденциями (в чем ее уникальность?), закономерно ставится и другой вопрос: не подменяется ли тем самым правосознание нравственностью<sup>5</sup> и не сводится ли окончательно на нет значение церковного законодательства? Как в таком случае быть с церковными институциями, призванными на основе формальных норм и коллективных процедур осуществлять повседневное регулирование жизнедеятельности Церкви во всем ее многообразии и сложности?

Таким образом, поставленная проблема выдвигает на передний план целый перечень вопросов, однозначных ответов на которые пока не имеется. Их актуальность очевидна и практически востребована, а организованная Барсовским обществом дискуссия является наглядным тому подтверждением. Вместе с тем это пока только робкая попытка обозначить наиболее острые углы правовой жизни Церкви на современном этапе, продолжением ее должна стать серия статей и рекомендаций, которые внесут заметный конструктивный вклад в правоприменительную практику церковной повседневности.

\* \* \*

После доклада А. А. Хохлова работа круглого стола продолжилась в формате общей дискуссии. Ниже приводятся лишь отдельные ее положения.

**Протоиерей Александр Задорнов:** Какие Ваши предложения насчет того, чтобы церковное правосознание как явление все же состоялось? Ведь само понятие правосознания достаточно позднее. Более того, понятие правосознания как богословской категории — это отдельный вопрос. Кроме того, исторический фактор присутствия права в Церкви требует дополнительного изучения.

<sup>5</sup> По автору, правосознание есть форма совести, «правосознание не может формироваться у бессовестного человека».

**А. А. Хохлов:** Действительно, правосознание — термин не богословский. Он возник достаточно поздно, в XX в., как следствие развития психологической науки. Тем не менее, если в церковной традиции такое понятие не фигурирует, это вовсе не говорит о том, что данное понятие неприложимо к церковной истории и действительности. Ведь церковное право не есть рудимент в современной правовой реальности. Церковь прибегала и прибегает к правовым нормам. Коль скоро есть такая практика, мы не можем говорить, что в Церкви нет правосознания. Однако вопрос в том, насколько оно развито. По мере своего исторического развития Церковь вынуждена была идти по пути создания формального права, чтобы упорядочить церковную жизнь. При этом Церковь как социальный институт идет в потоке общественных процессов.

**Священник Владислав Баган:** Характерная особенность нашей российской действительности — при первой возможности постараться избежать закона. Поэтому задача церковного законодательства заключалась в том, чтобы обеспечить реализацию права. Поэтому, по моему мнению, оптимальный подход — государственное участие. Необходимо усиление роли государства в этом процессе. Как это будет сделано, я пока представить не могу. Однако считаю, что сегодня церковное право остро нуждается в этом. У самой же Церкви такого потенциала нет.

**А. А. Хохлов:** Не могу согласиться с о. Владиславом. Полагаю, на современном этапе такой патернализм неуместен. Высокое правосознание является инструментом обеспечения правовой состоятельности Церкви. И вопрос заключается в том, как нам укрепить это правосознание, учитывая тот факт, что объективные процессы как раз идут в направлении его укрепления.

**Протоиерей Георгий Митрофанов:** Каноническое право, безусловно, должно существовать, и оно должно знать свою меру. Однако приглашать государство в Церковь крайне опасно. Это профанирует Церковь. Этот опыт не так давно уже исчерпал себя...

**Священник Владислав Баган:** Тем не менее сегодня государство нам не враг, это надо понимать. Времена меняются, есть позитивный опыт взаимодействия Церкви и государства.

**Диакон Николай Гарнакин:** В научной литературе мне встречалась точка зрения, что состояние правосознания — как светского, так и церковного — обусловлено объективной действительностью. Соответственно, можно утверждать, что состояние современного церковного правосознания — это последствие советской эпохи. И я хотел бы попросить о. Георгия это прокомментировать.

**Протоиерей Георгий Митрофанов:** Церковный опыт начала XX в. говорит о том, что церковное право не работало. Не работало так, как призвано было работать. Советское же время отличалось тем, что церковное право не знали, его забыли. Поэтому, с моей точки зрения, в советское время мы были отброшены в этом плане назад.

**Я. Б. Жолобов:** Что касается юридического сообщества, то относительно проблематики правосознания у нас часто бывают свои, порой горячие дебаты. Для меня эта проблема представляется очень важной. Учитывая тот факт, что понимание данной проблематики неоднозначно, я считаю, что эти вопросы надо поднимать в первую очередь среди ученых-юристов.

**А. А. Дорская:** Вопрос, который я хотела докладчику задать. Я заметила, что нередко авторы при написании специальных работ переходят с термина «церковное правосознание» на термин «религиозное правосознание». На ваш взгляд, в чем причина такой научной тенденции?

**А. А. Хохлов:** Налицо попытка субъективировать религиозное сознание как таковое. Есть определенные составные человеческой психики: сознание, самосознание (как его часть) и т. д. В последние годы исследователями предпринималась попытка выявить некую характеристику религиозности, которая бы неразрывно была связана с сознанием. И здесь сформировалось две точки зрения. Первая — религиозность есть эпифеномен культурной эволюции человека, сопутствующий элемент;

другая — что это природное качество. Я хотел избежать этой дилеммы, полагая, что понятие «церковное правосознание» вполне прозрачное и исчерпывающее.

**С. О. Шалыпин:** «Правосознание» — понятие не вполне устоявшееся, имеющее широкие трактовки. Однако здесь есть опасность рассуждать о правосознании тех, кто не имеет представления о церковном праве. Поэтому пока мы не выясним, о каком круге субъектов идет речь, это будет пустой разговор. И еще. Вы в своем докладе постоянно делали упор на право как на принудительную, наказующую силу. Но право — это прежде всего сила регулятивная. И в Церкви оно нужно для регулирования внутренних процессов. В противном случае возникает перекокс.

**А. А. Хохлов:** Согласен, регуляторная составляющая важна. Однако она не может существовать без санкций. Также, по моему мнению, говоря о субъектах, мы прежде всего должны говорить о епископате — как о носителе особой власти в Церкви.

**Священник Владислав Баган:** Полностью согласен. В вопросе о субъекте правосознания речь прежде всего должна идти о епископате.

**П. И. Гайденко:** В целом я согласен с основными положениями доклада. Также подчеркну, что правосознание мы должны рассматривать в рамках конкретных групп. И здесь важно то, что епископат — это не просто носитель правосознания, епископат правосознание воспроизводит. Также наша оценка должна учитывать исторический и территориальный факторы. Более того — в очередной раз хочу это подчеркнуть! — при рассмотрении правосознания, в том числе и церковного, важно не забывать состояние культуры общества.

**Священник Никита Кузнецов:** Необходимо принимать во внимание мистическую природу Церкви. Настоящее церковное правосознание должно проистекать из того, что таинства для членов Церкви являются не только способом их вхождения в церковную среду, но и способом актуализации собственного духовного статуса. Именно страх потерять его должен быть фактором поддержания высокого уровня правосознания. Также необходимо учитывать правовое положение Церкви в государстве. От этого зависит число людей, правосознание которых мы оцениваем. Оценка должна проистекать из нескольких базовых положений: уважение к церковному праву как таковому и каноническим решениям, которые в установленном порядке принимает церковная власть, учет психологии, правовой идеологии и теорий, а также правоприменительной практики. Также отмечу, что в целом современное церковное правосознание может быть оценено как достаточно невысокое...

**С. Ф. Веремеев:** Хотелось бы обозначить пару моментов, заслуживающих осмысления. Мы говорим о епископате в контексте состояния и развития правосознания, но нет ли необходимости рассмотреть роль монашества как сдерживающего фактора этого развития? Далее, хотелось бы обсудить, какую роль дореволюционные духовные академии сыграли в развитии правосознания тех лет. Наконец, нет ли, с Вашей точки зрения, преувеличения этнического фактора в оценке проблематики правосознания? В целом же, с моей точки зрения, чем выше будет правосознание в обществе и государстве, тем выше оно будет и в Церкви.

**А. А. Хохлов:** Я уверен, что монашество, напротив, является оплотом и блюстителем церковного Предания. Поэтому с оценкой его роли как сдерживающего фактора развития церковного правосознания категорически не согласен. Что касается духовных академий, то, конечно же, фактор состояния образования является ключевым в контексте любого правосознания, в том числе и церковного. Правосознание развивается прежде всего посредством знания права. Говоря же об этническом аспекте, необходимо понимать, что определения в данном случае условны. Мы живем в многонациональном государстве и в географически весьма большой стране, в которой локальные и культурные особенности играют значимую роль. Поэтому, повторюсь, корректнее и перспективнее с научной точки зрения говорить не о церковном правосознании, а о церковных правосознаниях.

**Т. А. Долгополова:** В самом деле, правосознание в целом и церковное правосознание в частности — это необыкновенно интересная тема. Хотелось бы отметить,

что на разных исторических этапах правосознание и правовая идеология были разными. С Вашей точки зрения, что сегодня является главным фактором формирования правосознания в Церкви?

**А. А. Хохлов:** Не могу сказать, что главный, но точно один из наиболее важных — это специфика церковного судопроизводства.

**И. А. Мухаметзарипов:** Когда мы говорим об индивидуальном или групповом правосознании, необходимо учитывать контекст: в каких обстоятельствах человек принимает решение? К сожалению, зачастую, говоря о правосознании, мы отрываем его от повседневности. Под влиянием различных субъективных факторов нередко человек даже с высоким правосознанием может «понизить» его, пойдя на нарушение норм, для получения каких-то выгод. Также важно учитывать ситуацию, когда человек идет на нарушение норм в случае противоречия между духом и буквой закона. Это особо важно в условиях идущей анонимизации общества, когда отсутствуют коллективы, оказывающие влияние на правосознание. То есть аспект ситуативности и многофакторности, мне кажется, заслуживает сегодня особого внимания.

**А. А. Хохлов:** Полностью согласен. Но здесь мы неизбежно вступаем на почву юридической психологии. Что еще раз подтверждает тезис о том, что правосознание — чрезвычайно сложная категория.

**И. А. Пибаяв:** Разумеется, верующие люди не оторваны от общества. Правосознание, которое они имели до прихода в Церковь, остается у них и в Церкви. К сожалению, знание собственных правовых основ в самой Церкви остается проблемой, а это неизбежно влияет на уровень правосознания, в особенности в контексте того, что в светском пространстве проводится масса мероприятий по его повышению.

**Протоиерей Александр Задорнов:** Хотел бы отметить, что мы сегодня много говорили об инструментализме, образовании в аспекте правосознания. Однако инструментализм — это всегда выполнение конкретной задачи. В данном случае — это создание образовательных платформ, без которых никакие школы канонического права невозможны.

## Заключение

Таким образом, первое мероприятие Барсовского общества, полностью посвященное проблематике церковного правосознания, позволило сформулировать следующий ряд предварительных выводов.

В наши дни ключевое значение приобретает правосознание епископата — как целокупно, так и его отдельных представителей в частности, — выступающего носителем власти, авторитетом и ориентиром для прочих членов Церкви.

Роль государства в процессе формирования и развития церковного правосознания является предметом длящейся дискуссии.

Также следует говорить не о церковном правосознании, а о церковных *правосознаниях*, связанных с конкретным культурно-территориальным пространством, в котором они реализуются.

При изучении правосознания, в том числе церковного, важно учитывать состояние культуры общества.

Следует признать, что в Церкви прописные правовые нормы с легкостью уступают место довольно специфическому правопониманию духовенства и прихожан, постулировавших тем самым примат морали (как ее понимают сами носители) над канонами и церковными законами.

В церковной традиции санкции предстают прежде всего в морально-нравственных (духовных) категориях, определяющих фон всей правовой культуры Церкви вне зависимости от временного континуума. Однако встает вопрос: не подменяется ли тем самым правосознание нравственностью и не сводится ли окончательно на нет значение церковного законодательства?



Эти и другие поставленные в ходе дискуссии на круглом столе вопросы, несомненно, должны стать и станут предметом научной полемики. Как видится, в перспективе наука церковного права неизбежно будет иметь дело с правосознанием в Церкви, и, хочется надеяться, совместными усилиями удастся удержать под контролем процесс трансформации церковного правосознания, направляя его в конструктивное русло. В противном случае будет формироваться внутренний водораздел, поскольку общество развивается, а Церковь все же отстает. В силу этого однажды проблема может встать столь остро, что игнорировать ее станет уже невозможно.

## Источники и литература

1. Мухаметзарипов (2022) — *Мухаметзарипов И. А.* Религиозные суды, арбитражи и органы медиации в постсекулярную эпоху. Казань: ФЭН, 2022. С. 22.
2. Погребная (2011) — *Погребная Ю. К.* Правосознание современного российского общества (вопросы теории и методологии исследования): автореф. дис. ... канд. юр. наук. М., 2011. С. 8.
3. Пырков (2012) — *Пырков О. А.* Соотношение религии и правового сознания // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. Н. Новгород, 2012. С. 38–42.
4. Бочаров (2012) — *Бочаров В. В.* Неписанный закон: Антропология права. Научное исследование: Учебное пособие. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 43.
5. Волужков (2024) — *Волужков Д. В.* Конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 104–110.
6. Гайдено, Волужков (2024) — *Гайдено П. И., Волужков Д. В.* «Предстоит большая и кропотливая работа...»: О научно-издательском проекте Барсовского общества «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви» // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 165–174.
7. Задорнов и др. (2024) — *Задорнов А., прот., Волужков Д. В., Гайдено П. И., Митрофанов А. Ю., Хохлов А. А.* О церковном законе, Божественном праве и принципе законности. Материалы круглого стола Барсовского общества 29 сентября 2023 года // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 78–97.
8. Золотарев (2011) — *Золотарев А. В.* Взаимодействие религиозного и правового сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Брянск, 2011.
9. Зырянов (2012) — *Зырянов М. Ю.* Правосознание в условиях современного российского общества (социально-философский аспект): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2012.
10. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.
11. Солоневич (2002) — *Солоневич И. Л.* Народная монархия. М., 2002.
12. Сорокин — *Сорокин В. В.* Право и православие. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravo-i-pravoslavie/#note213> (дата обращения: 09.09.2024).
13. Тихомиров (1905) — *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1905.
14. Даль (1862) — *Даль В.* Пословицы и поговорки русского народа: Сб. пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и проч. М.: Имп. Об-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1862. 1096 с.
15. Цыпин (1996) — *Цыпин В., прот.* Церковное право. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav\\_Tsyurin/tserkovnoe-pravo/1](https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsyurin/tserkovnoe-pravo/1) (дата обращения: 09.09.2024).
16. Флоренский (1996) — *Флоренский П., свящ.* Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
17. Хохлов (2024) — *Хохлов А. А.* Принцип законности в церковном праве: к постановке проблемы // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 162–169.

*А. В. Ведяев*

## Проблемы преподавания в духовных семинариях предмета «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви»

УДК [271.2-74+348]:378  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_154  
EDN MITDYE



*Аннотация:* Предмет «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» появился в учебном плане семинарий всего несколько лет назад. Фактически он является продолжением изучения дисциплины «Каноническое право», но применительно к современным условиям. В настоящее время существует ряд проблем, связанных с преподаванием предмета на бакалавриате: отсутствие современного учебника, общепризнанной структуры и четкой церковно-правовой базы, необходимость регулярного обновления учебных программ и пособий и хронологического разграничения с дисциплиной «Каноническое право». Также необходимо совершенствование преподавания предмета на курсах повышения квалификации духовенства, которые обычно проводят духовные школы. Представляется необходимым формирование групп таких курсов по критерию года окончания семинарии или предыдущих курсов, чтобы вести преподавание с учетом имеющихся у слушателей знаний и избежать повторения материала. Актуальным выглядит вопрос об улучшении качества подготовки самих преподавателей. Желательно установление для них требования о наличии как богословской, так и правовой подготовки (юридическое образование, магистратура или ученая степень по профилю церковного права). Важным является и появление обзора новых церковных документов в рамках курсов повышения квалификации преподавателей церковно-правовых дисциплин и в статьях в центральных церковных изданиях. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященной 5-летию Барсовского общества (Санкт-Петербургская духовная академия, 30.01.2024 г.).

*Ключевые слова:* Барсовские чтения, Барсовское общество, церковное право, каноническое право, «Новейшие нормативные документы», духовные семинарии, учебный план, курсы повышения квалификации священнослужителей.

*Об авторе:* **Алексей Викторович Ведяев**

Кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры; действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

*Для цитирования:* Ведяев А. В. Проблемы преподавания в духовных семинариях предмета «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 154–179.

Статья поступила в редакцию 24.06.2024; одобрена после рецензирования 10.07.2024; принята к публикации 11.07.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

*Alexey V. Vedyayev*

## Issues of Teaching “The Latest Regulatory Documents of the Russian Orthodox Church” Course at Theological Seminaries

UDK [271.2-74+348]:378  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_154  
EDN MITDYE



*Abstract:* “The Latest Regulatory Documents of the Russian Orthodox Church” course was introduced in sem-inary curriculums just a few years ago. In fact, it is a continuation of the Canon Law course, but adapted to fit new terms. Currently, there is a number of problems associated with teaching this course at the bachelor’s degree level, e.g., there is no modern textbook, no generally recognized structure or clear church-legal base; it is necessary to update curricula and manuals regularly and to separate this course from the Canon Law course. It is also necessary to improve its teaching at the advanced training courses for clergy, which are usually offered by theological schools. It seems necessary for the student groups of such courses to be formed by the year of their graduation from the seminary or previous courses so that the teaching process may take the students’ knowledge into account and may avoid repetition of material. The issue of improving the quality of teachers’ training seems relevant too. It would be appropriate for them to have both theological and legal training (legal education, master’s degree or academic degree in Canon Law) as a pre-requisite. It is also important to offer a review of new church documents at the advanced training courses for teachers of Canon Law, as well as to include such a review in articles in central church periodicals.

The article is based on the report at the “Problems of Teaching Canon Law in Church and Secular Universities” conference dedicated to the 5<sup>th</sup> anniversary of the Barsov Society (St. Petersburg Theological Academy, 30.01.2024).

*Keywords:* Barsov Readings, Barsov Society, church law, canon law, “The Latest Regulatory Documents”, theo-logical seminaries, curriculum, advanced training courses for clergy.

*About the author:* **Alexey Viktorovich Vedyayev**

Candidate of Theology, Head of the Department of Church Practical Disciplines at the Samara Theological Seminary, Associate Professor; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

*For citation:* Vedyayev A.V. Issues of Teaching “The Latest Regulatory Documents of the Russian Orthodox Church” Course at Theological Seminaries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 154–179.

The article was submitted 24.06.2024; approved after reviewing 10.07.2024; accepted for publication 11.07.2024.

## Введение

В настоящее время в духовных учебных заведениях фактически есть три предмета церковно-правового профиля. Это, во-первых, предмет «Правовые и экономические основы деятельности канонических подразделений Русской Православной Церкви», в рамках которого изучается светское законодательство, как религиозное, так и элементы трудового, налогового и др. Изучение внутрицерковного права осуществляется на двух других предметах — «Каноническое право» и «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви». Эти два предмета между собой тесно взаимосвязаны. Каноническое право — это фундамент, основа, без его знания невозможно изучать современные документы, во многих из которых смысл древних канонов излагается современным языком и современной юридической техникой применительно к нынешним условиям. В то же время изучение канонического права без общего знакомства с тем, как оно воплощается в современной жизни, становится лишь скучной теорией, лишенной практики. Поэтому можно говорить, что «Новейшие нормативные документы...» являются логическим продолжением изучения каноники, но применительно к современной жизни. В то же время оба предмета канонической направленности имеют тесную связь и с «Правовыми и экономическими основами...» В качестве примера здесь можно указать на то, что в этом курсе изучается типовой устав прихода, для чего необходимы знания по каноническому Уставу.

Предмет «Новейшие нормативные документы...» является достаточно молодым, но уже сейчас можно говорить о ряде проблем при его преподавании на бакалавриате духовных семинарий, а также на курсах повышения квалификации духовенства, которые реализуются в т.ч. духовными школами.

## История появления дисциплины

Предметы «Правовые и экономические основы...» и «Каноническое право» уже давно преподавались в семинариях. Однако единого названия они не имели до 2014 г. Ранее первый предмет обычно назывался «Экономика прихода», второй иногда именовался «Церковное право». В практике некоторых семинарий (например, Самарской) в прошлом также существовал спецкурс «Государственное законодательство о религии» (который отчасти дублировал «Экономику прихода» и «Каноническое право»).

Прообразом курса «Новейшие нормативные документы» стал курс, который по указанию священноначалия стал преподаваться в духовных школах где-то с 2013/2014 уч. г., фактически в качестве факультатива. Циркулярным письмом Учебного комитета от июня 2014 г. (Письмо № 453, 2014) предписывалось отчитаться о введении в учебный процесс в прошедшем учебном году (2013/2014) ряда курсов, в частности «по изучению решений Органов высшей церковной власти и управления». Вероятно, еще раньше издавался официальный документ о введении таких курсов, однако он не был найден.

В феврале 2015 г. Учебный комитет издал циркулярное письмо (Письмо № 28, 2015) о введении единого учебного плана семинарий, который был одобрен Высшим церковным советом 17 февраля 2015 г. Он стал первым унифицированным учебным планом в новейшей истории. Ранее учебные планы разных семинарий различались, порой достаточно серьезно. Одновременно с этим вводилось подготовительное отделение. Таким образом, полный очный курс в семинариях стал 5-летним (подготовительный год и 4-летняя программа), как и было до введения Болонской системы. Помимо закрепления единых названий предметов — «Каноническое право» и «Правовые и экономические основы...», он подразумевал появление нового предмета — «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви».

Единый учебный план вводился с 2015/2016 уч. г., поэтому предмет должен был появиться не ранее 2019/2020 уч. г. (8-й семестр с учетом подготовительного года). Не исключено, что некоторые ведущие семинарии использовали новую программу до ее одобрения Синодом.

В марте 2016 г. появилось письмо Учебного комитета (Письмо № 154, 2016), в котором говорилось, что программа по данной дисциплине (названа «Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви») одобрена Синодом 25.07.2014 г., после чего этот предмет стал обязательным на бакалавриате. Далее говорилось о необходимости сообщить ряд сведений (введен ли предмет, какие есть замечания и предложения, нужно ли его обсуждение на семинарах и нужно ли составление развернутого УМК). К сожалению, в документе не говорится, как должен вводиться предмет — в связи с введением единого учебного плана (и, таким образом, должен преподаваться не ранее 2019/2020 уч. г.) или в учебный план, уже реализующийся на тот момент в каждой конкретной семинарии.

Впоследствии единые учебные планы семинарий менялись дважды: в декабре 2018 г. (утвержден Высшим Церковным Советом 26 декабря) и в связи с принятием ФГОС 3++<sup>1</sup>. Таким образом, первый был введен с 2019 /2020 уч. г., второй — с 2021/2022 уч. г. В настоящее время (2023/2024 уч. г.) по первой программе учится только 4-й (выпускной) курс очного отделения бакалавриата, остальные — по второй программе. По предметам церковно-правового профиля они почти полностью совпадают. Единственное отличие — меньшее количество часов по «Новейшим нормативным документам...» в программе 2021 г. Учебный план 2014 г. по данным предметам полностью соответствовал программе 2018 г. Стоит отметить, что в программах 2018 г. и 2021 г. предмет «Правовые и экономические основы...» рассматривался как дисциплина по выбору, в перечень которых входил еще один связанный с ним предмет — «Организация деятельности прихода». На практике последний предмет часто включается в сжатом виде в курс «Правовые и экономические основы...»

Наряду с изменением семинарских учебных планов корректировалось и содержание программы «Новейших документов...» По этому вопросу было издано несколько писем Учебного комитета, о которых будет сказано ниже.

Сведения о предметах церковно-правового профиля по действующим учебным планам бакалавриата показаны в табл. 1. Стоит отметить, что в учебном плане указана общая нагрузка. По действующим нормативам обычно контактных часов (лекции и семинары) бывает около половины, из них около трети — лекции. Все остальное время обычно отводится на самостоятельную и иную работу. Таким образом, при общей нагрузке 144 академических часов это где-то 68 часов (22 — лекции, 46 — семинары).

Незначительной проблемой здесь является неравномерное распределение дисциплин: в нечетном семестре — только каноническое право, в четных семестрах — все остальные. Это будет неудобно в том случае, когда все эти предметы преподает один человек. Выходом могло бы быть распределение «Новейших документов...» на два семестра вместо одного или перенос с четного на нечетный семестр «Правовых и экономических основ...»

Таблица 1

**Предметы церковно-правового профиля на бакалавриате**

Предмет	Кол-во часов	Курс	Се-местр
Каноническое право	144	III	5, 6
Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви	144/ 108 <sup>2</sup>	IV	8
Правовые и экономические основы деятельности канонических подразделений Русской Православной Церкви*	72		
Организация деятельности прихода*	72		

\* Заливкой выделены предметы, обозначенные как дисциплины по выбору.

<sup>1</sup> Оба есть на сайте Учебного комитета, см.: (Подготовка пастырей).

<sup>2</sup> 144 часа по учебным планам 2014 г. и 2018 г., 108 — по учебному плану 2021 г.

## Проблемы преподавания курса на бакалавриате семинарий

### *Отсутствие современного пособия*

В настоящее время единственным пособием по курсу является электронный учебник (Обзор новейших законодательных актов). Он размещен на сайте Электронных учебников Учебного комитета (Электронные учебники). На нем указано, что данный проект был реализован Учебным комитетом совместно с Московской духовной академией на средства, выделенные распоряжением Президента РФ № 11-рп от 17.01.2014 г. на основании конкурса, проведенного «Обществом „Знание“ России». Письмом Учебного комитета от сентября 2016 г. (Письмо № 703, 2016) духовные школы были проинформированы о существовании данного пособия (с указанием ссылки на него), причем было отмечено, что оно размещено по состоянию на август 2015 г. В настоящее время данное пособие не обновлялось, материалы в нем датируются периодом сентября 2014 г. — июля 2015 г., и лишь одна лекция — сентябрь 2016 г. Поскольку церковные нормативные документы достаточно активно меняются за последние годы, очевидно, что данное пособие уже достаточно сильно устарело. Помимо этого, у него есть еще один недостаток — не до конца логичная структура. Отсутствие обновления наверняка было обусловлено тем, что грант был отработан, а средств на продолжение работы не выделялось.

В связи с этим следует признать необходимость разработку современного пособия по данной дисциплине. За последние несколько лет реализуется церковный проект по изданию учебников для бакалавров богословия. В нем уже вышли пособия по многим дисциплинам семинарского курса, однако учебники по предметам церковно-правового профиля все еще отсутствуют. О перспективах их издания в ближайшее время не имеется никакой информации. Если издание пособия по «Правовым и экономическим основам...» вряд ли будет затруднительным, то учебники по двум предметам канонического профиля наверняка вскроют ряд проблем, в частности, отсутствие достаточного количества квалифицированных специалистов, наличие концептуальных проблем (например, вопросы об иерархии канонических источников, о разграничении действующих церковных источников от памятников права, об изменяемости канонов и их соотношении с Божественной волей, о статусе канонического права и его соотношением со светским законодательством и др.). В основном эти проблемы относятся к предмету «Каноническое право», в меньшей степени — к «Новейшим нормативным документам...»

Стоит сказать, что с учебником по «Каноническому праву» ситуация ненамного лучше. Единственным современным пособием здесь является труд прот. Владислава Цыпина [Цыпин, 2009]. Он не был заявлен как учебник, однако фактически используется как таковой по простой причине — отсутствие иного пособия, подходящего для духовных школ. В настоящее время есть ряд современных учебников светских авторов (например, А. С. Смыкалин, А. М. Иванов и др.). Вероятно, они хорошие специалисты по юриспруденции. Однако для качественного изложения дисциплин канонического профиля необходимо еще и хорошее знание богословия, а гарантий, что эти авторы являются специалистами в этой сфере, нет никаких.

Пособие прот. Владислава Цыпина является его третьим трудом в этой сфере. Оно издано в 2009 г. (впоследствии переиздавалось в 2011 г.). Предыдущие были изданы в 2002 г. [Цыпин, 2002] (переиздавалось в 2004 г.) и в 1996 г. [Цыпин, 1996]. Оба они были заявлены как учебные пособия. Как видно, о. Владислав все же обновлял свой труд в 2002–2009 гг., однако впоследствии это прекратилось. Поэтому можно говорить о том, что пособие 2009 г. достаточно сильно устарело. Многие из его разделов уже очень далеко отстоят от действительности, что особенно ярко видно в темах, связанных с современным управлением в Русской Православной Церкви, с брачным правом, с историей источников и др.

Конечно, серия пособий о. Владислава в свое время внесла большой вклад в развитие дисциплины церковного права. Однако все же в нем есть еще ряд недостатков, помимо явно устаревшего характера: не всегда логичная структура, излишнее увлечение историческими аспектами, отчасти компилятивный характер (вероятно, использовались труды дореволюционных авторов по канонике и статьи из «Журнала Московской Патриархии» советского времени, но с корректировкой в соответствии с более современным нормативным материалом).

### *Отсутствие общепризнанной структуры курса*

В настоящее время у курса «Новейшие нормативные документы...» нет общепризнанной устоявшейся структуры, хотя ее существование — один из важнейших факторов качественного преподавания данной дисциплины. Сейчас в разных семинариях структура курса бывает самой разной, что можно увидеть по их рабочим программам. Часто изучают такие маловажные вещи, как, например, уставы синодальных отделов и др. Хотя не исключено, что просто эти программы составлялись формально и расходятся с тем, что действительно преподается на занятиях.

Некоторое представление о возможной структуре курса можно сделать из ряда нормативных документов Учебного комитета, а также из электронного пособия по данной дисциплине.

Как уже было сказано, в письме Учебного комитета от марта 2016 г. (Письмо № 154, 2016) сообщалось о принятии Св. Синодом в июле 2014 г. учебной программы по рассматриваемому курсу (в письме он называется «Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви»). В письме от сентября 2016 г. (Письмо № 703, 2016) говорилось, что она была подготовлена кафедрой церковно-практических дисциплин Московской духовной академии, перед одобрением Св. Синодом предварительно была утверждена Высшим Церковным Советом (30 апреля 2014 г.). Также в письме давалась ссылка на страницу сайта Учебного комитета, где размещалась эта программа (URL: [https://uchkom.info/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=73&Itemid=155](https://uchkom.info/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=73&Itemid=155)). Одновременно данное письмо говорило о появлении пособия по дисциплине, о чем уже было сказано.

В настоящее время по указанной в письме ссылке программа отсутствует, вероятно, из-за своего устаревшего характера. Однако на сайте Учебного комитета нет и других программ по данной дисциплине. В свое время она была загружена нами по этой ссылке. Программа датируется 2013 г. В ней предусмотрено 12 тем лекций (см. прил. 1). По имеющейся информации, программа обсуждалась на нескольких заседаниях Высшего Церковного Совета, поскольку запрашивалось мнение разных синодальных отделов.

Как видно, этой программой фактически предусмотрены три блока вопросов: Устав и регламентация им высших органов церковной власти и территориального устройства (№ 1–9), «Основы социальной концепции» (№ 10) и история соборных источников за 2000–2013 гг. (№ 11–12). Хорошо то, что темы блока про уставные вопросы расположены приблизительно в том же порядке, как соответствующие главы идут в действовавшей на тот момент редакции Устава (2013 г. (Устав РПЦ в ред. 2013 г.), в актуальной редакции от 2017 г. (Устав РПЦ в ред. 2017 г.) — такая же структура).

Следует отметить, что упомянутым письмом от сентября 2016 г. в предмет указывалось внести изучение конкретных документов, принятых за 2015–2016 гг. Это документы Архиерейского Собора 2016 г. (Постановление, изменения в Устав, доклад Патриарха), Положение об ученых званиях, Положение о распределении выпускников духовных школ, Положение о курсах для монашествующих, Положение о епархиальном совете по теологическому образованию, чин венчания супругов, в letech многих существующих, документы «О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви» и «О христианском

погребении усопших». Соответственно, расширялся исторический блок, появлялись блоки по духовному образованию и литургической части.

В марте 2018 г. появилось письмо Учебного комитета (Письмо № 100, 2018) о необходимости включения в предмет документов Архиерейского Собора 2017 г. (они перечислялись). Это документы о монашестве, о наградах, о браке, о поправках в Устав, о прославлении местночтимых святых и др. Соответственно, предполагалось расширение исторического и литургического блоков, появление блока про статус членов Церкви (награды). Следует отметить, что в данном письме уже употребляется современное название курса, соответствующее упоминаемому в едином учебном плане с 2014 г. — «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви».

После 2018 г. Учебным комитетом не издавались указания, связанные с предметом. Возможно, это произошло из-за того, что после 2017 г. не было Архиерейских Соборов. Все же отдельные важные документы принимались Св. Синодом (например, Положение о благочиннических округах 2018 г., новое Положение о митрополиях 2018 г., ряд документов о монашестве и др.). Другая вероятная причина — смена руководства Учебного комитета. Новый председатель мог считать, что информирование о введении в учебный курс новых документов излишне, поскольку преподаватели и так читают церковные документы. Однако это далеко не всегда так, поэтому издание Учебным комитетом актов с информированием о появлении новых документов и о выделении тех из них, которые имеют актуальность для курса, представляется целесообразным.

Как уже было отмечено, в настоящее время существует электронное пособие по дисциплине, почти все лекции в котором были составлены за 2014–2015 гг. С одной стороны, оно не учитывает большинство упомянутых указаний Учебного комитета как появившихся уже после его составления. С другой стороны, в некоторых вопросах оно более широкое по сравнению с ними и даже с программой МДА 2013 г., что весьма положительно. Например, учебник содержит разделы про документ «Об участии верных в Евхаристии», о церковном суде, о миссии и др.

Структура пособия состоит из 31-й лекции (см. прил. 2). В нем фактически можно выделить несколько блоков: вводный (№ 1–3), Устав и связанные с ним вопросы (№ 4–5, 7–11, 13, 29), статус клириков и монашествующих (№ 12, 14), литургический (№ 15–18), религиозное образование и миссия (№ 20–21), церковное имущество (№ 22), «Основы социальной концепции» и связанные с этими вопросами документы (№ 6, 23–24, 26), прецедентное право (№ 27), межправославные отношения (№ 28), исторические аспекты (№ 19, 25, 30), законодательство Зарубежной Церкви (№ 31).

Эти блоки разбросаны по пособию, часто один вклинивается в другой. Структура блока по уставным вопросам построена тоже нелогично. Целесообразно было бы ее выстроить в соответствии с порядком размещения глав в Уставе (как это сделано в программе 2013 г.). Однако здесь лекции про различные органы управления перемешаны, причем темы про них почему-то чередуются с лекциями про территориальное устройство Русской Православной Церкви, да еще и вклиниваются темы совершенного другого профиля — «Основы социальной концепции», статус клириков и др. Несоввершенство структуры пособия можно объяснить тем, что одной из его задач ставилось закрытие пробелов по тем знаниям, которые не были получены ранее в курсе «Каноническое право», а также тем, что разные лекции писались по мере появления соответствующих документов.

Представляется вполне целесообразным построить структуру дисциплины «Новейшие нормативные документы» в соответствии со сложившейся в курсе церковного права. Как известно, его традиционно делят на внутреннее (регламентирует внутрицерковную жизнь) и внешнее (нормы о взаимоотношении Церкви с общественными и политическими организациями) [Цыпин, 2009, 25]. В пособиях прот. Владислава Цыпина весь материал фактически изложен в такой последовательности: вводная часть, история источников, разделы, связанные с внутренним правом и с внешним



правом (см. прил. 3). К последнему можно отнести два подраздела: взаимоотношение с инославными Церквями и иноверными религиями, взаимоотношение с государством. К внутреннему праву можно отнести следующие подразделы: состав Церкви и права ее членов, церковное управление и территориальное устройство (на уровне Поместных Церквей и на уровне Русской Православной Церкви), виды и сущность церковной власти. Традиционно выделяют три вида церковной власти: учения, освящения и правительственную [Цыпин, 2009, 568].

В католическом церковном праве наблюдается похожая структура. Действующий Кодекс канонического права Католической Церкви (Кодекс канонического права, 1997), применяемый с 1983 г., состоит из семи книг: «Общие нормы», «О народе Божиим» (содержит нормы о составе Церкви и церковном управлении), «Об учительском служении Церкви», «О служении освящения в Церкви», «О временных благах Церкви» (содержит нормы об имуществе и средствах), «О санкциях в Церкви», «О процесссах».

Систему дисциплины «Новейшие нормативные документы...» вполне можно выстроить по подобной структуре. Для этого можно использовать существующее электронное пособие и рекомендации Учебного комитета, но с некоторыми адаптациями и с добавлением изучения содержания более свежих церковных документов.

В качестве примера возможного построения курса «Новейшие нормативные документы...» можно привести его структуру, принятую в Самарской духовной семинарии и прописанную в рабочей программе по этой дисциплине (см. прил. 4). Также приведены вопросы для зачета по курсу, которые более подробно раскрывают сущность каждой темы (см. прил. 5).

Как видно, предложенная структура курса лишь немного отступает от изложенной выше концепции: документы по статусу членов Церкви поставлены после уставного раздела (поскольку представляется их меньшая значимость), отдельно выделен раздел про межправославные отношения, в котором рассматриваются как исторические, так и управленческие вопросы в этой сфере. Данной проблематике все же уделяется внимание, пусть даже она связана с курсом очень косвенно (он посвящен документам Русской Православной Церкви, но далеко не все документы в этой сфере приняты ею). Еще одна особенность — вопросы о заштатном статусе клириков хоть и относятся по тематике к статусу клириков, но здесь все же они поставлены вместе с церковными наказаниями. Это сделано только по одной причине: эти вопросы в настоящее время регламентируются одним документом.

В предложенной структуре есть два раздела, связанных с Уставом, — по органам церковного управления и по территориальному устройству. В каждом из них темы поставлены в соответствии с последовательностью соответствующих глав в Уставе. Несмотря на то, что Устав регламентирует деятельность церковного суда, лекция о нем поставлена отдельно в целях объединения с иными связанными с этим вопросом темами — прецедентное право и церковные наказания.

### *Необходимость регулярного обновления пособий и учебных программ*

Любое право не может быть абсолютно неизменным, поскольку оно регулирует общественные отношения, а жизнь постоянно меняется. Церковное право является более стабильным по сравнению со светским, поскольку Церковь — это более консервативный и инертный институт. Однако и оно подвержено изменениям. За последние десятилетия в Русской Православной Церкви появилось огромное количество новых документов. Этот процесс продолжается и вряд ли остановится или даже замедлится в ближайшее время, что приводит к достаточно быстрому устареванию учебных программ и пособий. Об этом уже было сказано. Поэтому они должны регулярно пересматриваться и обновляться. Это является заметным отличительным

свойством церковно-правовых дисциплин. Из иных предметов бакалавриата этому подвержены, правда, в гораздо меньшей степени, такие предметы, как церковная история, литургика (в связи с одобрением новых чинопоследований), сектоведение (в связи с появлением новых сект) и ряд других. На большинстве же предметов семинарского цикла время отражается не так сильно. Например, в рамках дисциплин собственно богословского цикла могут появляться какие-то новые концепции, но все же не так быстро, как это происходит с церковным правом.

*Вопрос о хронологическом разграничении с предметом  
«Каноническое право» и о введении подготовительного курса*

Серьезной проблемой является разграничение по хронологии предметов «Каноническое право» и «Новейшие нормативные документы...» В рамках первого предмета изучают историю современного церковного права (в пособии о. Владислава — по Поместный Собор 2009 г.) и некоторые современные документы, например действующий Устав 2000 г., однако более углубленно они все же изучаются во втором предмете.

Представляется целесообразным взять за точку отсчета 2000 г. Главная причина заключается в том, что именно с Юбилейного Архиерейского Собора 2000 г. в Русской Православной Церкви значительно усилилась правотворческая деятельность и стали появляться документы, направленные на решение актуальных вопросов церковной деятельности. Символом этого стало принятие тем же Собором нового Устава. В последующем появление новых документов стало еще более изобильным, особенно после избрания в 2009 г. нового Патриарха. Возможность активно заниматься развитием своей внутренней жизни появилась у Церкви со времен перестройки, однако из-за наличия значительного количества проблем в те годы как в самой Церкви, так и в государстве, она приступила к этому не сразу. В 90-х гг. Русская Православная Церковь в основном занималась решением таких проблем, как расколы (украинский и иные), участие клириков в выборах, правовой статус религиозных организаций и др. Пожалуй, в то время лишь Архиерейский Собор 1994 г. очень немного (скорее декларативно) затронул некоторые проблемы церковной деятельности (религиозное и богословское образование, издательское дело, миссия и др.).

В подтверждение необходимости отсчитывать историю современных документов с 2000 г. можно указать на то, что именно с этой даты изучается история источников по программе МДА 2013 г., а также то, что основная масса документов в «Собрании документов Русской Православной Церкви» тоже датируется приблизительно с этого времени.

Важным вопросом является введение подготовительного (пропедевтического) курса по основам права. Следует отметить, что данный вопрос поднимался в докладе Ю. В. Ерохиной, сделанном на конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященной 5-летию Барсовского общества (Санкт-Петербургская духовная академия, 30.01.2024 г., см. подр.: [Конференция «Проблемы преподавания церковного права», 2024]). В Самарской духовной семинарии в прошлом был спецкурс по основам права. Представляется, что подготовительный курс должен быть небольшим, но давать базовые представления о теории государства и права, а также характеристики основных отраслей российского права. Такая дисциплина была бы полезна на бакалавриате, но особенно на магистерских программах церковно-правовой направленности. Конечно, отчасти она бы пересекалась с новым предметом «Основы российской государственности», однако это бы лишь дополняло обе дисциплины. Впрочем, можно упомянуть и о том, что и «Новейшие нормативные документы», и «Каноническое право» отчасти пересекаются с предметами «Церковь и государство» и «Практическое руководство для священнослужителя», однако это не мешает им сосуществовать.

## Несовершенство церковно-правовой базы

При преподавании и изучении церковно-правовых дисциплин нужно четко отличать предмет по конкретной правовой дисциплине от собственно права. Последнее подразумевает конкретные документы, первое — их изложение в доступной и структурированной форме. В настоящее время существуют проблемы с доступностью ряда документов и удобством работы с ними, а также с разграничением источников и памятников церковного права (документов, утративших силу).

Русской Православной Церковью в 2013–2019 гг. была проведена достаточно серьезная работа по систематизации действующих источников церковного права, в результате чего появился сборник «Собрание документов Русской Православной Церкви», в настоящее время состоящий из четырех книг: 1-й том (Собрание документов РПЦ, I, 2013), две части 2-го тома (Собрание документов РПЦ, II (1), 2014; Собрание документов РПЦ, II (2), 2015) и Том дополнительный (Собрание документов РПЦ: *Дополнительный том, 1*, 2019).

На сайте Патриархии 26.11.2014 г. было опубликовано интервью с заместителем главного редактора Издательства Московской Патриархии Е. С. Полищуком об этом собрании [О собрании документов, 2014] (на тот момент вышел т. 1 и ч. 1 т. 2). В нем он говорит, что в последние десятилетия появилось значительное количество церковных документов, принятых разными церковными органами (Соборы, Синод, Патриарх, Синодальные отделы), большинство из которых можно найти лишь в сети Интернет, поскольку в «Журнале Московской Патриархии» публиковались лишь соборные и синодальные документы. Поскольку такая ситуация не является нормальной, Патриарх поручил составить сборник документов, который был запланирован как трехтомный: т. 1 — Устав (в редакции 2013 г.) и документы о церковном управлении и о территориальных структурах, т. 2 — документы по разным направлениям церковной деятельности (пришлось разбить на две части из-за обилия материалов), т. 3 — Положение о наградах. В т. 1 опубликован 151 документ, в ч. 1 т. 2—180 документов. В сборнике не планировалась публикация всех церковных документов, но лишь действующих. При этом большинство документов датируется периодом последних 20 лет (приблизительно с 1994 г.), а две трети из опубликованных в первых двух книгах — временем нынешнего Патриаршества. Есть и более ранние документы, например о канонизации святых (принят Поместным Собором 1917–1918 гг.), о создании ОВЦС (1946 г.), об автономии Китайской и Японской Церквей (соответственно 1956 г. и 1970 г.). На будущее предлагается издание дополнительных томов со вновь появляющимися документами, причем в последнем томе планируется сделать общий указатель. Не исключается и появление электронного варианта новых томов на диске или в качестве базы данных на сайте Патриархии.

Впоследствии вышло еще две части сборника: в 2015 г. — ч. 2 т. 2 (156 документов (Собрание документов РПЦ, II (2), 2015, 21)), в 2019 г. — том дополнительный (144 документа за 2014–2016 гг., из них 28 дополняют или корректируют находящиеся в т. 1, остальные дополняют документы т. 2 (Собрание документов РПЦ: *Дополнительный том, 1*, 2019, 17)). Начальной точкой дополнительного тома, вероятно, выбрано время после издания последней книги сборника.

Из анализа содержания ч. 2 т. 2 видно, что большинство документов в нем датируется последними двумя десятилетиями, но есть и исключения. Это следующие разделы: 2.13 — про старообрядчество (1971 г., 1988 г. и 1989 г.), 2.21.1 — о недопустимости межнациональной розни (1989 г.), 2.21.4 — о социальной политике (1992 г., 1994 г.), 2.21.5 — об экономике (1989 г.), 2.21.12 — о биоэтике (1989 г.), 2.21.13 — об охране окружающей среды (1988 г., 1989 г.), 2.22 — об избирательном процессе (1990 г., 1992 г., 1997 г.), 2.23 — о взаимоотношениях со СМИ (1994 г., 1997 г.).

В табл. 2 показаны общие сведения о томах сборника. Как видно, три книги издавались в течение нескольких лет подряд (2013–2015 гг.), а через несколько лет, в 2019 г., был издан дополнительный том. Всего в собрании опубликовано 613 документов, общий объем издания составляет 2064 стр.

## Сведения о «Собрании документов Русской Православной Церкви»

Том	Часть	Год издания	Кол-во страниц	Кол-во документов	
I	–	2013 г.	544	151	
II	1	2014 г.	656	180	336
	2	2015 г.	528	156	
Дополнительный	–	2019 г.	336	144	

Внутри каждого тома документы сгруппированы тематически. Соответственно, по своему содержанию сборник представляет собой официальную тематическо-хронологическую инкорпорацию<sup>3</sup>.

Существование такого сборника значительно облегчает пользование церковно-нормативной базой. Однако у него есть и множество недостатков. Во-первых, это уже явно устаревший характер: с 2019 г. прошло уже пять лет, однако так и не появилось ни одного нового тома, хотя это декларировалось, да и в существующих томах был охвачен период лишь по 2016 г. Во-вторых, в нем отсутствуют документы полусамостоятельных частей Русской Православной Церкви (Украинской Церкви, Автономных и Самоуправляемых Церквей, Экзархатов и Митрополических округов). В качестве примера такого сборника можно указать свод документов Русской Православной Церкви Заграницей за период от ее образования до воссоединения с Русской Православной Церковью (Законодательство РПЦЗ). В-третьих, так и не появились обещанные электронный вариант и общий указатель. Следует отметить, что в наши дни одного лишь указателя документов будет явно недостаточно. В связи с обилием материала нужна полноценная электронная база с системой поиска и учетом документов, подобная существующим юридическим базам «Консультант-Плюс» или «Гарант».

Известно о существовании в настоящее время электронной базы церковных документов разных исторических периодов. О ней было сказано, в частности, в 2018 г. на курсах повышения квалификации преподавателей дисциплин пастырского богословия. Однако вплоть до настоящего времени доступ к базе имеет весьма узкий круг лиц. Причины, по которым она является недоступной для более широкого круга людей, неизвестны. В то же время еще в 2010 г. Святейший Патриарх Кирилл сказал о том, что необходимо составить универсальную электронную базу церковно-правовых источников с целью создания свода права Русской Православной Церкви, который был бы полезен как церковным должностным лицам, так и широкому кругу специалистов [Предстоятель рассказал, 2010].

Следует упомянуть о наличии иных правовых баз, которые были бы полезны для семинарских церковно-правовых предметов. Например, это сборник «Полное собрание законов Российской империи», снабженный удобной системой поиска. Ранее доступ к нему имелся из Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург). Представляется целесообразным подключение для духовных школ как его, так и церковной электронной базы.

С вопросом создания электронной базы церковных документов связана также проблема их классификации. Ранее автором говорилось о необходимости разработки классификатора церковно-нормативных актов, за образец которого можно было бы взять российских классификатор права (утвержден указом Президента от 15.03.2000 г.) [Ведяев, 2014, 135].

Следует упомянуть, что далеко не все актуальные церковные документы можно найти не только в «Собрании документов...», но даже в сети Интернет. Например, не опубликованы Уставы полусамостоятельных частей Русской Церкви (Украинской

<sup>3</sup> Инкорпорация — объединение документов в один сборник без изменения их содержания. См.: [Матузов, Малько, 2004, 303].

Церкви, Автономных и Самоуправляемых Церквей, Экзархатов и Митрополичьих округов), различные редакции действующего Устава и типовых уставов канонических подразделений Русской Православной Церкви (в т.ч. современных, поскольку помещенные в «Собрании документов» уже устарели). Уставы синодальных учреждений и некоторых других церковных структур в «Собрании документов» опубликованы в сокращении. Многие из этих документов нужны не только для ознакомления с современным управлением Русской Православной Церкви, но еще и для изучения истории церковных источников в современное время, а типовые уставы — еще и для курса «Правовые и экономические основы...»

Недостатком публикации документов в сети Интернет является то, что со временем они могут оттуда исчезнуть, как, например, это произошло с более ранними редакциями Устава и с рядом других документов.

В связи со всем этим представляется целесообразной регулярная публикация документов (вновь принимаемых и некоторых исторических) в печатных изданиях, например в «Журнале Московской Патриархии» или в приложении к нему (такая практика была в нач. 90-х гг., оно называлось «Официальная часть» или «Официальная хроника»). Актуальным является и появление новых томов «Собрания документов...»

Невозможно не отметить и ряд недостатков при публикации официальных документов в «Журнале Московской Патриархии»: практически никогда не указывается принявший документ орган и дата принятия, публикация журналов Св. Синода часто расходится с сайтом Патриархии (на сайте указывались номера журналов и печатались справки к конкретному журналу, в то время как в «Журнале Московской Патриархии» номеров журналов не было где-то до 2010 г., а справки не печатались где-то в период 2010–2021 гг.).

Серьезной проблемой является и отсутствие полного электронного архива «Журнала Московской Патриархии», поскольку этим усложняется доступ ко многим церковно-правовым документам. В настоящее время оцифрована (в формате pdf) часть журналов советского периода и номера с 2010 г. по настоящее время (ЖМП). Все еще не оцифрован достаточно большой хронологический период, хотя работа в этом направлении ведется. Ранее на указанной выше странице были опубликованы (в текстовом формате) некоторые номера кон. XX — нач. XXI вв., однако сейчас они отсутствуют. Недостатками являются отсутствие текстовой версии оцифрованных номеров и отсутствие электронного указателя с возможностью поиска.

## **Проблемы преподавания дисциплины на курсах повышения квалификации священнослужителей**

В настоящее время в Русской Православной Церкви имеется развитая система повышения квалификации для различных лиц: новопоставленных архиереев, духовенства, преподавателей духовных школ, сотрудников синодальных отделов, монашествующих. Она сформировалась только за последние несколько лет, хотя такие идеи появлялись достаточно давно. Впервые о необходимости создания системы непрерывного образования для клириков и архиереев было сказано еще на Поместном Соборе 1988 г. архиепископом Смоленским и Вяземским Кириллом (ныне — Святейший Патриарх) (Поместный Собор 1988: *Материалы*, 1990, 413). Спустя четверть века необходимость организации курсов повышения квалификации клириков была отмечена в документах Архиерейских Соборов 2011 г. (Постановления Архиерейского Собора, 2011) (ст. 20) и 2013 г. (Постановления Архиерейского Собора, 2013) (ст. 16).

Положение о курсах повышения квалификации священнослужителей (Положение о курсах повышения квалификации, 2016) было принято в декабре 2016 г. В соответствии с ним они проводятся один раз в семь лет (ст. 3.1), от их прохождения освобождаются лица старше 65 лет, а также имеющие степень кандидата или доктора по богословию (теологии) или по светским наукам, но при наличии высшего богословского (теологического) образования (ст. 3.3). Курсы могут проводиться духовными школами,

управлениями митрополий или епархий, но при условии получения представления Учебного комитета (ст. 1.4). Их общая трудоемкость установлена в диапазоне 72–160 академических часов, включающих не менее 60% аудиторных занятий, а также итоговую аттестацию (ст. 4.5).

В январе 2018 г. Управлением делами Московской Патриархии был разослан по всем епархиям России циркуляр (Об организации курсов: *Письмо № 01/173*, 2018), содержащий нормативные документы по курсам, в т.ч. учебные программы (два вида – на 72 и на 160 академических часов). В обоих случаях предполагается изучение ряда предметов преимущественно прикладного характера, в т.ч. новых церковно-правовых документов. Однако предмет здесь назван немного по-другому – «Современные документы Русской Православной Церкви».

Поскольку Положение принято в декабре 2016 г., реализовываться оно могло не раньше 2017 г. В данном году возраста 65 лет достигали лица, родившиеся в 1952 г., которые могли закончить семинарию не ранее 1973 г. (из расчета окончания в возрасте не моложе 21 год). На 2024 г. это соответственно 1959 г. и 1980 г.

Конечно, такие клирики не являются в настоящее время многочисленной категорией на курсах повышения квалификации. Однако на них встречается достаточно много лиц, которые окончили семинарию в 80-х и 90-х гг. прошлого века, которые не изучали Устав 2000 г., а некоторые – даже Устав 1988 г. Стоит еще заметить, что многие из них учились на заочном отделении семинарии, где обучение зачастую оставляет желать лучшего. Да и на очном отделении во многих семинариях в то время преподавание столь сложного предмета, как каноническое право, было крайне неудовлетворительным. Кроме того, даже среди более молодого поколения священнослужителей сейчас много таких, у которых в семинарском курсе не было предмета «Новейшие нормативные документы...» В обязательном порядке его изучали только лица, выпустившиеся где-то начиная с 2020 г., которые должны попасть на курсы повышения квалификации священнослужителей не ранее 2027 г.

Все это приводит к тому, что в настоящее время на курсах часто нужно не только фактически очень коротко пройти курс семинарии по «Новейшим нормативным документам...», но и отчасти освежить знания клириков по основам канонического права. Однако на изучение «Современных документов...» на курсах отведено весьма малое количество времени (даже при максимальном учебном плане – на 160 академических часов): 10 часов, из них 6 контактных (4 лекционных и 2 практических), 4 самостоятельных. Эта нагрузка в разы отличается от времени, предусмотренного на предметы канонического профиля на очном отделении бакалавриата: где-то по 68 контактных часов на «Каноническое право» и на «Новейшие нормативные документы...» Поэтому в рамках отведенных часов на курсах можно лишь бегло рассказать про самые главные документы и очень коротко раскрыть их основные мысли. Выходом из ситуации является увеличение количества часов на предмет. При невозможности увеличения суммарного количества часов курсов это можно сделать путем сокращения времени на иные предметы. Нужно понимать, что это будет для них не так ущербно, поскольку далеко не все дисциплины развиваются так быстро, как «Современные документы...» и ряд других (современная церковная история, литургика (новые чинопоследования) и др.).

В ближайшее время появится еще ряд категорий слушателей курсов повышения квалификации клириков: лица, проходящие их второй раз (не ранее 2024 г.), а также те, кто уже изучал данный предмет в семинарии (не ранее 2027 г.).

Поэтому представляется целесообразным формирование групп для курсов по критерию года окончания семинарии или предыдущих курсов повышения квалификации. В этом случае можно ориентироваться на хронологический период, прошедший с этого времени, что позволит вести обучение с учетом уровня подготовки слушателей. При этом в первоочередном порядке необходимо отправлять на них лиц более старшего поколения, поскольку у них вскоре может наступить возраст освобождения от курсов, да и чаще всего они уже давно закончили семинарию, поэтому нуждаются

в срочном обновлении знаний. Однозначно недопустимо смешивать в одной группе лиц, уже прошедших курсы повышения квалификации (или проходивших предмет в семинарии), с теми, кто проходит их впервые. Это приведет к неоправданному расширению изучаемого хронологического периода, поскольку часть группы будет слушать некоторые сведения повторно. Из-за этого преподавание в такой группе станет менее информативным и эффективным.

Представляется, что при дифференцированном способе формирования групп слушателей курсов количество часов на предмет вполне достаточно для лиц, которые участвуют в курсах второй и последующий раз или уже проходили его в семинариях.

Есть еще две организационные проблемы курсов повышения квалификации священнослужителей. Во-первых, вызывает сомнения норма об освобождении от них лиц с ученой степенью. Не секрет, что зачастую такие люди не занимаются никакой научной работой. Но даже лица, которые связаны с этим, в т.ч. преподаватели духовных школ, обычно являются специалистами лишь в какой-то одной сфере богословия или церковной практики, но не по всем предметам, которые преподаются на курсах. Поэтому представляется целесообразным прохождение ими курсов, но с освобождением от тех предметов, в которых они специализируются. Не стоит забывать, что даже для преподавателей семинарий регулярно проводятся курсы, т.е. фактически для них это и есть повышение квалификации по той сфере, которой они занимаются. Во-вторых, в учебных программах курсов нет четких правил о порядке проведения аттестации и о вопросах к ней, что приводит к самостоятельному определению этих аспектов каждой конкретной организацией, проводящей курсы. Поэтому представляется целесообразным проведение экзамена по билетам, включающим вопросы по нескольким наиболее важным дисциплинам, в т.ч. по «Современным документам...», в связи с чем необходимо сформировать четкие экзаменационные вопросы по данной дисциплине.

## **Проблемы подготовки преподавателей дисциплины**

Большие проблемы при преподавании курса «Новейшие нормативные документы...» возникают и с подготовкой самих преподавателей, что обусловлено сложностью дисциплины, отсутствием современного пособия, четкой структуры курса и зачастую — хороших знаний по предмету.

Крайне желательно, чтобы преподаватели церковно-правового профиля имели как богословское, так и юридическое образование, или хотя бы закончили магистратуру по профилю церковного права (такие в настоящее время имеются в МДА и в Общецерковной аспирантуре и докторантуре). Также не помешало бы и наличие ученой степени за работу по церковному праву.

В связи с тем, что предметы церковно-правового профиля меняются значительно быстрее, чем большинство иных семинарских дисциплин, это предъявляет к их преподавателям дополнительные требования. Они должны стараться быть более мобильными и гибкими, своевременно знакомиться с новыми документами и вводить их в обучение, а также регулярно пересматривать учебные программы.

Учебным комитетом дважды проводились курсы повышения квалификации преподавателей духовных школ, связанных с блоком церковно-правовых дисциплин: 1–2 ноября 2018 г. — в Сретенской духовной семинарии (ныне — духовная академия), 5–6 декабря 2022 г. — в Московской духовной академии. В 2018 г. они были организованы в рамках курсов для преподавателей дисциплин пастырского богословия, где небольшая часть занятий была именно по предметам церковно-правового профиля. В 2022 г. это уже были курсы исключительно для преподавателей церковно-правовых дисциплин.

Серьезным недостатком курсов 2022 г. стало отсутствие лекции по обзору новых церковных документов, хотя занятие по изменениям светского религиозного законодательства состоялось, пусть и очень короткое (его провела игум. Ксения (Чернега)). Единственную лекцию, косвенно связанную с этим вопросом, провел прот. Александр

Задорнов. В ней были затронуты проекты, разработанные Межсоборным присутствием. На курсах 2018 г. ситуация была похожей.

На будущее представляется крайне необходимым введение в программу таких курсов занятий по обзору наиболее важных церковных документов, принятых за время между курсами, и увеличение времени на обзор светских нормативных документов за тот же период. Это позволит преподавателям лучше знакомиться с изменениями в нормативной базе.

Поскольку курсы для преподавателей проходят не так часто, представляется также целесообразной регулярная публикация в центральных церковных журналах или сайтах статей с обзором новых церковных документов. Подобная практика часто используется в светской сфере.

## **Заключение**

Курс «Новейшие нормативные документы» является достаточно молодым, появившимся в программах бакалавриата семинарий лишь несколько лет назад. Фактически он является продолжением изучения предмета «Каноническое право», но применительно к современным условиям.

Можно выделить несколько проблем в преподавании данного курса на бакалавриате семинарии, на курсах повышения квалификации священнослужителей, где он тоже имеется, и при подготовке самих преподавателей.

В едином учебном плане семинарий существует неравномерное распределение по семестрам дисциплин церковно-правового профиля, что неудобно при их преподавании одним преподавателем. Поэтому целесообразно их перераспределение на разные семестры.

В настоящее время отсутствует пособие по дисциплине «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви». Электронный учебник, созданный в 2014–2015 гг., уже серьезно устарел и, кроме того, имеет недостаточно логичную структуру. Необходимо создание современного пособия, однако это непростое из-за отсутствия достаточного количества квалифицированных специалистов и ряда концептуальных проблем.

В настоящее время отсутствует общепризнанная структура курса. Существующие указания Учебного комитета по этому вопросу уже несколько устарели и нуждаются в адаптации к современным условиям. Представляется возможным использование общепринятой структуры курса церковного права.

В связи с частыми изменениями церковно-правовой базы необходимо регулярное обновление учебных программ и пособий.

Необходимо решить вопрос о разграничении по хронологическому критерию предметов «Каноническое право» и «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви». Представляется целесообразным взять за точку отсчета Юбилейный Архиерейский Собор 2000 г., поскольку именно с него начинается активное правотворчество Русской Православной Церкви в сфере внутрицерковной деятельности.

Целесообразным представляется введение на бакалавриате и особенно в магистратурах церковно-правовой направленности подготовительного (пропедевтического) курса, знакомящего учащихся с основами теории государства и права, а также с основными отраслями российского права.

Негативно влияет на преподавание отсутствие полной и четкой церковно-правовой базы. Представляется целесообразным разграничение между собой источников и памятников церковного права, продолжение издания серии «Собрание документов Русской Православной Церкви», создание удобной электронной базы документов, регулярная публикация новых документов в официальных печатных изданиях, продолжение оцифровки «Журнала Московской Патриархии» (не оцифрованы часть советского и постсоветского периодов).



Группы слушателей повышения квалификации священнослужителей необходимо формировать дифференцированно, в зависимости от времени окончания семинарии или предыдущих курсов, с целью ознакомления только с теми документами, которые были приняты после этого времени. Недопустимо нахождение в одной группе лиц, проходящих курсы первый и второй раз. Первоочередно на обучение должны отправляться клирики, давно закончившие семинарию, причем для таких лиц необходимо увеличение времени на изучение современных документов. Целесообразным является пересмотр нормы об освобождении от курсов лиц с ученой степенью, а также введение обязательного вопроса по современным документам в программу итоговой аттестации курсов. Также следует считать крайне важным приучить клириков к регулярному прохождению курсов сразу после окончания духовных учебных заведений. В противном случае впоследствии они будут воспринимать их как обременительную обязанность и как пустую трату времени, что и видно сейчас по клирикам среднего и пожилого возраста, в отличие от молодых.

Желательно, чтобы преподаватели церковно-правовых дисциплин имели как богословскую, так и правовую подготовку (юридическое образование, магистратура или ученая степень по профилю церковного права). На курсах повышения квалификации преподавателей церковно-практических дисциплин необходимо давать обзор наиболее важных церковных и светских документов, принятых за время, прошедшее с предыдущих курсов. Целесообразно регулярное появление в центральных церковных изданиях статей с обзором новых церковных документов.

Таким образом, изучение курса «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» крайне важно для качественной практической подготовки клириков. Хочется выразить надежду, что эта дисциплина будет развиваться и совершенствоваться в рамках как бакалавриата семинарии, так и курсов повышения квалификации священнослужителей.

## Источники и литература

### Опубликованные источники

1. Устав РПЦ в ред. 2017 г. — Устав Русской Православной Церкви: Принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г., в редакции 2017 г.: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133114/> (дата обращения: 24.09.2024).
2. Устав РПЦ в ред. 2013 г. — Устав Русской Православной Церкви: Принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г., в редакции 2013 г. // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 23–90.
3. ЖМП — Журнал Московской Патриархии. URL: <http://www.jmp.ru/?num> (дата обращения: 24.09.2024).
4. Законодательство РПЦЗ (2013) — Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей (1921–2007) / Сост. Д. П. Анашкин. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 620 с.
5. Кодекс канонического права (1997) — Кодекс канонического права. М., 1997. 276 с.
6. Обзор новейших законодательных актов — Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви. URL: <https://dl.mpsa.ru/enrol/index.php?id=21> (дата обращения: 24.09.2024).
7. Подготовка пастырей — Подготовка пастырей. URL: <https://www.uchkom.info/obrazovanie-i-vospitanie/podgotovka-pastyrey/> (дата обращения: 24.09.2024).
8. Положение о курсах повышения квалификации (2016) — Положение о курсах повышения квалификации священнослужителей Русской Православной Церкви: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 декабря 2016 г. // ЖМП. 2017. № 2. С. 84–86.

9. Поместный Собор 1988: *Материалы* (1990) — Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. М.: Издание Московской Патриархии, 1990. 479 с.

10. Постановления Архиерейского Собора (2011) — О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 4 февраля 2011 г. // ЖМП. 2011. № 3. С. 65–72.

11. Постановления Архиерейского Собора (2013) — Постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 5 февраля 2013 г. // ЖМП. 2013. № 4. С. 8–18.

12. Собрание документов РПЦ, I (2013) — Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 544 с.

13. Собрание документов РПЦ, II (1) (2014) — Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. 656 с.

14. Собрание документов РПЦ, II (2) (2015) — Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. 528 с.

15. Собрание документов РПЦ: *Дополнительный том, 1* (2019) — Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Вып. 1: (2014–2016). М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. 336 с.

16. Электронные учебники — Электронные учебники (Учебный комитет Русской Православной Церкви). URL: <https://dl.mpda.ru/> (дата обращения: 24.09.2024).

### Неопубликованные источники

17. Письмо № 100 (2018) — Ректорам духовных учебных заведений: Письмо Учебного комитета Русской Православной Церкви № 100 от 20.03.2018 г.

18. Об организации курсов: *Письмо № 01/173* (2018) — Об организации курсов повышения квалификации священнослужителей Русской Православной Церкви. Всем епархиальным Преосвященным Российской Федерации: Циркулярное письмо к исполнению Управления делами Московской Патриархии № 01 / 173 от 17.01.2018 г.

19. Письмо № 703 (2016) — Ректорам высших духовных учебных заведений: Письмо Учебного комитета Русской Православной Церкви № 703 от 09.09.2016 г.

20. Письмо № 154 (2016) — Ректорам высших духовных учебных заведений: Письмо Учебного комитета Русской Православной Церкви № 154 от 31.03.2016 г.

21. Письмо № 28 (2015) — Ректорам духовных учебных заведений: Письмо Учебного комитета Русской Православной Церкви № 28 от 19.02.2015 г.

22. Письмо № 453 (2014) — Ректорам высших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви: Письмо Учебного комитета Русской Православной Церкви № 453 от 16.06.2014 г.

### Литература

23. Ведяев (2014) — *Ведяев А. В.* Кодификация права Русской Православной Церкви: история, проблемы, перспективы // Духовное наследие Преподобного Сергия Радонежского в истории и современной жизни России: сборник материалов региональной научно-практической конференции, посвященной 700-летию со дня рождения Преподобного Сергия Радонежского (9–10 октября 2014 г.). Самара: ООО «Издательство АСГАРД», 2014. Т. 1. С. 130–137.

24. Конференция «Проблемы преподавания церковного права» (2024) — Состоялась конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/sostoyalas-konferenciya-problemy-prepodavaniya-cerkovnogo-prava-v-cerkovnyh-i-svetkih-vuzah-posvyashchennaya-5-letiyu-barsovskogo-obshchestva> (дата обращения: 01.09.2024).

25. Матузов, Малько (2004) — *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права: Учебник. М.: Юрист, 2004. 512 с.
26. О собрании документов (2014) — О собрании документов Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3855003.html> (дата обращения: 26.09.2024).
27. Предстоятель рассказал (2010) — Предстоятель Русской Церкви рассказал об издательских планах Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» на 2011 год. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1327747.html> (дата обращения: 25.09.2024).
28. Цыпин (1996) — *Цыпин В. А.* Церковное право. Учебное пособие. М.: Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1996. 442 с.
29. Цыпин (2002) — *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Учебное пособие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 700 с.
30. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 863 с.

### Приложение 1. Структура программы 2013 г.

1. Действующий «Устав Русской Православной Церкви» в редакции Архиерейского Собора 2013 г.
2. Поместный и Архиерейский Собор по нынешнему Уставу.
3. Святейший Патриарх по действующему Уставу.
4. Священный Синод по действующему Уставу.
5. Высший Церковный Совет.
6. Общецерковный суд. Его состав и полномочия.
7. Межсоборное присутствие.
8. Территориальное деление по действующему Уставу.
9. Епархиальное и приходское управление.
10. «Основы социальной концепции».
11. Определения Соборов Русской Церкви с 2000 по 2011 гг.
12. Документы, принятые Архиерейским Собором 2013 г.

## Приложение 2. Структура пособия

№ п/п	Название лекции и ее разделов <sup>4</sup>	Дата
1	– 1. Введение в тематику курса. 2. Источники и исследования по тематике курса. 3. Связь современного законодательства Русской Православной Церкви с общим каноническим корпусом Православной Церкви.	29.09.2014 г.
2	– 1. Преимственность церковного законодательства. 2. Понятие о «новейших законодательных актах».	
3	– 1. Принятие общецерковных определений. 2. Законодательная церковная власть.	03.11.2014 г.
4	– 1. Каноническая оценка и сравнение некоторых положений действующего Устава и соответствующих актов прошлого. 2. Процедура и критерии избрания Патриарха Московского и всея Руси.	
5	– 1. Статус Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. 2. Механизм работы комиссий Межсоборного присутствия.	
6	Применение «Основ социальной концепции» в церковной жизни 1. Происхождение, общее содержание и цели документа. 2. Канонический аспект некоторых положений «Основ социальной концепции». 3. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека.	30.11.2014 г.
7	Современное законодательство о высшем церковном управлении 1. – 2. – 3. – 4. Положение о составе Поместного Собора Русской Православной Церкви.	01.12.2014 г.
8	Законодательная база церковного судопроизводства 1. Законодательная база церковного судопроизводства. 2. Церковный суд по «Положению о церковном суде» 2008 года.	
9	Процедура избрания Патриарха согласно древнему и современному церковному законодательству 1. Избрание Патриарха в истории Церкви. 2. Статус избирательного собора в Русской Церкви в XX столетии. 3. Патриарх и высшее церковное управление сегодня.	02.12.2014 г.
10	Новое законодательство в области епархиального управления. 1. Епархиальное управление в РПЦ. 2. Митрополичьи округа, митрополии и викариатства.	08.01.2015 г.

<sup>4</sup> У некоторых лекций и разделов названий нет.

11	Состав и полномочия Священного Синода и порядок принятия решений в прошлом и сегодня 1. Священный Синод. 2. Полномочия Священного Синода.	.09.01.2015 г.
12	Правовое положение приходских клириков 1. Положение приходских клириков до революции 1917–1918 гг. 2. Права и обязанности клириков согласно современному законодательству.	
13	Высший Церковный Совет – состав и полномочия согласно «Положению о Высшем Церковном Совете» и Уставу 1. – 2. Высший Церковный Совет по современному законодательству.	03.02.2015 г.
14	Правовое положение монашествующих 1. Русское монашество в синодальную эпоху. 2. Права и обязанности монашествующих согласно современному законодательству. 3. Настоятели монастырей.	
15	Законодательство церковных таинств 1. Вступление. 2. Современные документы, регулирующие совершения Крещения и Миропомазания.	
16	Законодательство, регулирующее совершение церковных таинств: исповедь, причащение, елеопомазание 1. – 2. Об участии верных в Евхаристии. 3. Соборование как Таинство примирения с Церковью: канонический аспект.	03.03.2015 г.
17	Законодательство, регулирующее совершение церковных таинств: брак 1. – 2. Расторжение брака.	
18	Законодательство, регулирующее совершение церковных таинств: священство 1. – 2. Понимание священства в канонической теории прот. Н. Афанасьева.	04.03.2015 г.
19	Опыт канонической кодификации в Русской Православной Церкви в новейшее время 1. – 2. Резолютивные документы Комиссии Священного Синода по разработке каталога тем Всеправославного Собора как опыт кодификации 3. Церковное устройство 4. Правила церковной дисциплины	
20	Религиозное образование и катехизация в светской системе образования 1. – 2. Документы, посвященные религиозному образованию.	
21	Возможности церковной миссии в условиях современного законодательства 1. – 2. Современная законодательная база православного миссионерства.	09.04.2015 г.

22	Имущественные права Русской Православной Церкви на современном этапе 1. — 2. Правовой режим церковного имущества сегодня.	02.05.2015 г.
23	Взаимоотношения Церкви и общества 1. — 2. Пример соработничества с обществом: вопросы экологии.	10.05.2015 г.
24	Характеристика особенностей церковного законодательства в светском государстве 1. — 2. Миссия Церкви и правовые основы тюремного служения.	
25	Обзор проектов, выработанных Межсоборным присутствием 1. — 2. Проекты в области уврачевания разделения XVII столетия.	08.06.2015 г.
26	Церковное законодательство в области церковно-государственных отношений 1. — 2. Церковь и проблемы ювенальной юстиции	
27	Судебный прецедент как способ развития церковного права сегодня 1. — 2. Церковный судебный прецедент и актуальные вопросы судопроизводства	11.06.2015 г.
28	Соотношение церковного права отдельной Поместной Церкви и Вселенского Православия 1. — 2. — 3. Обсуждение документа по проблеме первенства.	04.07.2015 г.
29	Статуарное право Русской Православной Церкви сегодня 1. — 2. Статуарное право епархий и монастырей.	
30	Пути дальнейшего развития церковного законодательства на современном этапе 1. — 2. Пути разрешения некоторых проблем русского церковного права.	
31	Обзор законодательства Русской Православной Церкви Заграницей 1. Законодательство о Высшем управлении Русской Православной Церкви Заграницей (1921–2008 гг.) 2. Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей в области церковной дисциплины и богослужебной жизни.	08.09.2016 г.

### Приложение 3. Структура размещения материала в современных пособиях по каноническому праву

Раздел	Содержание
<b>Вводный</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Понятие церковного права и дисциплины церковного права.</li> <li>2. История дисциплины.</li> <li>3. Виды и иерархия источников.</li> <li>4. История памятников и источников:               <ol style="list-style-type: none"> <li>а) Вселенской Церкви (доникейские (I–IV вв.), Вселенских Соборов (IV–VIII в.), после Вселенских Соборов);</li> <li>б) Западных Церквей;</li> <li>в) Балканских Церквей;</li> <li>г) Русской Православной Церкви (с 988 г. по настоящее время).</li> </ol> </li> </ol>
<b>Внутреннее право</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Вступление в Церковь (через крещение и через чины принятия<sup>5</sup>).</li> <li>2. Состав Церкви и права ее членов:               <ol style="list-style-type: none"> <li>а) миряне;</li> <li>б) клирики (священнослужители и церковнослужители);</li> <li>в) монашествующие.</li> </ol> </li> <li>3. Церковное управление и территориальное устройство:               <ol style="list-style-type: none"> <li>а) во Вселенской Церкви;</li> <li>б) в Русской Православной Церкви<sup>6</sup>;</li> <li>в) в Поместных Церквах.</li> </ol> </li> <li>4. Понятие и виды церковной власти.               <ol style="list-style-type: none"> <li>а) власть учения (изложение веры, миссия, проповедь, катехизация, цензура);</li> <li>б) власть священнослужения (богослужение общественное и частное (таинства<sup>7</sup> и обряды (погребение и др.<sup>8</sup>), церковный календарь).</li> <li>в) власть правительственная (канонизация святых<sup>9</sup>, церковное законодательство, церковный надзор, церковный суд, церковные наказания, церковное имущество и содержание духовенства<sup>10</sup>).</li> </ol> </li> </ol>
<b>Внешнее право</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Взаимоотношение с инославными Церквами и иноверными религиями.</li> <li>2. Взаимоотношение с государством.</li> </ol>

<sup>5</sup> У о. Владислава вопрос о чиноприемах инославных рассматривается в этом разделе, а также в разделе про внешнее право.

<sup>6</sup> Сюда же можно отнести управление монастырями (у о. Владислава помещено в разделе о составе Церкви).

<sup>7</sup> Сюда же можно отнести нормы о совершении крещения, миропомазания, хиротонии и хиротесии (у о. Владислава помещены в разделе о составе Церкви), а также брачное право (у о. Владислава выделено отдельным разделом, стоящим после правительственной власти).

<sup>8</sup> Сюда же можно отнести нормы о совершении монашеского пострига (у о. Владислава помещены в разделе о составе Церкви).

<sup>9</sup> У о. Владислава этот вопрос выделен отдельным разделом, стоящим перед церковным законодательством.

<sup>10</sup> У о. Владислава вопросы о церковном имуществе и содержании духовенства выделены отдельным разделом, стоящим после брачного права.

## Приложение 4. Структура курса на бакалавриате Самарской духовной семинарии

№ п/п	Раздел	Темы
1	Вводный раздел	<b>Тема 1.</b> Понятие новейших нормативных документов, соотношение с другими дисциплинами, современная правотворческая деятельность Русской Православной Церкви.
2	Межправославные отношения в новейшее время	<b>Тема 2.</b> История подготовки всеправославного собора в XX – начале XXI вв.; «Критский собор», его решения и их рецепция. <b>Тема 3.</b> Проблема первенства в Церкви, вопрос об управлении диаспорой.
3	История источников права Русской Православной Церкви в современный период	<b>Тема 4.</b> Документы Соборов Русской Православной Церкви за 2000–2017 г. Важнейшие документы Синода за этот период.
4	Устав Русской Православной Церкви и его изменения	<b>Тема 5.</b> Устав Русской Православной Церкви: статус, значение, изменения за 2008–2017 гг.
5	Высшие органы церковной власти в Русской Православной Церкви	<b>Тема 6.</b> Поместный и Архиерейский Собор, проблема их соотношения; Архиерейские совещания и их статус. <b>Тема 7.</b> Патриарх Московский и всея Руси: полномочия, порядок избрания в истории и в современной практике Русской Православной Церкви. <b>Тема 8.</b> Священный Синод и синодальные отделы: состав, полномочия, порядок деятельности. <b>Тема 9.</b> Высший Церковный Совет: история, полномочия, порядок деятельности. <b>Тема 10.</b> Межсоборное присутствие: история, полномочия, порядок деятельности.
6	Территориальное устройство Русской Православной Церкви	<b>Тема 11.</b> Украинская Православная Церковь, Автономные и Самоуправляемые Церкви <sup>11</sup> . <b>Тема 12.</b> Экзархаты и Митрополичьи округа. <b>Тема 13.</b> Митрополии и епархии, епархиальные викариатства, благочиния. <b>Тема 14.</b> Приходы и порядок управления ими. <b>Тема 15.</b> Монастыри и монашеская жизнь.
7	Документы по статусу членов Церкви	<b>Тема 16.</b> Положение о наградах: история, современное состояние.
8	Документы по учительному служению Церкви	<b>Тема 17.</b> Документы по вопросам оглашения, миссионерской деятельности и церковной цензуре. <b>Тема 18.</b> Документы по духовному образованию и распределению выпускников.

<sup>11</sup> В настоящее время в рамках этой темы целесообразно также рассматривать статус Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции.



9	Документы по совершению таинств (обрядов) и по церковному календарю	<p><b>Тема 19.</b> Документы по совершению крещения, миропомазания, исповеди, елеосвящения и рукоположения.</p> <p><b>Тема 20.</b> Документ «Об участии верных в Евхаристии».</p> <p><b>Тема 21.</b> Документ «О канонических аспектах церковного брака».</p> <p><b>Тема 22.</b> Документы по совершению отпевания.</p> <p><b>Тема 23.</b> Документы по вопросам канонизации и по церковному календарю.</p>
10	Документы по материальному обеспечению клириков	<p><b>Тема 24.</b> Документы по материальному и социальному обеспечению клириков, церковных работников и членов их семей: история, современное состояние.</p>
11	Церковный суд и церковные наказания в Русской Православной Церкви	<p><b>Тема 25.</b> Церковный суд в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, обзор Положения о церковном суде.</p> <p><b>Тема 26.</b> Обзор деятельности Высшего общецерковного суда.</p> <p><b>Тема 27.</b> Положение о практике запрещения в служении и почислении за штат.</p>
12	Документы по взаимоотношению с государством, обществом и с инославными конфессиями	<p><b>Тема 28.</b> Документы по социальному служению Русской Православной Церкви.</p> <p><b>Тема 29.</b> Документы по церковно-государственным и церковно-общественным вопросам. Основы социальной концепции и их статус.</p> <p><b>Тема 30.</b> Обзор документа «Основные принципы отношения к инославия».</p>

## Приложение 5. Вопросы к зачету по курсу на бакалавриате Самарской духовной семинарии

1. Понятие о новейших нормативных документах, их значение. Цели и задачи предмета, соотношение с другими дисциплинами.

2. Вопрос о созыве Всеправославного Собора в XX в. Разработка тем Собора комиссией Русской Православной Церкви. Вопрос о кодификации канонов.

3. «Критский Собор»: история подготовки и проведения, принятые решения, статус в разных Православных Церквях.

4. Межправославные отношения в новейший период. Проблема первенства во Вселенской Церкви. Современный порядок управления диаспорой.

5. Общий обзор документов Соборов Русской Православной Церкви за 2000–2008 гг.

6. Общий обзор документов Соборов Русской Православной Церкви за 2009–2013 гг.

7. Общий обзор документов Архиерейских Соборов 2016 г. и 2017 г.

8. Обзор изменений в Уставе Русской Православной Церкви за 2008–2011 гг.

9. Обзор изменений в Уставе Русской Православной Церкви за 2013–2017 гг.

10. Поместный и Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: каноническая и историческая сторона вопроса, перераспределение полномочий за период 2000–2013 гг. Положение о составе Поместного Собора: цель принятия, общий обзор.

11. Архиерейские Совещания: канонический статус, история проведения в новейшей истории Русской Православной Церкви. Архиерейские Совещания 2010 г. и 2015 г.<sup>12</sup>: общий обзор документов.

12. Патриарх Московский и всея Руси: изменение полномочий, подсудности и порядка ухода на покой. Положение об избрании Патриарха: цель принятия, общий обзор.

13. Священный Синод и синодальные отделы: изменения состава и полномочий за период с 2000 г., современные полномочия.

14. Высший Церковный Совет: история создания, нормативное регулирование, состав, порядок деятельности.

15. Межсоборное присутствие: история создания, нормативное регулирование, состав, порядок деятельности.

16. Современное административно-территориальное устройство Русской Православной Церкви. Особенности статуса Украинской Православной Церкви и Зарубежной Церкви. Автономные и Самоуправляемые Церкви<sup>13</sup>.

17. Экзархаты и митрополичьи округа: история создания, нормативное регулирование, особенности статуса, органы управления. Заграничные учреждения Русской Православной Церкви. Патриаршие благочиния.

18. Митрополии: история создания, нормативное регулирование, органы управления и их полномочия, взаимодействие архиереев митрополии между собой и с митрополитом.

19. Изменения в епархиальном и приходском управлении от 2011 г.: обзор, причины. Территориальные викариатства: история создания, нормативное регулирование, особенности статуса. Положение о благочиннических округах.

20. Положение о монастырях и монашествующих: общий обзор.

21. Положение о наградах Русской Православной Церкви: история появления и развития документа, общий обзор.

22. Учебное служение Церкви: практика проведения оглашения (документ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении»).

<sup>12</sup> В настоящее время сюда целесообразно добавить вопрос об Архиерейском Совещании 2023 г.

<sup>13</sup> В настоящее время сюда целесообразно добавить вопрос об Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции.

23. Распределение выпускников духовных школ, курсы для духовенства и для монашествующих, церковное признание светских богословских степеней, порядок поступления в духовные семинарии после окончания центров подготовки специалистов.
24. Миссионерство и цензура по современным церковным нормативным документам.
25. Документы о совершении таинств: о крещении детей, родившихся от суррогатной матери, об исповеди (относительно злоупотреблений в духовнической практике).
26. Документ «Об участии верных в Евхаристии»: общий обзор.
27. Документы о рукоположении (относительно образовательного ценза клириков; в состоянии целибата; об избрании епископов) и елеосвящении (совершение поспору).
28. Документ «О канонических аспектах церковного брака»: общий обзор.
29. Документы о совершении церковного погребения («отпевание» самоубийц и некрещеных младенцев, документ «О христианском погребении усопших»)<sup>14</sup>.
30. Церковный календарь: документы о порядке канонизации, канонизация святых Архиерейскими Соборами 2016 г. и 2017 г., прославление святых неразделенной Церкви. О наименовании дней памяти «святых, в земле Русской просиявших» и «новомучеников и исповедников Церкви Русской» (и о дате празднования).
31. Положение о материальной поддержке сотрудников религиозных организаций: общий обзор.
32. Церковное судопроизводство: нормативное регулирование, изменения за период с 2000 г., общий обзор «Положения о церковном суде».
33. Положение о практике запрещения клириков в служении: общий обзор.
34. Судебный прецедент в системе церковного права. Обзор деятельности Высшего общецерковного суда.
35. Документы по церковной социальной работе.
36. Документы по церковно-государственным и церковно-общественным отношениям: публичное богохульство, участие в предвыборных кампаниях, сохранение памяти новомучеников, ювенальная юстиция, обработка персональных данных, проблемы экологии, тюремное служение.
37. Документы по социальным вопросам. Основы социальной концепции: общий обзор, статус. Документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, правах и свободе человека» и последующие документы по социальным вопросам<sup>15</sup>.
38. Документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию»: общий обзор.

---

<sup>14</sup> В настоящее время сюда целесообразно добавить вопрос о чинопоследовании отпевания диаконов.

<sup>15</sup> В настоящее время сюда целесообразно добавить вопрос о документе «О неприкосновенности человеческой жизни с момента зачатия».

*С. Ф. Веремеев*

## К вопросу о преподавании канонического / церковного права в светских и церковных учебных заведениях Беларуси

УДК [27-74+348]:378(476)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_180  
EDN MBNWUW



*Аннотация:* В статье впервые предпринята попытка охарактеризовать особенности преподавания канонического / церковного права в светских и церковных (православных и римско-католических) учебных заведениях на территории Республики Беларусь. Исследование проведено на основе анализа материалов, находящихся в открытом доступе в сети Интернет, и сведений, полученных от священнослужителей Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви. Проанализировано содержание учебно-методической документации, приведены сведения о количестве учебных часов, выделенных на изучение канонического / церковного права православными и римско-католиками, охарактеризован формат преподавания, дана оценка состояния обеспеченности библиотек учебной и научной литературой. Отмечается, что в последнее время Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви предпринимает некоторые усилия с целью популяризации канонического / церковного права в рамках своей катехизаторской деятельности. Вместе с тем автор полагает, что уровень канонического сознания и канонической культуры в Белорусской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в Беларуси остается низким.

Статья написана на основе доклада, сделанного автором на конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах» посвященной 5-летию Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Санкт-Петербург, 30 января 2024 г.).

*Ключевые слова:* церковное право, преподавание, духовная семинария, духовная академия, Институт теологии, Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви, Римско-Католическая Церковь в Беларуси, Республика Беларусь.

*Об авторе:* **Сергей Федорович Веремеев**

Кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: svf.1769@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

*Для цитирования:* Веремеев С. Ф. К вопросу о преподавании канонического / церковного права в светских и церковных учебных заведениях Беларуси // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 180–188.

Статья поступила в редакцию 03.06.2024; одобрена после рецензирования 20.06.2024; принята к публикации 24.06.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Sergey F. Veremeev*

## On Teaching Canon/Church Law in Secular and Church Educational Institutions in Belarus

UDK [27-74+348]:378(476)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_180  
EDN MBNWUW



*Abstract:* The article is the first attempt to describe some features of teaching canon/church law in secular and church (Orthodox and Roman Catholic) educational institutions in the Republic of Belarus. The study is based on the analysis of materials publicly available on the Internet and information received from the clergy of the Belarusian Exarchate of the Russian Orthodox Church and the Roman Catholic Church. Educational and methodological documents are analyzed. Information on the number of academic hours for the study of canonical/church law in Orthodox and Roman Catholic institutions is presented. The teaching format is described. Libraries' stock with educational and academic literature is assessed. It is indicated that the Belarusian Exarchate of the Russian Orthodox Church has recently been putting some efforts to make canon/church law more popular, doing that as part of its catechetical activities. At the same time, the level of canonical consciousness and canonical culture is concluded to be still low in the Belarusian Orthodox Church and the Roman Catholic Church in Belarus.

The article is based on the report at the "Problems of Teaching Canon Law in Church and Secular Universities" conference dedicated to the 5<sup>th</sup> anniversary of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (St. Petersburg, January 30, 2024).

*Keywords:* canon law, teaching, theological seminary, theological academy, Institute of Theology, Belarusian Exarchate, Roman Catholic Church in Belarus, Republic of Belarus.

*About the author:* **Sergey Fedorovich Veremeev**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Special Historical Disciplines at the Francis Skaryna Gomel State University; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: svf.1769@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

*For citation:* Veremeev S. F. On Teaching Canon/Church Law in Secular and Church Educational Institutions in Belarus. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 180–188.

The article was submitted 03.06.2024; approved after reviewing 20.06.2024; accepted for publication 24.06.2024.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению заявленной темы, следует сделать некоторые пояснения относительно используемой терминологии и методологии исследования. Под церковными учебными заведениями понимаются прежде всего образовательные учреждения Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви, а также Римско-Католической Церкви в Беларуси. Особенности преподавания канонического / церковного права в протестантских учебных заведениях (а в республике, к примеру, функционирует Минская богословская семинария — высшее духовное образовательное учреждение Союза евангельских христиан-баптистов) автором специально не рассматривались, тем более с учетом дискусионности экклезиологического статуса ряда протестантских деноминаций. Источниками, положенными в основу данного исследования, стали находящиеся в открытом доступе материалы интернет-ресурсов (например, учебная программа по дисциплине «Каноническое право» для высших учебных заведений по специальности «Теология»), а также те сведения, которые удалось почерпнуть из бесед со священнослужителями Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в Беларуси. Автор никогда не являлся и не является преподавателем канонического / церковного права, поэтому приведенные в настоящей статье суждения по рассматриваемой теме представляют собой результат аналитических размышлений стороннего исследователя, занимающегося вопросами конфессиональной истории и религиоведения, а не того, кто непосредственно погружен в преподавание канонического / церковного права и знает ситуацию изнутри. Отметим также, что представленные в настоящей статье выводы сделаны в первом приближении и автор не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения темы, скорее приглашая всех заинтересованных к дальнейшим рассуждениям.

Информации о том, что каноническое / церковное право преподается на юридических факультетах вузов в современной Беларуси, в процессе исследования обнаружить не удалось. Так, в Гомельском государственном университете имени Франциска Скорины, где с 1998 г. существует юридический факультет, каноническое / церковное право никогда не преподавалось, нет его среди учебных дисциплин и в настоящее время. Аналогичная картина наблюдается и на других факультетах права белорусских вузов. Думается, что это вполне закономерно и обусловлено отсутствием запроса со стороны общества на специалистов в области канонического / церковного права. По сути, в профессиональных канонистах, свободно ориентирующихся в нормах Номоканона, Пидалиона, Эклоги и т.д., основательно знакомых с толкованиями Алексея Аристина, Феодора Вальсамона или Иоанна Зонары, нуждается только Православная Церковь. Равным образом и те, кто обладает глубокими познаниями в сфере римско-католического канонического права и его применения на практике, востребованы лишь в самой Римско-Католической Церкви, например в качестве сотрудников церковных судов.

В Республике Беларусь наблюдается достаточно тесное сотрудничество государственных органов и Белорусского Экзархата Белорусской Православной Церкви (далее — Экзархат), следствием чего является присутствие православных священнослужителей в школьной системе (встречи и беседы с учащимися, студентами, проведение лекций, круглых столов, конференций и др.). Вместе с тем эти мероприятия главным образом посвящены духовно-нравственным вопросам или же исторической проблематике, в то время как тема канонического / церковного права в ходе их проведения остается без внимания. Как представляется, будущим профессиональным юристам не помешало бы хотя бы в сжатом объеме прослушать факультативный курс о том, что такое каноническое / церковное право и каковы его особенности, поэтому включение такого факультатива в образовательный процесс было бы уместным. С другой стороны, с учетом активной деятельности духовенства в среде учащейся и студенческой молодежи возникает определенная опасность «перекормить» молодежную аудиторию церковной тематикой и тем самым невольно оттолкнуть ее от Церкви. Избегнуть подобного сценария может позволить глубокая продуманность методик преподавания и основательная подготовка лекторов вкупе с их умением устанавливать необходимый контакт со слушателями, заинтересовать их.

Ранее, в начале XXI в., исторический факультет Витебского государственного университета им. П. М. Машерова проводил подготовку специалистов по специальности «Теология» с дополнительной специальностью «Религиоведение». Студенты, которые обучались по данному направлению, слушали курс по каноническому праву.

В Беларуси в настоящее время осуществляется подготовка специалистов в области православной теологии. Еще в 1997 г. Министерством образования Республики Беларусь была официально признана специальность 1–21 01 01 «Теология». Принято считать, что это произошло впервые в истории Восточной Европы. В 1998 г. специальность «Теология» была внесена в Государственный образовательный стандарт. Логическим продолжением этого стало открытие в 2004 г. Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла в ходе реализации совместной инициативы Министерства образования и Экзархата. Данное образовательное учреждение входит в структуру Белорусского государственного университета (БГУ), его задачей является, как указано на официальном сайте, «подготовка профессиональных теологов и религиоведов в сфере светского образования» (Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ), преподают в нем в том числе и священнослужители Белорусской Православной Церкви. В перечне дисциплин, которые изучают студенты данного учебного заведения, фигурирует «Каноническое право», преподает данную дисциплину кандидат богословия прот. Николай Болоховский. Согласно открытым источникам в сети Интернет, он окончил Папский факультет канонического права Папского Григорианского университета (Рим, Италия), является лицензиатом канонического права. Помимо того, он обладает практическим опытом применения канонических норм: на протяжении ряда лет являлся консультантом Минского епархиального совета по каноническим вопросам, входил в состав Контрольной каноническо-правовой комиссии Управления делами Белорусской Православной Церкви (Протоиерей Николай Болоховский).

При этом в сети Интернет в открытом доступе есть типовая учебная программа по дисциплине «Каноническое право», предназначенная для специальности «Теология» и утвержденная Министерством образования Республики Беларусь в 2009 г. (Каноническое право. Типовая учебная программа, 2009). Ее автором также является прот. Николай Болоховский.

Проанализируем данную учебную программу, учитывая при этом, что реальное содержание учебных занятий может расходиться с декларируемыми в ней положениями. Также следует учитывать, что на учебные занятия «огромное влияние оказывают личность, знания и профессиональная квалификация конкретных преподавателей, работающих со студентами» [Оспенников, 2023, 190], что неоднократно отмечалось в ходе обсуждения особенностей преподавания церковного права в рамках мероприятий Барсовского общества.

Цель дисциплины «Каноническое право» в анализируемой программе определяется как «изучение студентами источников церковного права... а также получение студентами системных знаний, необходимых для участия в реальных внутрицерковных и межцерковных отношениях» [Каноническое право. Типовая учебная программа, 2009, 4]. На преподавание дисциплины отводится, как представляется, достаточное количество учебного времени: 68 часов лекционных и 34 часа семинарских занятий. Исходя из содержания программы можно заметить, что «каноническое право» рассматривается в ней как тождественное понятию «церковное право», здесь нет какой-либо артикуляции проблемности (между тем существование такой проблемы – соотношения церковного и канонического права – было отмечено и подробно обсуждалось на заседаниях Барсовского общества, а также в публикациях его участников) [Оспенников, 2023]. Вообще, отсутствие проблемности содержания, однозначность подачи материала является отличительной чертой программы прот. Николая Болоховского.

Обратим внимание также на используемый в программе термин «светское законодательство по церковным делам», который представляется спорным. Любопытно, что в программе фигурирует термин «Канонический кодекс Православной Церкви», под которым понимается «Книга правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских

и Поместных, и святых отец». Использование такого термина — «Канонический кодекс Православной Церкви» — представляется упрощением действительности, ибо единого кодекса канонов в Православной Церкви на данный момент не существует.

В программе в развитии канонического права Русской Православной Церкви выделяются следующие периоды: 1) 988–1448 гг.; 2) 1448–1721 гг.; 3) 1721–1917 гг.; 4) 1917–2008 гг. Такая периодизация вызывает возражения. Так, период 1448–1721 гг. представляется слишком широким, равно как и период 1917–2008 гг., их целесообразно разделить на более мелкие временные отрезки. Кроме того, каноническая ситуация постсоветского времени — это скорее отдельный этап в истории Русской Православной Церкви, нежели прямое продолжение советской эпохи.

Скорее всего, в современной системе духовного образования Белорусской Православной Церкви используются уже другие учебные программы, ведь рассматриваемой выше программе уже 15 лет. Возможно, в них делается акцент на проблемном характере многих элементов церковного права, их неоднозначности. Однако автор не случайно сконцентрировал внимание на учебной программе прот. Николая Болоховского от 2009 г., ибо иных программ по каноническому / церковному праву, подготовленных в Беларуси, в сети Интернет нет. Отсюда можно предположить, что именно эта программа может послужить основой для составления аналогичной учебной документации в будущем, особенно в том случае, если каноническое / церковное право появится в перечне дисциплин в светских вузах.

Каноническое право преподается в духовных учебных заведениях Белорусского экзархата Русской Православной Церкви. Так, в Минской духовной семинарии данную дисциплину изучают семинаристы на дневном и заочном отделениях (на заочном — в рамках двух потоков: богословско-пастырского и богословско-педагогического) на протяжении двух лет. Объем учебных занятий составляет четыре часа в неделю.

На сайте Минской духовной семинарии размещена «Экзаменационная программа по каноническому праву для студентов 5 курса» (Экзаменационная программа по каноническому праву, 5 курс), составителем которой является кандидат богословия протоиерей Геннадий Малеев, специализирующийся на изучении канонических аспектов Полоцкого Собора 1839 г. Согласно данной программе, для успешной сдачи экзамена семинаристам следует знать виды церковной власти, разбираться в особенностях процессов канонизации, церковных нормах относительно семьи и брака, имущественном праве, иметь представление о том, что такое законодательная власть в Церкви, как функционирует церковный суд и система церковного судопроизводства, какие существуют церковные наказания, каковы функции Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Отрадно, что каноническое право преподается на 5-м курсе семинарии, когда учащиеся уже приобретают некоторый объем знаний по другим церковным наукам и, что не менее важно, накапливают немалый опыт пребывания в церковных структурах, что позволяет им составить мнение о том, как нормы церковного права функционируют на практике.

В магистратуре Минской духовной академии преподается дисциплина «История институтов и источников церковного права» (Учебные программы дисциплин кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин, 2017). Рабочий учебный план отводит на изучение данной дисциплины на 3-м курсе магистратуры 8 аудиторных часов (Рабочий учебный план магистерской программы 2023/2024 учебный год МинДА).

При Минской духовной академии действуют Курсы повышения квалификации для духовенства, которые должны проходить священнослужители не реже одного раза в 5 лет после завершения высшего богословского образования. Данные курсы были открыты в 2018 г. и сперва предназначались только лишь для клириков Минской митрополии, но в 2023 г. приобрели общецерковный статус, а соответственно, необходимость их прохождения была распространена на все духовенство Белорусского Экзархата (Курсы повышения квалификации для священнослужителей). В ходе данных курсов рассматриваются и вопросы канонического права. Из бесед с православными



священнослужителями известно также, что каноническое право преподается на Епархиальных богословских курсах Новогрудской епархии.

В последние годы активизировались усилия Экзархата по катехизации своей паствы. Так, уже традиционным стало проведение недельного Летнего богословского института в Жировичах (далее — ЛБИ), занятия в рамках которого «ориентированы на священнослужителей, студентов, выпускников и преподавателей высших и средних учебных заведений, а также на всех желающих повысить уровень своих знаний в области православного богословия» (Летний богословский институт, 2023). Согласно информации, размещенной на «Официальном портале Белорусской Православной Церкви», программа ЛБИ 2023 г. наряду с другими темами подразумевала и рассмотрение вопросов канонического права. Они же поднимались на занятиях ЛБИ и в предшествующий период. Так, в 2021 г. была рассмотрена тема «Практика применения епитимийных уставов» (протоиак. Г. Малеев) [Летний богословский институт, 2021]. Ранее, в 2015 г., тот же о. Г. Малеев для слушателей ЛБИ прочитал лекцию на тему «Условия заключения брака в Церкви» (Летний богословский институт в 2015 году).

Результатами обратной связи относительно преподавания канонического права в духовных школах и на курсах Экзархата мы, к сожалению, не располагаем.

Минская духовная семинария в 2024 г. начала реализацию видеопроекта «Схолии», целью которого является объяснение «составляющих учебы и жизни в Минской духовной семинарии как для будущих абитуриентов, так и для всех интересующихся духовным образованием» (Схолии, 2024). В рамках данного проекта на видеохостинге «Rutube» размещен ряд видеороликов, среди которых можно найти небольшой видеоролик «Каноника», продолжительностью 3 мин. 18 сек., где о. Г. Малеев рассказывает о том, для чего существуют каноны, на основании чего Церковь их устанавливает и т. д. В частности, о. Г. Малеев отмечает, что «догматическое учение Церкви защищает очень серьезной броней канонов», а основы права в Церкви дал Сам Христос. Ритор призывает «изучить правила, и они помогут идти по жизни спасительным путем» (Каноника, 2024). Популяризацию знаний о церковных канонах при помощи видеоматериалов, размещенных в сети Интернет, следует приветствовать, это потенциально может способствовать росту каноническо-правовой культуры православных верующих. Но и значение видеопроекта «Схолии» не стоит преувеличивать по причине незначительности числа его подписчиков (15 человек) и малого числа видеопросмотров. Думается, что значительно больший интерес со стороны как духовенства, так и мирян вызвало бы обсуждение вопросов канонического права в проблемном поле, например вопроса о том, как соотносятся канонические нормы и белорусское законодательство, какие церковные правила действуют, а какие нет, и т. д. Однако востребована ли дальнейшая популяризация каноническо-правовой культуры для самой Белорусской Православной Церкви?..

В Беларуси традиционно проживают римо- и греко-католики. У греко-католиков (БГКЦ) каких-либо школ на территории республики нет. Образовательная система Римско-Католической Церкви представлена следующими учебными заведениями: Катехизическое училище (колледж) им. Зигмунта Лозинского в Барановичах, определяемое как светское католическое учебное учреждение; Минский богословский колледж имени св. Иоанна Крестителя; Междиоцезиальная высшая духовная семинария в Гродно. В этих заведениях преподается каноническое право, но в разном объеме. Так, в семинарии на его изучение будущими священниками отводится более двух лет, в то время как в колледжах преподавание канонического права занимает всего лишь 14 часов. Это вполне объяснимо, т. к. перед учащимися католических колледжей стоит задача получить общее представление о том, что представляет собой каноническое право, как оно функционирует и какова его роль в Католической Церкви. Тонкости же применения тех или иных канонических норм на практике, сложные канонические ситуации призваны изучать будущие священнослужители.

Ключевое значение в преподавании канонического права в римско-католических учебных заведениях имеет «Кодекс канонического права» — основной законодательный

акт Римско-Католической Церкви. Известно также, что в образовательном процессе используется учебник Либери Джероза «Каноническое право в Католической церкви», который доступен сейчас и в переводе на русский язык [Джероза, 1999].

Формат преподавания церковного права в римско-католических семинариях сами белорусские священники сравнивают с процессом обучения в автошколе. Преподаватель церковного права зачитывает отдельные каноны, содержащиеся в Кодексе, а затем дает их пространное толкование, основываясь при этом на обширной литературе по каноническому праву. В ходе учебных занятий семинаристы анализируют также предложенные преподавателем модели гипотетических ситуаций, которые могут возникнуть в церковной жизни и потребовать своего разрешения в канонической плоскости, и предлагают возможные способы и варианты действий. Особый акцент делается на изучении канонов, связанных с таинствами Крещения, Евхаристии, Брака, их применении на практике.

Следует отметить, что «Кодекс канонического права» был впервые переведен с латыни на белорусский язык в недавнем прошлом и опубликован в 2022 г. Целью его издания называется «использование в правоприменительной деятельности специалистами, католическими священниками и верующими, а также ознакомление широкого круга читателей с каноническим правоустройством Римско-Католической Церкви» (перевод авт. — С. В.) (Кодекс кананічнага права, 2022, 592). Здесь необходимо сделать оговорку: каноны данного кодекса касаются только Латинской Церкви и не распространяются на действующую в Беларуси Греко-Католическую Церковь, которая является Церковью «*sui juris*» («своего права»). В декабре 2022 г. состоялась презентация «Кодекса канонического права», чему было уделено большое внимание со стороны светских властей Беларуси. Так, с приветственным словом к участникам презентации обратился министр иностранных дел Республики Беларусь Сергей Алейник, а присутствующий на мероприятии уполномоченный по делам религии и национальностей Александр Румак назвал издание Кодекса на белорусском языке «значимым событием для всей республики» (Кодекс канонического права, 2022). Отметим также, что в ноябре 2023 г. впервые в республике состоялся Общебелорусский форум церковного права с участием канонистов и иерархов Римско-Католической Церкви (Агульнабеларускі форум касцельнага права, 2023).

Вместе с тем сами римско-католические священнослужители в частных беседах отмечают низкий уровень канонического сознания своей паствы, часть которой не подозревает о том, что не только рядовые ксендзы, но даже епископы должны руководствоваться в своем служении предписаниями действующих церковных канонов. Очевидно, что такая же ситуация наблюдается и в среде православных верующих, значительное число которых полагает, что церковная жизнь строится исключительно по воле и благословию правящих архиереев.

Как обстоят дела с исследовательской и учебной литературой по каноническому / церковному праву в современной Беларуси? Поиск соответствующей литературы в электронных каталогах двух крупнейших библиотек республики — Национальной и Президентской, а также в электронном каталоге Гомельской областной библиотеки позволяет заключить, что: а) этой литературы недостаточно, а перечень ее не отличается широтой наименований; б) значительная часть данной литературы — это уже устаревшие издания; в) к настоящему времени не написано еще основательных трудов по церковному / каноническому праву, принадлежащих перу белорусских авторов, нет электронных учебно-методических комплексов, подготовку которых по всем дисциплинам высшей школы поощряет Министерство образования Республики Беларусь.

## Заключение

Таким образом, каноническое / церковное право в настоящее время преподается в Республике Беларусь для студентов специальности «Теология» (Институт теологии святых Мефодия и Кирилла БГУ, Минск), в духовных учебных заведениях и на курсах

Экзархата, а также в римско-католических духовных школах (семинарии и колледжах). Информации в открытом доступе об особенностях преподавания данной дисциплины, методиках, содержании учебных программ и курсов явно недостаточно для того, чтобы составить всестороннее представление. Нет сведений и о том, в какой мере семинаристы осваивают курс церковного права, какие проблемы и сложности видят перед собой на этом пути, насколько высоко сами оценивают эффективность и востребованность данного курса, его практическую направленность. Экзархат предпринимает некоторые усилия по популяризации темы канонического / церковного права в контексте христианского просвещения верующих (деятельность Летнего богословского института). Вместе с тем, как представляется, каноническое сознание православной паствы остается на низком уровне. Аналогичная ситуация наблюдается и среди верующих Римско-Католической Церкви в Беларуси, что признают сами римско-католические священнослужители. Ощущается недостаток учебной и исследовательской литературы по каноническому / церковному праву. Та литература, которую могут предоставить публичные библиотеки, включает экземпляры учебников (учебных пособий) российских авторов, в том числе и устаревшие. При этом следует приветствовать публикацию Кодекса канонического права Римско-Католической Церкви на белорусском языке, что делает его более доступным для ознакомления в церковных кругах, в том числе и среди верующих.

Обратим внимание еще на один аспект рассматриваемой темы. Нарботки исследователей в области церковного права из России, в том числе участников Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской духовной академии, еще не освоены белорусской церковной наукой; по крайней мере, на данном этапе ее развития нет зафиксированных случаев их применения в преподавательской деятельности. Думается, что актуализация в церковной среде Беларуси многих поднятых Барсовским обществом вопросов церковного права — дело будущего. При этом какие-либо предпосылки для качественных изменений в сфере преподавания канонического / церковного права пока не просматриваются.

## Источники и литература

### Источники

1. Летний богословский институт (2021) — В Минской Духовной Семинарии завершились занятия Летнего богословского института // Сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Белорусской Православной Церкви. URL: <https://oroik.by/v-minskoj-duhovnoj-seminarii-zavershilis-zanyatiya-letnego-bogoslovskogo-instituta/> (дата обращения: 03.09.2024).

2. Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ — Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ // Сайт Белорусского государственного университета. URL: <https://bsu.by/faculties/guo-institut-teologii-imeni-svyatykh-mefodiya-i-kirilla-bgu-d> (дата обращения: 05.09.2024).

3. Каноника (2024) — Каноника (протоиерей Геннадий Малеев) // Rutube. URL: <https://rutube.ru/video/977c02913fbaa7987e08c3d9d39a0b8a/> (дата обращения: 20.09.2024).

4. Каноническое право. Типовая учебная программа (2009) — Каноническое право. Типовая учебная программа для высших учебных заведений по специальности 1–21 01 01 Теология / Сост. иерей Николай Болоховский. Минск, 2009. 23 с. // Электронная библиотека БГУ. URL: <https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/1643/1/d138.pdf> (дата обращения: 05.09.2024).

5. Кодекс канонического права (2022) — Кодекс канонического права впервые издан на белорусском языке. Книгу презентовали в Нацбиблиотеке // Новости Беларуси. БелТА. URL: <https://www.belta.by/culture/view/kodeks-kanonicheskogo-prava-vpervye-izdan-na-beloruskom-jazyke-knigu-prezentovali-v-natsbiblioteke-540285-2022/> (дата обращения: 05.09.2024).

6. Курсы повышения квалификации для священнослужителей — Курсы повышения квалификации для священнослужителей // Официальный сайт Минской духовной академии имени святителя Кирилла Туровского. URL: <https://minda.by/deyatelnost/kursy-povysheniya-kvalifikacii-dlya-svyashchennosluzhitelej/> (дата обращения: 20.08.2024).

7. Летний Богословский Институт в 2015 году — Летний Богословский Институт в 2015 году // Сайт Бобруйской епархии Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата. URL: <https://bobreparhiya.by/10730-2/> (дата обращения: 20.08.2024).

8. Летний Богословский Институт (2023) — Минская Духовная Семинария приглашает на занятия Летнего Богословского Института // Официальный портал Белорусской Православной Церкви. URL: <http://church.by/news/minskaja-duhovnaja-seminarija-priglashaet-nazanjatija-letnego-bogoslovskogo-instituta-3> (дата обращения: 20.08.2024).

9. Протоиерей Николай Болоховский — Протоиерей Николай Болоховский // Сайт Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета. URL: <http://theology.bsu.by/ru/persons/protoierey-nikolay-bolohovskiy> (дата обращения: 05.09.2024).

10. Схолии (2024) — Схолии. О проекте МИНДС // Rutube. URL: <https://rutube.ru/video/772b5de80146003ddaf3308545f478de/> (дата обращения: 20.08.2024).

11. Рабочий учебный план магистерской программы 2023/2024 учебный год МинДА — Рабочий учебный план магистерской программы 2023/2024 учебный год // Официальный сайт Минской духовной академии имени святителя Кирилла Туровского. URL: <https://minda.by/info/magistrantam/rabochij-uchebnyj-plan-magister-ozo/> (дата обращения: 20.08.2024).

12. Учебные программы дисциплин кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин (2017) — Учебные программы дисциплин кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин // Официальный сайт Минской духовной академии имени святителя Кирилла Туровского. URL: <https://minda.by/2017/06/04/учебные-программы-дисциплин-кафедры> (дата обращения: 20.08.2024).

13. Экзаменационная программа по каноническому праву, 5 курс — Каноническое право. Экзаменационная программа по каноническому праву для студентов 5-го курса Минской Духовной Семинарии // Сайт Минской Духовной Семинарии. Архив. URL: <https://old.minds.by/ozo/bilety-k-ekzamenam/bilety-5-kurs-ozo/5-kurs-kanonicheskoe-pravo> (дата обращения: 05.09.2024).

14. Кодэкс кананічнага права (2022) — Кодэкс кананічнага права: Codex iuris canonici / Пераклад з лаціны кс. Д. Пухальскі, кс. А. Зноска. 2022. 592 с.

15. Агульнабеларускі форум касцельнага права (2023) — Пад Мінскам прайшоў першы ў гісторыі Агульнабеларускі форум касцельнага права // Catholic.by — Рыма-Каталіцкі Касцел у Беларусі. URL: <https://catholic.by/3/news/belarus/16625-kananichnaya-prava> (дата обращения: 05.09.2024).

## Літаратура

16. Болоховский (2002) — *Болоховский Н.И.* Источники канонического права Русской православной церкви // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны. Вып. 1. Мінск: БДУ, 2002. С. 122–133.

17. Джероза (1999) — *Джероза Л.* Каноническое право в католической церкви / Пер. с ит. Г. Вдовина. М.: Христианская Россия, 1999. 379 с.

18. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю.В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.

Д. А. Гусев

## «Мышкино усилие», или Исторический материализм и христианский провиденциализм в философии истории

УДК 930.1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_189  
EDN OKTEVP



*Аннотация:* В историческом материализме история «задается» материальными потребностями и интересами людей, а в христианском провиденциализме, как обычно считается, в основе истории лежит неведомая для человека воля Бога. Поэтому в первом случае человек может быть творцом истории, а во втором случае он пассивно принимает происходящее как неизбежное. В статье предпринимается попытка показать, что эти две концепции не только не исключают друг друга, но провиденциальное понимание истории, как ни удивительно, можно представить в качестве расширенного варианта материалистического ее объяснения: события глобальной истории действительно складываются из множества человеческих потребностей, за которыми всегда стоит некий мотив, задающийся, в свою очередь, общим духовным состоянием человека. Поэтому происходящее с конкретным человеческим обществом и в целом с человечеством есть результат духовного состояния того и другого, что не противоречит провиденциальному воззрению, где воля Бога не исключает, а предполагает свободную волю человека, наличие которой означает как осознание им своего духовного состояния, так и возможность изменения и преображения его. Получается, что добровольные попытки личности по изменению своего духовного состояния являются тем самым малым «мышкиным усилием», с которого могут начаться масштабные общественные и исторические преобразования, а действительный путь к возможному будущему социальному устройению — не революционный героизм или интеллектуальное реформаторство, а религиозное подвижничество.

*Ключевые слова:* философия истории, исторический материализм, христианский провиденциализм, материалистическое объяснение истории, теологическое объяснение истории, атеизм, материальные потребности, антроповолонтаризм, теизм, христианство, религиозное мышление, свобода человеческой воли, секуляризм, материальные потребности, альтеризм.

*Об авторе:* **Дмитрий Алексеевич Гусев**

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского Университета им. С. Ю. Витте, профессор кафедры социально-гуманитарных, экономических и естественнонаучных дисциплин Института права и национальной безопасности Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

E-mail: gusev.d@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7078-4010>

*Для цитирования:* Гусев Д. А. «Мышкино усилие», или Исторический материализм и христианский провиденциализм в философии истории // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 189–202.

Статья поступила в редакцию 04.04.2024; одобрена после рецензирования 27.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Dmitry A. Gusev*

## “Mouse Effort”, or Historical Materialism and Christian Providentialism in the Philosophy of History

UDK 930.1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_189  
EDN OKTEVP



*Abstract:* In historical materialism, history is “set” by the material needs and interests of people, and in Christian providentialism, as it is usually believed, history is based on God’s will unknown to man. Therefore, in the first case, a person can be a creator of history, and in the second case, he passively accepts what is happening as inevitable. The article attempts to show that not only are the two concepts not mutually exclusive, but surprisingly enough, the providential understanding of history can be presented as an expanded version of its materialistic explanation: the events of global history are really made up of a multitude of human needs, behind which there is always a certain motive, which, in its turn, is determined by the general spiritual state of a person. That is why, what is happening to a particular human society and to humanity as a whole results from the spiritual state of both of them, and this does not contradict the providential view that the will of God does not exclude but presupposes the free will of a person, and having it means that the person is aware both of his own spiritual state and the possibility of its changing and transfiguration. It turns out that the voluntary attempts of a person to change his spiritual state are the very “mouse effort”, small, that can trigger large-scale social and historical transformations, and in fact, the real path to a possible future social order is not that of revolutionary heroism or intellectual reformation, but the one of religious asceticism.

*Keywords:* philosophy of history, historical materialism, Christian providentialism, materialistic explanation of history, theological explanation of history, atheism, material needs, anthropovoluntarism, theism, Christianity, religious thinking, freedom of human will, secularism, alterism, secular consciousness.

### *About the author:* **Dmitry Alexeevich Gusev**

PhD in Philosophy, Professor of the Philosophy Department at the Moscow State Pedagogical University; Professor of the Department of Humanities at the Moscow Witte University; Professor of the Department of Humanities and Natural Sciences at the Institute of Law and National Security of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: [gusev.d@bk.ru](mailto:gusev.d@bk.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7078-4010>

*For citation:* Gusev D. A. “Mouse Effort”, or Historical Materialism and Christian Providentialism in the Philosophy of History. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 189–202.

The article was submitted 04.04.2024; approved after reviewing 27.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Среди множества вариантов философского осмысления движущих сил истории, составляющего основную проблематику такого раздела знания, как *философия истории*, обычно выделяется материалистическое объяснение исторических событий, созданное в смысловых координатах исторического материализма, который, вместе с дополняющим его диалектическим материализмом, образует содержание марксистской философии. Примечательно, что материалистическое объяснение истории признается в качестве плодотворной методологии исторического познания даже его критиками и оппонентами (см. подр.: [Поппер, 2004]). В чем заключается непреходящая притягательность и даже очарование материалистического понимания и объяснения истории, что обусловило его необыкновенную популярность среди множества предложенных в социально-гуманитарной эпистемологии средств и методов исторического познания? (см. подр.: [Гобозов, 2008])

Возможно, одной из причин в данном случае, или даже главной причиной, будет корреспонденция историко-материалистической методологии знаменитому принципу бритвы Оккама, базирующемуся на утверждении о том, что более «успешной» и «правильной» будет та научная теория — в области как естественнонаучного познания, так и социально-гуманитарного, — которой удастся *минимумом* теоретических средств объяснить *максимум* имеющихся фактов и явлений. Иначе, именно простое объяснение будет гениальным, т.к. всё *гениальное — просто*. Возьмемся ли мы утверждать, что материалистическое объяснение истории является простым? Несомненно. Именно поэтому ему трудно отказать в гениальности, а также в эффективности — как социально-гуманитарной методологии (см. подр.: [Кржевов, 2000]).

Простота этого объяснения не просто связана с детерминизмом и редукционизмом, но и во многом им обязана; однако возможно ли отказать данным мировоззренческим установкам в определенной степени корреспонденции как природной, так и социально-гуманитарной реальности и, следовательно, — не признавать за ними никаких теоретико-методологических и эвристических возможностей? Такой вопрос следует признать риторическим. Со знаменитым утверждением К. Маркса о том, что материальный интерес как отдельного человека, так и человеческого сообщества является и существенной движущей силой событий, и основанием для объяснения и понимания их причин, невозможно не согласиться, ведь в данном случае можно говорить не о том, что немецкий мыслитель сделал небывалое антропологическое и социальное открытие, а о том, что он, по сути, заострил философское внимание и социально-экономическую мысль на знаменитом древнеримском юридическом принципе *cui prodest* (кому выгодно), выведя его далеко за пределы юриспруденции и положив в основание новой социально-философской и исторической методологии (см. подр.: [Мареев, 2011]).

В контексте данного рассуждения, двигаясь обратно — от материалистической модели исторического познания к области правового мышления и юридической практики, возможно утверждать, что фактически любой представитель оперативно-розыскной деятельности, или, если перейти к родовому понятию, — *сыщик*, является, по умолчанию, *материалистом*, *атеистом* и *марксистом*, потому что для достижения поставленной цели ищет, например, не *женщину*, хотя часто рекомендуется искать именно ее (*cherchez la femme*, фр.), и не происки *нечистой силы*, хотя во нематериалистическом мировоззрении она вполне обладает несомненным онтологическим статусом, но он ищет в совершенно противоположной вышеназванным направлениям области, а именно — *cui prodest*: *кому это было выгодно*, т.е., в соответствии с основной рекомендацией марксистской методологии, ищет некий или чей-то *материальный интерес*.

Вспомним рассказ А. Конан Дойла «Пестрая лента». Несчастливая Элен Стоунер рассказывает Шерлоку Холмсу леденящую ужасом душу историю смерти своей сестры, случившуюся накануне ее замужества, причем эта история действительно кажется принизанной мистицизмом: ночной тихий свист, странное постукивание, жуткий крик сестры и загадочные слова, сказанные ею в последнее мгновение жизни: «Боже

мой, Элен!.. Лента! Пестрая лента!» Однако, несмотря на несомненную, как представляется, мистику, присутствующую в истории девушки, сыщик интересуется завещанием ее покойной матери, по которому все ее состояние переходит к их отчиму, однако в случае замужества сестер каждая из них имеет право на 1/3 этого состояния. Таким образом, получается, что Шерлок Холмс фактически раскрыл преступление, взглянув в завещание, или — именно следуя принципу *сui prodest*. «Если бы обе дочери вышли замуж, — говорит он, — наш красавец получал бы только жалкие крохи. Его доходы значительно уменьшились бы и в том случае, если бы замуж вышла лишь одна из дочерей. Я не напрасно потратил утро, так как получил ясные доказательства, что у отчима были весьма веские основания препятствовать замужеству падчериц».

То же самое находим и в повести А. Конан Дойла «Собака Баскервилей»: семейное предание — проклятие рода Баскервилей, чудовище на болотах, загадочная смерть сэра Чарльза, история, полная мистики... Несмотря на это, Шерлок Холмс интересуется совершенно иным вопросом.

«— Бэрримор получил что-нибудь по завещанию сэра Чарльза? — спросил Холмс.

— И ему и его жене было завещано по пятисот фунтов... Наследство же все отошло сэру Генри.

— А в какой сумме оно выражается?

— Семьсот сорок тысяч фунтов... Сэр Чарльз слыл богатым человеком, но истинные размеры его состояния выяснились только после того, как мы ознакомились с ценными бумагами. Общая сумма наследства подходит к миллиону.

— Боже мой! Действительно, *ради такого огромного куша можно начать рискованную игру* (курсив наш. — Г. Д.)...».

И здесь, как и в предыдущем случае, возможно утверждать, что загадочная история уже отчасти распутана, а преступление наполовину раскрыто.

Если методологический принцип *сui prodest*, отличающийся простотой и вполне соответствующий требованиям бритвы Оккама, оказывается столь эффективным и результативным в правовой, например, области, которая, вне сомнений, представляет собой одно из существенных слагаемых общественного устройства и социальной жизни, то почему невозможно предпринять попытку распространить его на все это устройство и на всю эту жизнь, сделав теоретическим подходом к их удовлетворительному и правдоподобному объяснению? По сути, именно такой интеллектуальный ход мы видим в марксистском построении материалистической концепции исторического процесса. Как поспорить с тем, что общественное (социально-экономическое) бытие (совокупность материальных интересов отдельных людей и их сообществ) определяющим образом влияет на общественное сознание, и с тем, что жизнь идей является производным, или *надстройкой*, над экономическим *базисом* — производством, распределением, потреблением и обменом *материальных благ*? И как поспорить с тем, что человеку, как природному существу, или биологическому организму, несмотря на то, что он, конечно же, не сводится к этой своей составляющей, прежде чем над чем-то думать, познавать мир и самого себя, заниматься творчеством, надо удовлетворять базовые, или начальные, физические потребности в еде, влаге, тепле, жилище, одежде, орудиях или инструментах труда и т. д.? И не о том же ли самом идет речь в знаменитой концепции пирамиды потребностей А. Маслоу, которая отстоит от социального марксистского учения на целое столетие?

Как уже отмечалось, даже крупные критики и непримиримые противники марксизма не могут не признавать корреспондентности и когерентности методологического принципа первичности, или фундаментальности, материальных потребностей, положенного в основание определенной социально-философской концепции. В частности, например, К. Поппер признает, что «Маркс научил нас тому, что развитие идей нельзя понять до конца... если не принимать во внимание условия их возникновения и экономическое положение их создателей» [Поппер, 2004, 284].

Согласно материалистическому объяснению истории, материальные потребности и интересы как каждого отдельного человека, так и любого человеческого сообщества,



будучи базисными, складываясь с материальными потребностями и интересами других людей и сообществ, образуют в итоге грандиозный *суммарный вектор*, который и представляет собой историю человечества с ее определенными, внутренними, автономными, объективными законами, которые господствуют над огромным множеством всех тех, кто фактически бессознательно вызвал их к бытию своей повседневной жизнью и деятельностью, в основе которой лежат в первую очередь наши материальные, или экономические, интересы и потребности.

«Общественные отношения людей, — говорил по этому поводу российский марксист Г. В. Плеханов, — не представляют собой плода их сознательной деятельности. Люди сознательно преследуют свои частные, личные цели. Каждый из них сознательно стремится, положим, к округлению своего состояния, а из совокупности их отдельных действий выходят известные общественные результаты, которых они, может быть, совсем не желали и, наверное, не предвидели» [Плеханов, 1956, 594]. Как не увидеть здесь гегелевскую *хитрость разума*, которой, однако, была придана в марксизме явно и ярко выраженная социально-материалистическая, экономическая интерпретация? И в данном аспекте тоже, по всей видимости, находит свое выражение знаменитое положение К. Маркса о том, что учение Гегеля в целом верно, за тем только исключением, что оно *стоит на голове*, и его надо *поставить на ноги*.

Марксову, если позволительно так выразиться, *материальную, или социально-экономическую, хитрость истории* вместо гегелевской хитрости разума возможно представить в виде следующей аналогии. В метрополитене крупного города утром на некоей станции, имеющей один выход в город, из поездов выходят люди и торопятся попасть наверх. При этом, разумеется, никакого общего и сознательного действия или движения они не производят: каждый преследует свою собственную цель — не опоздать, например, на работу или учебу, или встречу и т. д. И вот у эскалатора постепенно собирается плотный людской поток, который все более медленно движется к нему, а с какого-то момента он (поток) начинается почти с середины станции. Каждый человек своим действием, продиктованным, разумеется, его личной потребностью выйти в город (или — *материальным интересом*), принял участие в бессознательном, или неосознаваемом, создании этого потока, но, попав в него и находясь в нем, он полностью подчиняется его особенностям, свойствам, характеристикам, параметрам, или — *законам*, двигаясь теперь только в строгом соответствии с ними: он не может идти, например, быстрее или медленнее, направо или налево, или вообще назад, или стоять на месте, даже если захочет и попытается это сделать. Теперь им созданный вместе с другими людьми поток несет его помимо его воли. В данной аналогии стремление каждого выйти в город и его индивидуальное движение к эскалатору метрополитена есть материальные потребности и интересы каждого человека или группы людей, а плотный людской поток со своими законами движения, которым невольно подчиняется каждый, кто находится в нем, — это и есть история человеческого общества со своими объективными законами, которым невозможно противодействовать.

Другой аналогией будет движение полноводной широкой реки, на многие сотни километров простирающейся по континенту, неспешно и величественно несущей свои воды к морю или океану. Эта река начинается с тысяч маленьких ручейков, собирающихся в большие ручьи, которые, в свою очередь, собираются в множество притоков, а те — в малые и более крупные речушки, речки и реки, которые наконец впадают в эту большую реку и, получается, образуют ее, формируют, задают, создают и т. д. Маленькие ручейки — отдельные индивидуальные действия каждого представителя общества, продиктованные в первую очередь его материальными потребностями и интересами, а большая река, собранная из них, — огромный суммарный вектор истории человечества. Любой маленький ручеек, как маленький векторочек, *на фоне*, или по сравнению с большой рекой, является величиной, стремящейся к нулю; большая же река по сравнению с маленьким ручейком — почти бесконечность. Ручеек — почти *ничто*, т. к. его можно запросто направить в другое

русло, перегородить, осушить, засыпать и т. д., чего в принципе невозможно сделать с огромной рекой, *законы* существования которой таковы, что, попав в ее полноводное течение, не можешь полностью не подчиниться ему.

Ключевой идеей марксизма, начинавшегося именно с исторического материализма, является идея *познания законов истории и овладения ими*, с последующим превращением человека из ее пассивного орудия в активного участника и даже творца. Познание гегелевской хитрости разума возможно, но вот овладение ей, практическое ее использование и направление ее в соответствии с целями и задачами человека и общества, по всей видимости, как минимум проблематично. В то же время, если *перевернуть* гегелевское учение и *поставить его с головы на ноги*, то оказывается, что в познании объективных исторических законов нет ничего невозможного, ведь в основании их лежат материальные потребности и интересы людей, доступные и осознанию, и изучению, в силу чего именно научно-социальное исследование экономической сферы жизни общества — производства, потребления, распределения и обмена материальных благ — дает ключ к пониманию и объяснению движущих сил и механизмов исторических событий: познавая законы истории, человек не только освобождается от их слепого и неотвратимого действия, но даже может поставить их себе на службу, подчинить своей воле («Клячу истории загоним», В. В. Маяковский). Именно в возможности преобразования социальной действительности, в том, что «философы различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его», и состоит пафос, очарование, притягательная и вместе с тем соблазнительная сила марксистского учения, обуславливающая его нескончаемый социально-философский *резонанс*. Социализм был когда-то *утопией*, но теперь он может стать и уже стал *наукой*, — важная идея К. Маркса и Ф. Энгельса, одна из работ которого, как известно, называется «Развитие социализма от утопии к науке».

Другие, помимо материалистического, объяснения движущих сил истории — это теологическое, идеалистическое, географическое, биологическое, близкое к нему иррационалистическое, позитивистское, или многофакторное. Примечательно, что обычно при перечислении этих объяснений сначала называется теологическое, но — как исторически первое, архаичное и поэтому «наивное» и совершенно «неправдоподобное», давно «преодоленное» в процессе развития социально-философской мысли. Причем таковым его видят и интерпретируют не только сторонники и последователи марксистского материалистического объяснения, но и их критики и оппоненты [Гринин, 2016; Красиков, 2016]. Здесь сделаем существенное замечание относительно того, что, говоря далее о теологическом объяснении истории, будем понимать под ним совокупность идей христианского учения о мире и человеке, т. к. если *религия* (лат. *re-ligare*), в дословном переводе термина, — это *восстановление утраченной связи*, или (в художественном переводе) *возвращение блудного сына*, то тогда под религией в полном смысле этого слова следует понимать христианство, а под христианством — православие, как его аутентичную форму: первую, исходную, начальную, неискаженную и поэтому истинную.

Традиционно считается, что теологическое объяснение истории базируется на утверждении о том, что *все исторические события происходят по воле Бога*. Именно данное утверждение и считается как в марксизме, так в оппонировавших ему философских направлениях «устаревшим» и «неактуальным» в наш современный и «просвещенный» век. Причем начало такого рода воззрения на теологическое объяснение исторических событий уходит своими идейными корнями на несколько столетий назад, возможно — в начало Нового времени, когда в недрах *de jure* философского вольномыслия и скептицизма сформировалась *de facto* сциентистская и позитивистская светская секулярная традиция, проявившаяся сначала в пантеизме Возрождения, а затем и в атеизме Просвещения и наследующего ему рационализма XIX–XX вв.

Вспомним вторую часть эпилога романа Л. Н. Толстого «Война и мир», которая представляет собой основательные рассуждения мыслителя, несомненно далекого от материализма и атеизма, в проблемном поле философии истории. Критикуя

идеалистическое объяснение истории, которое позиционирует себя как противостоящее теологическому и, кажется, пришедшее на смену ему, Л. Н. Толстой отмечает, что оно, по сути, следует ему. Тем самым, получается, Л. Н. Толстой отказывает и тому, и другому объяснению в эвристической силе (см.: [Толстой, 1974, 303–305]).

Прежде чем говорить далее о теологическом объяснении истории, зададимся вопросом — действительно ли с точки зрения такого объяснения все исторические события происходят по воле Бога? Кажется — конечно же, а как же иначе? И еще вопрос: теологическое и провиденциальное объяснения истории — это равнозначные понятия или нет? На этот вопрос, по всей видимости, следует ответить положительно: вряд ли удастся найти какое-либо принципиальное отличие понятия «теологическое» от понятия «провиденциальное». Также обратим внимание на то, что важным элементом или даже квинтэссенцией материалистического объяснения истории является утверждение о нашей возможности познания и преобразования социальной действительности («всё в наших руках», «каждый — кузнец своего счастья», «человек — это звучит гордо» и т. д.). Таким образом, спутником исторического материализма и атеизма является антропоцентрический волюнтаризм, или антроповолюнтаризм. В то же время, как это представляется с материалистической и атеистической точки зрения, теологическое, или провиденциальное, объяснение истории предполагает, что, во-первых, исторические события не подлежат никакому познанию, т. к. зависят от бесконечной, неведомой нам и непостижимой Божественной воли, а во-вторых, следовательно, от нас ничего не зависит и мы можем только пассивно наблюдать и принимать все происходящее как должностное и неизбежное. Иначе говоря, если спутник материалистического объяснения — антроповолюнтаризм, то спутник теологического объяснения — противоположный антроповолюнтаризму провиденциализм, который, получается, представляет собой разновидность фатализма.

Именно здесь и содержится крупная, существенная, принципиальная теоретико-методологическая, логическая и мировоззренческая ошибка, на основе которой теологическое, или провиденциальное, объяснение истории воспринимается, трактуется и оценивается в корне неправильно, когда ему приписывается то, чего в нем нет, и за него утверждается то, чего оно никогда не утверждало. Такое положение дел, возможно, является результатом нарастающего секуляризма Нового и Новейшего времени, отсутствия религиозного образования и просвещения, в отличие от образования и просвещения научного и, как следствие, возрастания религиозной непросвещенности и безграмотности (см. подр.: [Гусев и др., 2022]). Хотя не исключено и иное объяснение, которое заключается в утверждении о преднамеренном искажении основных провиденциальных идей с целью их дискредитации и направления человека и человечества в противоположную от них сторону; в таком случае это будет одним из проявлений *духовной брани*, начинающейся в Священной истории и сопровождающей естественную историю на всем ее протяжении.

Итак, о какой же ошибке или существенном искажении провиденциальных представлений идет речь? Разве, как выше уже был сформулирован данный вопрос, согласно теологическому, или провиденциальному, объяснению мира, человека, общества и истории речь идет не о том, что всё в жизни природы, человека и общества происходит по воле Бога? Конечно же, речь идет об этом, но... не только. Кстати, если исходить из истинности того, что все исторические события происходят по воле Бога, тогда совершенно непостижимыми и необъяснимыми оказываются происходящие в истории человечества несправедливость, угнетение, насилие, кровопролитие, убийства, что является «принципиальным» и «существенным» аргументом противников религиозного мировоззрения в их критике, а вернее, *псевдокритике* своих оппонентов. Причина подобного положения дел заключается в том, что в обозначенном выше представлении теологического объяснения истории присутствует логическая ошибка, называемая *широким определением*. Иначе говоря, в нем умышленно или преднамеренно заложена неполнота, недосказанность или некое *замалчивание*. Высказывание, например, о том, что *квадрат — это прямоугольник*, является истинным,

но как определение оно несостоятельно, т.к. не раскрывает содержание определяемого понятия. Если не сказать о том, что квадрат — это прямоугольник *с равными сторонами*, то утверждение о нем как о прямоугольнике фактически *ничего не дает*. Если у прямоугольника стороны равные, то у него появляются такие свойства, или признаки, которые в принципе невозможны для прямоугольника, не имеющего равных сторон, например равенство диагоналей и их взаимная перпендикулярность.

Итак, теологическое объяснение истории базируется на положении о том, что *на всё воля Бога, но... при полном сохранении свободной воли человека*. Почему-то, как правило, утверждение о свободной воле человека неким непостижимым образом почти повсеместно (со стороны критиков провиденциализма) «выносятся за скобки». И именно при таком «вынесении» провиденциализм становится разновидностью фатализма, где как раз *от нас ничего не зависит*. Противоположный полюс фатализма — антроповолонтаризм, в котором *все в наших руках*. Оказывается, подлинное, неискаженное содержание провиденциализма, противостоящего одновременно и фатализму, и антроповолонтаризму, связано с утверждением о наличии, взаимодействии, сотрудничестве, соработничестве двух воль — воли Бога и воли человека, двух *личностей* — Родителя и Его ребенка, между которыми единственно возможен *диалог*, который и является *ре-лигией* — восстановлением, возвращением, возобновлением, возрождением утраченной связи человека и Бога, временного и вечного, изменяющегося и неизменного, имманентного и трансцендентного, несовершенного и совершенного, земного и небесного. В фатализме же, как правило, речь идет не о Личном Боге, а о некоем безличностном высшем начале, по отношению к которому человек — тоже не личность (и не ребенок), а своего рода *питомец*, не обладающий свободой воли, в силу чего между первым и вторым не может быть никакого диалога. В антроповолонтаризме, являющемся мировоззренческим спутником материализма и атеизма, тем более нет и не может быть какого-либо диалога, т.к. в метафизическом смысле напротив человека стоит не благодатное *Ты* (как в теизме и провиденциализме) и не неопределенное и непонятное *оно* (как в пантеизме и связанном с ним фатализме), а бескрайнее, холодное, безмолвное, вечное *ничто*, обесмысливающее и обнуляющее как жизнь каждого человека, так и историю человечества (см. подр.: [Павловский, 2015]).

Возможно утверждать, что знаменитая поговорка «На Бога надейся, а сам не плошай» является точным выражением провиденциальной идеи, где союз естественного языка «а» употребляется не в смысле противопоставления, а в роли логического союза «и», или конъюнкции, предполагающей фундаментальное свойство сотворенного Богом человека, которое заключается в том, что бесконечная и всеблагая воля Небесного Родителя не исключает, а предполагает свободную волю Его ребенка. Именно поэтому человек *может* как следовать воле Бога, так и не следовать, соблюдать дарованные ему Господом для его же блага заповеди или не соблюдать их, грешить или стараться не грешить, раскаиваться в содеянном или преумножать свои безобразия, пытаться жить по совести или оправдывать свою бессовестность, стремиться к смирению и кротости или тщеславиться и гордиться, бороться со своими пороками или покатать им. Также именно в силу наличия свободной человеческой воли Бог никого не ведет насильно в Царствие Небесное, не спасает человека без его на то желания, не принуждает к истинной вере и правильной жизни. Можно сказать, что Бог терпеливо ждет от человека его добровольного согласия и собственного усилия по исцелению, исправлению, преобразению его искаженной и поврежденной грехом природы.

Также наличие свободной человеческой воли является вполне когерентным ответом на безответный, кажется, вопрос о том, *почему Бог не искореняет земное зло или почему допускает его?* Разве не может Бог сделать так, чтобы человек не мог совершать зло? Конечно же, может, но как только такое окажется сделанным, т.е. как только человек станет таким, что он *не будет знать*, как совершить зло, и *не сможет* его совершить, тогда исчезнет свобода человеческой воли, а это будет означать, что человек перестанет быть человеком. Бог потому и не искореняет земное зло, что ждет от человека такого его состояния, устройства и расположения, когда он будет знать, как совершить зло

и будет в состоянии его совершить, и при этом свободно и добровольно... не совершит, не сделает, не поступит так, — не потому что не сможет, а потому что не захочет, потому что ему это станет не нужно, потому что зло будет ему глубоко ненавистно и отвратительно. Бог не создавал зла, сотворенный Им мир и человек были совершенны, а зло появилось в результате свободного человеческого выбора, приведшего в катастрофе грехопадения, следствием которой явилось глубокое повреждение и человека, и мира вместе с ним. Человек и весь мир перестали быть совершенными и стали такими, какими мы сейчас их знаем и наблюдаем; и именно в таком своем нынешнем виде они являются объектами изучения науки. Заглянуть же в докатастрофическое состояние мира и человека с помощью научного метода совершенно невозможно, т.к. *доступ* к этому некогда утерянному состоянию и возможность возвращения в него открывается только религиозной верой и жизнью. Такого рода идея лежит в русле концепции *альтеризма* (лат. *alter* — другой), основные положения которой аннулируют все утверждения об имеющихся будто бы противоречиях между научной и религиозной картинами мира (см. подр.: [Гусев, Потатуров, 2022]).

Провиденциализм, принимаемая во внимание наличие свободы человеческой воли, отличается от фатализма и определенным представлением о том, что такое Провидение, или Промысл Божий. При «вынесении за скобки» свободной воли человека получается, что последний является пассивным объектом неведомого ему действия Провидения, что характерно как раз для пантеистического фатализма и несовместимо с теистическими представлениями, где Бог — это Родитель, а человек — Его ребенок, или человек — страждущий пациент, а Бог — мудрый и добрый Врач, исцеляющий его от терзающего его недуга. Как действия врача по излечению больного исходят из его состояния и определяются им, так, получается, и Божественный Промысл о человеке, как ни странно это прозвучит, отмечает профессор богословия А. И. Осипов [Осипов: *Промысл Божий*], определяется текущим, или настоящим, духовным его (человека) состоянием и направляется к наилучшему устройению, которое может быть сделано с этим человеком в данное время и с учетом всех обстоятельств и факторов наличного его бытия, каким бы запущенным и упущенным и, кажется, безнадежным оно ни было. В контексте данной аналогии представим, что некий человек сильно повредил или покалечил сам себя определенным образом жизни и пришел к врачу, который, конечно же, в данной ситуации вправе не лечить его — по принципу «сумел сломать, сумей и починить», — но тем не менее, вместо того чтобы прогнать его, берется за его лечение. Далее представим, что этот вылеченный пациент, «на радости» вновь взялся за прежнее и еще больше, чем раньше, повредил и покалечил себя — и вновь пришел к врачу, который теперь более, чем раньше, имеет моральное право прогнать его, но, вместо этого, вновь терпеливо и заботливо лечит его, причем теперь — исходя из более запущенного, сложного и тяжелого его состояния. Бог является бесконечно милосердным и терпеливым Врачом, Который лечит человека в любом его стоянии и несмотря на все его безобразия, если тот по свободной воле приходит к Нему и просит о помощи. Само же лечение и есть Промысл Божий о нем, премудро и благодатно действующий с учетом степени духовного помрачения и самоповреждения человека. Свобода же человеческой воли в провиденциализме заключается также еще и в том, что человек сам добровольно приходит к Врачу, желая своего исцеления, и помогает Ему лечить себя, добросовестно выполняя все Его рекомендации и предписания.

Возвращаясь к материалистическому объяснению истории, которое находится в смысловых координатах атеизма, эволюционизма, сциентизма, детерминизма, редуccionизма, антропоцентрического волюнтаризма, отметим, что оно традиционно считается явно противостоящим теологическому объяснению, тесно связанному с противоположным мировоззренческим лагерем, представленным теизмом, креационизмом, антисциентизмом (понимаемом не как отрицание науки, а как сомнение в ее безграничных возможностях), индетерминизмом, антиредуccionизмом, провиденциализмом (см. об этом: [Шлыков, 2015; Безлепкин, 2017]).

В материалистическом объяснении истории, как уже говорилось, в основе событий лежат материальные потребности и интересы людей, которые являются исходными, основными, фундаментальными, базисными в социальных и исторических процессах; поэтому считается, что познавая их или изучая связанную с ними экономическую сферу жизни общества, можно постичь реально существующие механизмы и законы общественного развития.

Как некогда Демокрит стал утверждать, что многообразие природных объектов, свойств и явлений сводится к первоэлементам бытия — атомам, движущимся и взаимодействующим в пустоте, так и основоположники исторического материализма открыли своего рода «социальные атомы» в виде материальных, или экономических, потребностей как каждого человека, так и различных человеческих сообществ, многообразные и сложные взаимодействия и комбинации которых (потребностей и интересов) приводят к историческому движению человечества. И как необычность и революционность для своего времени открытия Демокрита заключалась в том, что за видимыми нами вещами и их качествами стоят невидимые атомы и их движения, так и социально-философское и историческое открытие марксизма говорило о том, что за видимой бесконечно пестрой картиной истории человечества скрываются невидимые пружины — материальные интересы ее участников.

С «легкой руки» Демокрита атомы считались первоэлементами физического мира на протяжении почти двух с половиной тысячелетий. Тем не менее не так давно, на рубеже XIX–XX вв., стали говорить о делимости и структурности атомов — за тем уровнем организации материальной реальности, который долгое время казался начальным, исходным, фундаментальным, был обнаружен еще один уровень, к которому и перешел «статус» базисности, или первоначальности, — уровень элементарных частиц. Возможно ли то же самое и по отношению к «социальным атомам» исторического материализма — материальным человеческим потребностям и интересам?

Зададимся вопросом: откуда они берутся, каковы их источники и причины? На первый взгляд ответ кажется вполне очевидным: они являются производным от физической, или телесной, организации человека, который, будучи живым организмом, представителем одного из биологических видов, прежде всего, по главному закону природы, нуждается в питании, влаге, жилище, одежде и т. д. А поскольку это имеет не социальное, или внесоциальное, биологическое происхождение, то для социального уровня организации человека и его жизни материальные потребности и интересы вполне можно и даже нужно рассматривать в качестве «атомарных», или «элементарных». По поводу вышесказанного не возникало бы вопросов и возражений, если бы не одно существенное обстоятельство, которое ставит под сомнение фундаментальность человеческих материальных потребностей. Это обстоятельство заключается в том, что материальные потребности и интересы одного человека и количественно, и качественно сильно отличаются от потребностей и интересов другого человека, или, иначе говоря, никто не подвергнет сомнению тот факт, что одному человеку *для полного счастья* (разумеется — материального) нужно, без преувеличения, в десятки, если не в сотни раз больше или меньше, чем другому, в то время как телесная, или физическая, материальная организация одного мало чем отличается от той же организации другого, т. к. они принадлежат к одному и тому же биологическому виду. Один воробей, например, не сможет съесть в десятки раз больше корма, чем другой, а лошадь, конечно же, сможет съесть намного больше воробья, т. к., будучи представителем другого биологического вида, превосходит его по телесному объему в десятки и сотни раз. Так же, например, одна мышь никогда не соорудит себе норку в десятки раз большего размера, чем другая, а лиса, наоборот, соорудит, во много раз превосходя мышь по своим «материальным потребностям и запросам».

Итак, исходя из самой природной, или физической, внутренней «логики» устройства человеческих материальных потребностей, они не могут значительно различаться у разных людей, т. к. все мы имеем приблизительно одну и ту же материальную организацию; а между тем разница в уровне этих потребностей у разных представителей

рода Homo Sapiens является колоссальной. В чем заключается причина подобного положения дел?

В поисках ответа на этот вопрос возможно предположить следующее. Человек, в отличие от других объектов живой природы, является существом *двухсоставным* — природным и сверхприродным, физическим и метафизическим, телесным и духовным. И если телесная организация одного человека почти ничем не отличается от таковой организации другого человека, то духовное устройство одного как раз может значительно отличаться от устройства другого. В таком случае не в нем ли (духовном состоянии и расположении) следует искать причины различий материальных потребностей и интересов разных людей? И не будет ли в этом случае духовное состояние человека тем самым фундаментальным, или «субатомным», антропологическим уровнем для его материальных потребностей и интересов, как — в качестве аналогии — уровень элементарных частиц некогда оказался более глубинным по отношению к атомарной структуре вещества? Данное предположение усиливается еще и тем обстоятельством, что «материальные потребности» всеми живыми организмами, кроме человека, не осознаются, они действуют механически, или автоматически, полностью подчиняясь природной стихии инстинктов. С человеком все совершенно иначе: наши материальные потребности, желания и интересы полностью нами осознаются и даже рефлектируются, а их осознание ведет, опять же, к свободному выбору одной из двух возможностей — стремлению как можно полнее их удовлетворить и реализовать или же попытке их пересмотреть, изменить, исправить, вплоть до предельной их минимизации.

Итак, нисколько не отрицая роль и значение материальных потребностей и интересов человека как двигателя его «производственно-практической», или социально-экономической, деятельности, возможно утверждать, что сами эти потребности являются производными от его общего духовного состояния, расположения и устройства, которое и является базисным, или определяющим в бытии человека, а следовательно — также и в жизни общества и истории человечества. В данном случае, получается, каким бы странным ни показалось на первый взгляд это утверждение, что материалистическое объяснение истории, или исторический материализм, не противостоит провиденциальному пониманию и объяснению и не исключает его, а наоборот, предполагает и указывает на него; или является его частным случаем, в то время как последнее может быть представлено в качестве расширенного и углубленного варианта первого. Здесь, вновь прибегая к аналогии в целях иллюстрации, можно обратиться к знаменитому принципу соответствия Нильса Бора, по которому кажущиеся противоречащими друг другу научные теории могут не только не исключать друг друга, но взаимодействовать таким образом, что одна из них содержит в себе другую со статусом частного случая или устанавливает для нее ограниченную область применения. Например, теория относительности А. Эйнштейна в предельном своем выражении превращается в законы классической механики И. Ньютона, а геометрия Н. Лобачевского — в геометрию Евклида, равно как и наоборот — евклидова геометрия при огромном расширении исследовательских масштабов становится гиперболической геометрией, а классическая механика переходит в теорию относительности.

В историческом материализме ключ к пониманию и объяснению исторических событий «спрятан» в области поиска материальных потребностей и экономических интересов (*cui prodest*) человека и различных человеческих объединений. Однако, если эти потребности и интересы сами являются проявлением, выражением, «оформлением», реализацией, материализацией духовного состояния человека, то тогда история человечества — итоговый, суммарный, всеобщий, «векторный» результат духовных состояний каждого его представителя; и ключ к пониманию бывших и ныне происходящих событий надо искать именно в этом состоянии и расположении каждого из нас. И в данном случае всем известное социально-материалистическое *cui prodest* (*ищи, кому выгодно*) будет заменено на не менее знаменитый античный императив *познай самого себя* (греч. *gnothi seauton*, лат. *nosce te ipsum*), который традиционно

связывается с областью психологической проблематики, но, как видим, с не меньшими основаниями может претендовать на социальный и исторический статус.

Вспомним иллюстрацию основной идеи исторического материализма с помощью аналогии большой широкой реки и тысяч маленьких формирующих ее ручейков, речушек и рек. Эта аналогия вполне может служить образным выражением и основного провиденциального утверждения: маленькие ручейки и речки, образующие широкую реку, — это духовное состояние каждого человека, которое, складываясь с духовными состояниями других людей, порождает, создает, обуславливает общий вектор духовного состояния общества и человечества и соответствующие этому состоянию события. Поэтому, когда нас ужасает происходящее в обществе и в истории человечества, то прежде всего следует ужаснуться своему духовному устройению и расположению, которое и является глубинной причиной всего совершающегося, ведь если воды большой реки являются грязными, то это обусловлено грязью каждого ручейка, формирующего ее, а не наоборот. Следовательно, и очищение каждого ручейка — личное изменение и преобразование человека — является началом, основанием и залогом очищения всей полноводной реки — преобразования общества и истории человечества (см. об этом: [Ларюшкин, 2018]).

Если в историческом материализме надо познать закономерности социально-экономического развития, а вместе с ними и законы истории, чтобы «изменить мир», то в провиденциальном понимании человеку следует не только *познать самого себя*, т.е. понять свое подлинное духовное состояние — поврежденное, помраченное, несчастное, дурное и негодное, — но и постараться изменить его, для блага собственного и общественного. С историко-материалистической точки зрения такого рода экзистенциальная практика не признается в качестве средства социального устройства, т.к. *бытие определяет сознание*, и поэтому «*не мы такие, а жизнь такая*», в силу чего философское внимание сосредоточено не на личном изменении, а на революционном преобразовании мира. Согласно же провиденциальному взгляду путь *революционного героизма* или социального реформаторства является тупиковым, чему свидетельством вся история человечества: за несколько тысячелетий бесчисленного количества разнообразных попыток достижения (и в теории, и на практике) общественного процветания ни один проект или движение не увенчались успехом (см. подр.: [Рахова, 2016]). Однако, если каждый человек и *не знает*, как обустроить общественную жизнь, и *не может* сделать этого, то он вполне *может* постараться обустроить, переустроить, изменить, преобразить свое духовное расположение и состояние, что и будет маленьким личным усилием, приводящим в конечном результате к глобальным и позитивным социальным изменениям. Как отмечает профессор А. И. Осипов, в русской народной сказке про репку [Осипов: *Смысл сказки про репку*], которую правильнее назвать философской притчей или экзистенциальной мудростью, крупное событие в виде вытащенной репки произошло после того, как к трудящимся по ее вытягиванию присоединилась мышка — ее малое усилие стало конечной причиной большого результата. В контексте такого рассуждения становится не просто понятным, но и принципиально осуществимым знаменитый императив св. Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Такую же идею предлагает и прп. Максим Исповедник, говоря, что человек может превратить в рай всю землю, если будет носить рай в себе самом (см. также: [Биленко, 2007; Ким, 2016]).

Если материальные потребности, о которых как о первичных в жизни человека и общества говорит материалистическое объяснение истории, имеют своим источником нашу телесную организацию, то тогда, конечно же, путь экзистенциального преображения как основы социальных изменений оказывается закрытым, ведь у нас нет возможности существенно изменить свою физическую составляющую: человек не может не испытывать чувство голода или жажды, не может не дрожать от холода, не изнывать от жары, не падать от усталости, не спать, не болеть, не стареть и т.п. Однако если сами материальные потребности, о чем говорит провиденциальное понимание человеческого бытия, являются производными от духовного



состояния человека, тогда открывается удивительная возможность личного изменения как источника и начала преобразования социальной жизни и исторического движения общества. В силу наличия свободной человеческой воли каждый *может* попробовать увидеть, осознать, понятия своего настоящего духовное расположение и не порадоваться ему, а содрогнуться от него, постараться не сохранить и преумножить его, а преодолеть и искоренить — с помощью Божией, идя путем религиозной веры и жизни: не гордиться, не тщеславиться, не превозноситься, не раздражаться, не гневаться, не злиться и не желать кому-либо зла, не завидовать, не осуждать, не ревновать, не обижаться, уметь прощать, стремиться к кротости и смирению, послушанию и терпению, великодушию и милосердию, целомудрию, просветлению, правде и сердечной чистоте. Это пробуждение человека от метафизического сна, его рождение заново, воскресение, преображение, самопреодоление, этот путь *религиозного подвижничества* (а не революционного героизма) хотя и является узким, тернистым, трудным, сложным, но все же — принципиально возможным.

## Источники и литература

1. Безлепкин (2017) — *Безлепкин Н. И.* От историософии к философии истории: эволюция взглядов на историю в отечественной философской мысли // Управленческое консультирование. 2017. № 8 (104). С. 119–132.
2. Биленко (2007) — *Биленко Т. И.* Героизм и подвижничество: проблема выбора // Булгаковские чтения. 2007. № 1. С. 184–189.
3. Гобозов (2008) — *Гобозов И. А.* Материалистическое понимание истории и современность // Философия и общество. 2008. № 2 (50). С. 5–22.
4. Гринин (2016) — *Гринин Л. Е.* Исторический материализм: есть ли будущее у концепции? // Восточно-Европейский научный вестник. 2016. № 4 (8). С. 33–57.
5. Гусев, Потатуров (2022) — *Гусев Д. А., Потатуров В. А.* Три уровня восприятия социально-политического конфликта, или Еще об одном повреждении человеческой природы // Философская мысль. 2022. № 8. С. 29–56.
6. Гусев и др. (2022) — *Гусев Д. А., Минайченкова Е. И., Пустовойтов Ю. Л.* Гармония научного и религиозного просвещения как условие устойчивости современного российского общества (историко-философский и общетеоретический аспекты) // Образовательные ресурсы и технологии. 2022. № 4 (41). С. 72–79.
7. Ким (2016) — *Ким В. В.* «Героизм и подвижничество» С. Н. Булгакова: опыт современного прочтения // Булгаковские чтения. 2016. № 10. С. 30–35.
8. Красиков (2016) — *Красиков В. И.* Философия истории: интеллектуальная динамика // Философия и общество. 2016. № 4 (81). С. 63–77.
9. Кржевов (2000) — *Кржевов В. С.* Материалистическое понимание истории и его современное значение // Философия и общество. 2000. № 1 (18). С. 113–131.
10. Ларюшкин (2018) — *Ларюшкин С.* Взгляд Православной Церкви и интеллигенции на историю цивилизации в свете провиденциализма // Русское православие и интеллигенция. Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина. 2018. С. 33–40.
11. Мареев (2011) — *Мареев С. Н.* Методология исторического исследования: социальная философия и материалистическое понимание истории // Логос. 2011. № 2 (81). С. 98–112.
12. Осипов: *Промысл Божий — Осипов А. И.* Промысл Божий и свобода воли человека. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ieRBdny3gUw> (дата обращения: 25.09.2024).
13. Осипов: *Смысл сказки про репку — Осипов А. И.* Смысл сказки про репку. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=-ZoJ\\_SbW1lc](https://www.youtube.com/watch?v=-ZoJ_SbW1lc) (дата обращения: 25.09.2024).
14. Павловский (2015) — *Павловский В. П.* Вопросы диалога религиозного и нерелигиозного мировоззрений // Фундаментальные и прикладные исследования кооперативного сектора экономики. 2015. № 1. С. 205–209.

15. Плеханов (1956) — *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // *Избранные философские произведения в пяти томах.* М., 1956. Т. 1. С. 594.
16. Поппер (2004) — *Поппер К.Р.* Предположения и опровержения. Рост научного знания / Пер. А. Л. Никифорова. М., 2004.
17. Рахова (2016) — *Рахова Е. Э.* Гуманистический героизм и православное подвижничество // *Инновационная наука.* 2016. № 4–4. С. 73–76.
18. Толстой (1974) — *Толстой Л. Н.* Война и мир. Том четвертый. Эпилог. Часть вторая // *Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 12 т.* М., 1974. Т. 7. С. 303–359.
19. Шлыков (2015) — *Шлыков В. М.* Провиденциализм как принцип понимания истории // *Вестник Российского нового университета. Сер.: Человек и общество.* 2015. № 6. С. 5–10.

*А. Ю. Митрофанов*

## Кавказская одиссея Льва III (717–741) и ее значение для политической биографии императора

УДК 94(495)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_203  
EDN JTOAGE



*Аннотация:* В статье исследуется история путешествия императорского спафария Льва Исавра, будущего императора Льва III, на Кавказ, которая сохранилась в составе «Хронографии» Феодана. Автор опирается на гипотезу Д. Е. Афиногенова, исходя из которой история одиссеи Льва Исавра представляет собой фрагмент военных мемуаров будущего императора или кого-то из офицеров его штаба. Автор исследует военно-политический контекст путешествия и приходит к выводу о его военно-дипломатическом значении для организации борьбы империи против Арабского халифата. В статье делаются важные выводы о развитии византийского военно-морского флота в период VIII–X вв.

*Ключевые слова:* Лев Исавр, Юстиниан Ринотмет, аланы, Арабский халифат, абазги, болгары, греческий огонь, лыжи, флот.

*Об авторе:* **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

*Для цитирования:* Митрофанов А. Ю. Кавказская одиссея Льва III (717–741) и ее значение для политической биографии императора // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 203–220.

Статья поступила в редакцию 20.02.2024; одобрена после рецензирования 16.03.2024; принята к публикации 10.04.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Andrey Yu. Mitrofanov*

**The Caucasian Odyssey of Leo III (717–741) and Its Significance  
for the Political Biography of the Emperor**

UDK 94(495)

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_203

EDN JTOAGE



*Abstract:* The article studies the history of the journey of the imperial spatharius Leo Isaurus, the future Emperor Leo III, to the Caucasus. The story survived as part of the “Chronography” of Theophanes. D. E. Afinogenov’s hypothesis is used as the basis for the story of the Leo Isaurus’ odyssey that is to be treated as a fragment of the military memoirs of the future emperor or some officer of his staff. The military-political context of the trip is analyzed and the conclusion is made that the trip was of military-diplomatic significance for the organization of the Empire’s struggle against the Arab Caliphate. Important conclusions are made regarding the development of the Byzantine navy in the 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries.

*Keywords:* Leo Isaurus, Justinian Rinotmet, Alans, Arab Caliphate, Abazgs, Bulgars, Greek fire, skiing, fleet.

*About the author:* **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts of the Louvain Catholic University; Professor of the St. Petersburg Theological Academy; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

*For citation:* Mitrofanov A. Yu. The Caucasian Odyssey of Leo III (717–741) and Its Significance for the Political Biography of the Emperor. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 203–220.

The article was submitted 20.02.2024; approved after reviewing 16.03.2024; accepted for publication 10.04.2024.

Верховный Правитель России адмирал Александр Васильевич Колчак (1874–1920) в краткой заметке, написанной в период Первой мировой войны (1914–1918) и посвященной целям участников этого глобального конфликта, подчеркивал ключевое стратегическое значение Малоазийского полуострова. «Одной из секретных и формально необъявленных целей последней Европейской войны с точки зрения главного и общего противника союзников — Германии, — писал адмирал, — является обладание Малой Азией — стратегическим ключом Старого Света. Обладание Малой Азией определяет огромное влияние на соприкасающиеся с ней водные бассейны и территориальные пространства трех материков. С морской точки зрения Малая Азия господствует над водными районами восточной части Средиземного моря с путями к Суэцкому каналу, Черного моря с проливами и выходами к Персидскому заливу и Малой Азии, определяет господствующее влияние на весь Юг России, Кавказ, Персию, Аравию...» [Koltchak, 2019, 18].

Вопреки расхожему представлению о том, что Средневековье не знало стратегии и геополитики, будто бы изобретенных в XVIII–XIX вв. военными и политическими деятелями Нового времени, история арабо-византийского военного противостояния VII–VIII вв. в полной мере подтверждает справедливость слов, высказанных адмиралом Колчаком в начале XX столетия. Конница Арабского халифата начиная со 2-й четв. VII в. регулярно опустошала византийскую Армению, являвшуюся ключом к провинциям Малой Азии [Kaegi, 1992, 180–204; Шагинян, 2011, 131–141], в то время как арабский флот, созданный в свое время при активном участии персидских флотоводцев [Дмитриев, 2017, 34–44], дважды непосредственно угрожал Константинополю: в 674–678 и 715–718 гг. [Pryor, Jeffreys, 2006, 26–27, 31–32; Банников, Морозов, 2014, 396–399]. В начале осады 715–718 гг. арабская полевая армия под командованием Масламы ибн Абдул-Малика (685–738) захватила Никею, а арабский флот вошел в акваторию Мраморного моря и высадил десант на фракийском берегу для блокады Константинополя с суши. Эти драматические события были отражены не только в византийских, но и в арабских источниках [Beihammer, 2003, 373–383, 385–390].

Непосредственной целью Омейядов был захват Константинополя и покорение ослабевшей Византийской империи, наиболее развитая в культурном и экономическом отношении часть которой располагалась на территории Малой Азии. Это позволяло халифам в перспективе исламизировать густонаселенные области восточных фем Византийской империи, начать экспансию на территории Балканского полуострова (за 600 лет до османов), используя экономические ресурсы малоазийских городов, прорваться на кораблях через Босфор в Северное Причерноморье и изгнать из портовых городов Крыма и Приазовья тудунов Хазарского каганата, оставшегося на протяжении нескольких столетий главным военно-политическим противником сначала Омейядского, а затем Аббасидского халифата на Северном Кавказе. Но амбициозные планы арабских халифов были сорваны благодаря стратегическому таланту стратига фемы Анатолик Конона, будущего императора Флавиана Льва III (717–718) [Lilie, Ludwig, Zielke, Pratsch, 2013]. Искусно затягивая переговоры с победоносными арабскими военачальниками, Лев сверг Феодосия III (715–717), захватил престол, разгромил арабский флот в нескольких морских сражениях в Мраморном море; при этом Лев также заключил договор с болгарским ханом Тервелом (700–721) и с его помощью разбил арабский экспедиционный корпус (численность которого достигала 180 000 воинов), осаждавший византийскую столицу, во Фракии. Морские победы Льва III в значительной степени были обеспечены как наличием на вооружении византийского флота «греческого огня» — возгорающейся смеси, с помощью которой ромей поджигали корабли противника, так и экипажами коптских моряков-христиан, мобилизованных арабскими халифами и переходивших со своими кораблями на византийскую сторону [Pryor, Jeffreys, 2006, 31–32; Банников, Морозов, 2014, 398–399]. Однако решающую роль в достижении этих побед, конечно же, играла личность самого императора. В данной публикации мы рассмотрим один из наиболее ранних известных эпизодов политической биографии Льва Исавра, который описывает Кавказскую

одиссею будущего императора и предваряет историю его яркого и противоречивого царствования.

Георгий Синкелл († после 810 г.), секретарь Константинопольского патриарха Тарасия (784–806) и выдающийся интеллектуал времен императрицы Ирины (780–802), на протяжении многих лет собирал исторические книги и документы по истории правящей императорской (исаврийской) династии, формировал «досье», которое впоследствии легло в основу наиболее оригинальных разделов знаменитой «Хронографии» Феофана. Несмотря на то что традиция приписала авторство этой «Хронографии» Феофану Исповеднику (758/760–817/818), в действительности, как показал Пауль Шпек, это историческое сочинение представляет собой компиляцию, подготовленную Синкеллом и переписанную в сер. IX в. монахом Феофаном – родственником императрицы Зои Карбонопсины [Speck, 1994, 431–483]. Исследование политической биографии императора Льва III (717–741), основателя исаврийской династии и основоположника византийского иконоборчества [Lilie, Ludwig, Zielke, Pratsch, 2013], осложняется фрагментарным состоянием и тенденциозным характером источников VIII в., использованных и пересказанных Синкеллом/Феофаном. Реконструкция этих источников представляет собой, в сущности, самостоятельную исследовательскую задачу, которую современные специалисты решают совершенно различным образом. Например, Джон Ховард-Джонтсон полагает, что события царствования Юстиниана II Ринотмета (685–695 и 705–711), его ближайших преемников и ранние эпизоды из жизни Льва Исавра до его восшествия на престол могли быть изложены Синкеллом/Феофаном по материалам утраченной «Хронографии» некоего Траяна Патрикия, упомянутого автором Суды (византийской энциклопедии X в.) [Howard-Johnston, 2010, 307]. Пауль Шпек аргументированно возражал сторонникам подобной точки зрения и утверждал, что в основу «Хронографии», приписываемой Феофану, было положено вышеупомянутое «досье» Георгия Синкелла, в составе которого находились греческие и сирийские книги, привезенные Синкеллом из Палестины [Speck, 2003, 514].

Д. Е. Афиногенов высказал достаточно убедительное предположение о том, что труд Траяна Патрикия в действительности представлял собой краткую хронику, в которой среди прочего описывались события времен римских императоров IV в.: в частности, Юлиана Отступника (361–363), Иовиана (363–364) и Валента (364–378) [Афиногенов, 2011, 15–21; Афиногенов, 2012, 34–41; Афиногенов, 2014, 13–21]. В то же время история правления Юстиниана II, его ближайших преемников и Льва III изложена в «Хронографии» Синкелла/Феофана по двум источникам VIII в.: по \* Vita Leonis (\* S718) – военным мемуарам самого Льва Исавра или же кого-то из офицеров его окружения, доведенным до 717 г., а также по \* Historia Leonis et Constantini – тенденциозному полемическому сочинению, написанному в правление императрицы Ирины неким иконопочитателем, резко враждебным по отношению к героям своего повествования и одновременно отстаивающим права императора Константина VI (780–797) на престол в его борьбе с матерью [Afinogenov, 2002, 1–17; Афиногенов, 2007, 11–14; Афиногенов, 2018, 60–67]. Что же касается «Краткой истории» патр. Никифора (806–815), имеющей чрезвычайно важное значение для изучения эпохи императора Ираклия (610–641) и его ближайших преемников, то, к сожалению, сведения патр. Никифора о царствовании Льва III по сравнению с информацией Синкелла/Феофана в целом носят вторичный характер.

Среди различных эпизодов ранней биографии Льва Исавра особое место принадлежит т. н. «Кавказскому экскурсу» Феофана (= Синкелла), в котором описывается экспедиция Льва на Кавказ к аланам, произошедшая в период второго правления Юстиниана II (между 705 и 711 гг.) (Theoph. 391.15–395.2). И. С. Чичуров в своих комментариях к «Хронографии» Феофана утверждал, что источник повествования о Кавказской одиссее Льва не выявлен и параллели к этому повествованию в сирийских, арабских или иных негреческих текстах не установлены [Чичуров, 1980, 135]. Пауль Шпек рассматривал весь «Кавказский экскурс» наряду с более поздним «Аморейским экскурсом» в качестве фрагмента художественного «романа» о Лье [Speck, 2002,

115–180]; впрочем, этот исследователь аналогичным образом характеризовал историю обручения дочери императора Ираклия, августы Епифании (Евдокии), с тюркским ханом (каганом) в 627 г., изложенную патр. Никифором, и высказывал предположение о существовании некоего византийского «романа» об Ираклии. Гипотеза Пауля Шпека стала поводом для полемики и вполне убедительной критики со стороны французского византиниста Константина Цукермана [Zuckerman, 1995, 113–126; Speck, 1997, 457–465; Zuckerman, 1997, 473–478]. Д. Е. Афиногенов признавал историческую достоверность «Кавказского экскурса» и делал на этом основании выводы как о возможности последующего участия Льва в Крымской морской экспедиции 711 г., так и об участии Льва в перевороте, возведшем на престол монофелита Филиппика (Вардана). В данной работе мы хотели бы подробнее остановиться на «Кавказском экскурсе», ибо исследование этого эпизода политической биографии Льва Исавра, с нашей точки зрения, является важным условием как для понимания предпосылок переворота 711 г., так и для воссоздания военно-политической обстановки, сложившейся в византийско-арабском и византийско-хазарском пограничье в нач. VIII в.

Как свидетельствует Синкелл/Феофан, пересказывая несохранившийся (возможно, еще записанный на папирусе) источник VIII в., Конон, будущий император Лев III, происходил из Исаврии, т.е., возможно, был то ли исаврийцем, то ли сирийцем, уроженцем Германикеи – города у подножия восточного Тавра. В период первого правления Юстиниана II (685–695) семья Льва была переселена во Фракию, в город Месемврию (Несебыр). (Τούτω τῷ ἔτει Λέων ἐβασίλευσεν ἐκ τῆς Γερμανικέων καταχόμενος, τῇ ἀληθείᾳ δὲ ἐκ τῆς Ἰσαυρίας. ὑπὸ δὲ Ἰουστινιανοῦ τοῦ βασιλέως σὺν τοῖς γονεῦσι μετοικίζεται ἐν Μεσημβρίᾳ τῆς Θράκης ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ βασιλείᾳ. (Theoph. 391.5–8)). Звезда Льва возшла в 705 г., когда через территорию Фракии проходили войска Юстиниана II, шедшего вместе с болгарским ханом Тервелом (ок. 700–721) форсированным маршем на Константинополь (Niceph. 42.37–44; Leo. Diac. VI. 9) [Head, 1972, 128–129]. По-видимому, в окрестностях Месемврии в 705 г. молодой Лев и повстречал Юстиниана II. Лев подарил императору 500 овец, за что после победы Юстиниана II над неудачливым флотоводцем и узурпатором Тиберием III Аписмаром (698–705) был приближен ко двору, получил чин спафария и стал «другом» императора (ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ βασιλείᾳ ἐρχομένου αὐτοῦ μετὰ τῶν Βουλγάρων, ὑλήνησεν αὐτῷ μετὰ δῶρων προβάτων φ'. θεραπευθεὶς δὲ ὁ Ἰουστινιανὸς σλαθάριον αὐτὸν εὐθέως πελοίηκεν καὶ ἔσχεν αὐτὸν ὡς γνήσιον φίλον... (Theoph. 391.8–11)). Пауль Шпек признавал рассказ о дарении овец Юстиниану II Львом позднейшей интерполяцией, которая была сделана под влиянием поэтических сочинений Георгия Писиды и придворной пропаганды времен императора Ираклия (610–641). Подобно тому как Ираклий провозгласил себя после 628 г. «новым Давидом», победителем «Голиафа» – персидского шаха Хосрова II Парвиза (591–628), что, в частности, нашло свое выражение в памятниках прикладного искусства – серебряных блюдах из Караваса, – точно таким же образом неизвестные придворные льстецы, прославлявшие Льва, объявили «новым Давидом» своего покровителя, спасителя Константинополя от арабского нашествия в 715–718 гг., и придали его встрече с Юстинианом II черты библейского рассказа о встрече Давида с Саулом (1 Цар 16:17–21), что и повлияло на появление истории дарения овец. В 1-й книге Царств Давид дарит Саулу осли с хлебом, мех с вином и одного козленка (1 Цар 16:20), а затем становится «оруженосцем» царя (1 Цар 16:21); в изложении Синкелла/Феофана Лев дарит Юстиниану II 500 овец и становится «спафарием» императора.

И. С. Чичуров доверяет рассказу Синкелла/Феофана и утверждает, что Лев был ответствен за снабжение болгарской дружины Тервела, т.е. исполнял при Юстиниане II функции генерала-квартирмейстера [Чичуров, 1980, 136]. С нашей точки зрения, данное предположение не противоречит гипотезе Пауля Шпека о библейских истоках рассказа о встрече Льва и Юстиниана II, ибо этот рассказ, вероятно, родился на основе реальных воспоминаний самого Льва и позднее приобрел характер литературной новеллы под влиянием библейской истории о Давиде и Сауле.

Поход Юстиниана II на Константинополь вместе с болгарской дружиной в 705 г. упоминается патр. Никифором и кратко описывается в сочинении византийского историка 2-й пол. X в. Льва Диакона (Niceph. 42.37–44; Leo. Diac. VI. 9). С точки зрения историка времен Македонской династии, Юстиниан II даровал болгарам право расселиться в Македонии до Истра в награду за их помощь при возвращении престола. Лев Диакон, как поздний автор, мог заимствовать рассказ о походе Юстиниана II из утраченного текста неизвестного составителя \* Истории рода Фок, по всей видимости, описавшего военные кампании Льва Фоки против болгар в нач. X в. и наверняка предварившего это описание экскурсом в древнюю болгарскую историю [Сюзюмов, 1916, 106–166; Каждан, 1961, т. 2, 106–128; Грацианский, 2013, 68–83]. Но нельзя исключать, что Лев Диакон принимал личное участие в дунайской кампании императора Иоанна I Цимисхия (969–976) и пересказал какое-то случайно услышанное старинное болгарское предание. Лев Диакон сообщает читателю о победах императора Константина V Копронима (741–775) над болгарскими в период войны 755–768 гг., но об участии его отца, императора Льва III, в походе 705 г. нигде не упоминает.

Итак, вскоре после возвращения на императорский престол в 705 г. Юстиниана II Ринотмета (685–695 и 705–711) спафарий Лев, названный «другом» императора, был обвинен в заговоре против своего государя. И хотя Льву удалось оправдаться, Юстиниан II затаил против своего приближенного лютую ненависть. Тем не менее император вскоре поручил спафарию ответственную миссию. Лев должен был сесть на корабль, по-видимому, военный корабль — дромон<sup>1</sup>, добраться морским путем из Константинополя до города Фасис (Поти) на побережье Лазики, сойти там на берег, а затем преодолеть Кавказский хребет, возможно, через Дарьяльское ущелье, и добраться до аланских вождей — предводителей восточно-иранских племенных группировок, кочевавших в степях Прикубанья. Лев должен был подкупить аланских вождей и спровоцировать нападение аланов на абасгов (абхазов), которые склонялись в это время на сторону Омейядского халифата, ибо, по свидетельству Синкелла/Феофана, в это время Абасгия, Лазика и Иверия уже находились под властью Омейядов. Пауль Шпек, ссылаясь на исследования Ильзы Рохов, высказал сомнения в том, что после 705 г. военное присутствие Омейядов распространялось в Закавказье столь далеко, и предполагал, что противостояние между Византийской империей и абасгами, в которое Юстиниан II при помощи Льва намеревался вовлечь аланов, носило характер локального конфликта, непосредственным образом не связанного с византийско-арабскими войнами. Однако подобные предположения исследователя противоречат сведениям армянского историка кон. VIII в. Гевонда (Левонда) (ок. 730 — ок. 790), который сообщает о том, что вскоре после воцарения халифа Валида I (аль-Валид ибн Абд аль-Малик) в 705 г. куропалат Смбат Багратуни просил Юстиниана II о помощи в борьбе против арабов. Юстиниан II прислал в Армению экспедиционный корпус, который столкнулся с арабскими войсками около Драшпета (область Вананд, провинция Арарат). В кровопролитной битве ромеи потерпели сокрушительное поражение, потеряв более 50 000 человек убитыми и ранеными (возможно, цифры были сильно завышены в арабских источниках Гевонда), и вследствие этого оставили Армянское нагорье (Гевонд, 1862, 21–22) [Шагинян, 2011, 227–230]. Эта победа арабов, овладевших Двином, открывала прямой путь в Лазику и Абасгию, и было бы весьма странно, если бы арабские военачальники им не воспользовались. В свете сообщения Гевонда путешествие Льва на Кавказ к аланам приобретает характер экстренной дипломатической миссии, целью которой была организация быстрого отпора арабам, хлынувшим в Закавказье после победы при Драшпете. Потеря Карфагена в 698 г. под ударами Омейядов лишила Византию главной военно-морской базы в Северной Африке [Pryor,

<sup>1</sup> Дромон — тяжелый парусно-весельный корабль, являвшийся основным типом боевого корабля византийского военно-морского флота в эпоху Исаврийской, Аморийской и Македонской династий. Длина в среднем от 30 до 50 м, ширина от 4,5 до 7 м; от 1 до 2 рядов весел; от 1 до 3 мачт. Вооружение состояло из катапульт и сифонов с «греческим огнем». См. подр.: [Pryor, Jeffreys, 2006, 50–76].



Jeffreys, 2006, 27–28]. Операции арабского флота против византийских владений в Западном Средиземноморье: Сицилии, Сардинии и Балеарских островов, начавшиеся после 703 г., парализовали византийское судоходство в этом районе и предопределили приоритетный характер Понтийского и Кавказского побережья в борьбе Восточной Римской империи за собственное выживание.

Путешествие Льва, по всей видимости, протекало быстро, по древнему морскому пути, известному еще в античности: после выхода из Босфора корабль повернул на Восток и взял курс на Трапезунд, в прошлом колонию синопцев, а затем поймал южный ветер (Нот), направляющий суда, по словам Ксенофонта, во внутренние районы Понта (Хен. Анаб. V. 7. 7), и дошел от Трапезунда до Фасиса по маршруту, описанному во II в. Флавием Аррианом (Arr. Perip. 10–12) и известному также Псевдо-Арриану – компилятору VI в. [Казанский, 2016, 58–83; Подосинов, 2015, 637–649]. Лев благополучно добрался по морю до Фасиса и оставил в этом городе, где, по всей видимости, еще оставался ромейский гарнизон, предназначенные аланским вождям деньги. Подобная предосторожность была более чем уместна, ибо Льву предстояло опасное путешествие через захваченную арабами Абасгию и Кавказские горы к верховьям Кубани (примерно на территорию Баталпашинского отдела Кубанского казачьего войска), где в эту эпоху кочевали аланы. Кроме того, обещание крупных денежных выплат должно было подогреть аппетиты и рвение аланских вождей, которые со времен Юстиниана I (527–565) являлись федератами Восточной Римской империи и, как известно, в лице Саросия принимали участие в знаменитых переговорах между Юстинианом I и аварами в 558 г. [Гумилев, 1967, 36–39]. И хотя во 2-й пол. VII в. аланы попали в зависимость от Хазарского каганата, но прежних связей с Константинополем они не теряли и по древней сарматской традиции любили украшать гривны, ожерелья и диадемы своих жен и наложниц римскими и византийскими золотыми солидами.

Высавившись в Фасисе, Лев отправился затем в Аспилию (Цебельда), перешел через Кавказский хребет (где точно, неизвестно) и прибыл к аланам. Переговоры о совместных действиях против абасгов прошли успешно, и аланы под влиянием красноречия Льва и его щедрых обещаний совершили опустошительный набег на абасгские владения. Но, как отмечает автор утраченного источника, пересказанного Синкеллом/Феофаном, тем временем Юстиниан II Ринотмет решил погубить Льва и забрал из Фасиса деньги, предназначенные для выплат аланским вождям за их военные услуги. После аланского нападения царь Абасгии узнал об этом (не исключено, что от агентов самого Юстиниана) и обратился к аланским вождям с предложением всего лишь за три тысячи номисм выдать Льва, который оказался лжецом и теперь не в состоянии заплатить аланам за службу. Сперва аланы отказались от подобной сделки, сообщив, что они поступили на службу Восточной Римской империи не из-за денег, а вследствие любви к императору. Тогда царь абасгов посулил аланам за предательство и выдачу Льва уже шесть тысяч номисм. Аланы рассказали обо всем Льву и будто бы предложили ему следующую коварную интригу: поскольку дорога, ведущая на территорию, подконтрольную Византийской империи, была уже перекрыта абасгами и их арабскими союзниками, то аланские лазутчики отправятся в Абасгию под видом послов для переговоров о выдаче Льва, дабы произвести тщательную разведку местности и затем подвергнуть земли абасгов новому опустошению. Очевидно, Лев не возражал, хотя его положение было далеко не из легких. Аланы приняли новое посольство абасгов с богатыми дарами и произвели выдачу связанного Льва неприятелю, но когда абасгский караван с пленным Львом пересекал Кавказский хребет, аланские воины под предводительством своего вождя Итаксия напали на него с тыла: абасги были перебиты, а Лев освобожден. Затем аланы совершили новый разорительный набег на Абасгию. Юстиниан II, узнав о выполнении его приказа Львом и аланами даже без выплаты денег аланским вождям, обратился к абасгам с предложением организовать беспрепятственную переправку Льва в империю через их земли, обещая за это простить им прежнюю вину перед ним (переход на сторону Омейядов). Такую картину рисует нам в общих чертах повествование Синкелла/Феофана.

В действительности логика развития сюжета подсказывает, что Юстиниан II выдвинул абасгам — врагам империи — ультиматум, пытаясь обеспечить эвакуацию Льва обратно на византийскую территорию. Но подобный шаг императора противоречил пропагандистской тенденции автора \* Vita Leonis, которая заключалась в сознательном очернении императора Юстиниана II и в превозношении Льва. Поэтому в повествовании неизвестного историка VIII в., которое легло в основу рассказа Синкелла/Феофана, Юстиниан, оставивший Льва на Кавказе без денег на произвол судьбы, теперь по какому-то странному стечению обстоятельств вдруг меняет свое решение и стремится вызволить храброго спафария. Подобную цепь событий трудно признать логичной. Пауль Шпек считал весь эпизод, связанный с похищением «аланских» денег Юстинианом в Фасисе, частью вымышленной апологетической традиции, связанной с прославлением Льва после его воцарения. По мнению исследователя, в действительности Лев просто-напросто спрятал деньги до того момента, пока аланы не выполнили всех своих обязательств перед империей, не доверяя Итаксию и другим аланским вождям. В то же время правитель абасгов спекулировал на предпринятых Львом мерах предосторожности и пытался убедить аланов в том, что Лев не собирается расплачиваться с ними за их услуги. Имя же Юстиниана в этой истории появилось позже, под влиянием панегиристов, клеветавших на Юстиниана и прославлявших Льва. По нашему мнению, подобное предположение выглядит вполне оправданным.

После освобождения Льва аланами абасги попросили у аланских вождей вновь выдать им Льва, на сей раз для его спасения, и обещали за это предоставить в качестве заложников своих детей. Но Лев отказался от такого плана «эвакуации» и заявил: «Бог может растворить мне врата для выхода, так как через Абасгию я не пойду (δύναται ὁ θεὸς ἀνοίξαι μοι θύραν τοῦ ἐξελθεῖν· ἐπεὶ δι' Ἀβασγίας οὐκ ἐξέρχομαι)». Очевидно, что, по \* Vita Leonis, Лев не доверял ни Юстиниану II, ни врагам-абасгам, ибо бервино мог отдать тайный приказ убить своего спафария, а вторые вполне могли расправиться с ним, мстя за жертв аланских набегов, или же выдать его арабам. В это время ромейский экспедиционный корпус и его армянские союзники потерпели новое поражение от арабов в битве под Археополем (Нокалакеви). Остатки ромейских войск и армянских дружин отступили к Фасису, но оставался еще небольшой конный отряд численностью в 200 солдат (примерно лишь одна тагма), который несколько ранее был отправлен византийским командованием на север с целью разорения Апсилии. Теперь же этот отряд поднялся в горные районы Кавказа и не собирался сдаваться арабским войскам, контролировавшим равнинную часть Абасгии. Аланские вожди прознали об этом отряде и решили, что речь идет о крупномасштабном ромейском вторжении на Кавказ. Они предложили Льву присоединиться к этому византийскому отряду, на что спафарий незамедлительно согласился. В мае следующего (706?) года Лев в сопровождении 50 аланских воинов пересек заснеженные перевалы Кавказского хребта на специальных небольших лыжах-снегоступах (κυκλόλοδες) и встретился с командирами скрывавшегося в горах ромейского отряда. На совещании с командирами спафарий принял решение любой ценой пробиваться к черноморскому побережью. Вскоре Лев во главе отряда хитростью захватил и разрушил абхазскую крепость Сидерон, которая господствовала над ущельем между Цебельдой и Сухумом, перед этим заставив местного правителя Фарасмания выдать заложника (собственного сына) и принести присягу на верность византийскому императору. После этой успешной операции Лев со своими солдатами вышел через Апсилию к черноморскому побережью и был эвакуирован на военном корабле сперва в Трапезунд, а затем в Константинополь, причем Юстиниан II был в это время еще жив и по-прежнему правил империей (т. е. возвращение Льва произошло ранее ноября 711 г., по-видимому, между 706 и 711 гг.) (Theoph. 391.15–395.2). Однако, как полагал Ю. А. Кулаковский, в действительности Лев возвратился в Константинополь уже после свержения и убийства Юстиниана II и его сына, маленького августа Тиберия, причем возвращение Льва с Кавказа было в итоге реализовано благодаря его знакомству со старым маршрутом

Зимарха, посла императора Юстина II (565–578) к тюркскому кагану (Theoph. 391, 5–395, 1; Menand. Fragm. 22) [Кулаковский, 1996, 303–304].

Содержание рассказа об одиссее Льва на Кавказе неоднократно становилось предметом пристального внимания исследователей. Как отмечали Ю. А. Кулаковский и позднее И. С. Чичуров, «Кавказский экскурс» Синкелла/Феофана является первым подробным известием об аланах со времен Менандра Протектора (VI в.) и остается единственным упоминанием о них в византийских источниках VIII в.

Из источников времен правления Юстиниана I (527–565) известно, что Северный Кавказ и Западное Закавказье стали зоной пристального внимания константинопольского правительства уже в VI столетии, что повлекло за собой интенсивную христианизацию региона. В частности, Иоанн Малала сообщает, что очередная война между ромеями и персами незадолго до воцарения Юстиниана была спровоцирована крещением в Константинополе царя Лазики Цата (Τζάθιος) (522 — ок. 527) [PLRE, 1980, 1207]. Цат был коронован Юстином I и женился на римской патрицианке Валерiane [PLRE, 1980, 1141]. Прокопий Кесарийский вскоре после изложения истории несостоявшегося усыновления персидского царевича Хосрова Ануширвана Юстином I отмечает, что около 526 г. царь Иберии Гурген [PLRE, 1980, 527] поднял восстание против персов из-за угроз Кавада I (488–498/499 и 501–531), собравшегося осуществить насильственное обращение иберийских христиан в зороастризм (Procop. BP I. 12. 1–13). В 526/527 гг. Юстин I направил помощь Гургену в виде орды союзных гуннов из южно-русских степей под командованием Петра [Greatrex, Lieu, 2005, 82], но эта помощь оказалась явно недостаточна. Гурген вместе с семьей и старшим сыном Перанием бежал сперва в Лазику, а затем в Константинополь (Procop. BP I. 12. 14). Кем могли быть эти гунны, посланные на помощь Гургену? Вероятно, Прокопий имеет в виду сабиров (сяньбийцев) [Golden, 2022, 39–89], которые, по сообщениям Иоанна Малалы, воевали на стороне ромеев под предводительством царицы Боа против своих же подкупленных Кавадом I соплеменников. По мнению М. М. Казанского, в начале самостоятельного царствования Юстиниана I, около 528 г., т. е. вскоре после заключения Юстинианом союза с сабирской царицей Боа, на Тамани и среди гуннов Прикубанья проповедовал еп. Кардост, упомянутый Псевдо-Захарией Ритором [Казанский, 2020, 118]. Исследователь связывает миссионерскую деятельность еп. Кардоста с историей обращения в христианство вождя приазовских гуннов Грода (Γρόδ), рассказанной Иоанном Малалой (Ioan. Mal. XVIII. 14). После крещения Грод предпринял попытку переплавить гуннских идолов из золота и электра для последующего обмена драгоценных металлов на Боспорском рынке. Подобный религиозный прагматизм вызвал возмущение гуннских жрецов, возможно, буддийских монахов, живших в ханской ставке (ибо только сяньбийцы, бывшие буддистами, почитали в эту эпоху статуи Будды из золота и электра), что привело к убийству Грода собственным братом Мугелом (Μοῦγελ), нападению гуннов на Боспор, а затем к разрушению ими Кепы и Фанагории, описанному Прокопием Кесарийским (Procop. BG IV. 5. 28).

Как отмечает Евагрий Схоластик со ссылкой на Прокопия, позднее Юстиниан I отправил миссию из христианских священников к абасгам (абхазам) и приказал воздвигнуть в земле абасгов храм Пресвятой Богородицы (Euagr. Schol. HE IV. 22). Прокопий добавляет, что во главе миссии находился крещеный внук-абасг по имени Евфрат (Procop. BG IV. 3), и в другом месте пишет, что абасги и аланы в его время были христианами и издревле являлись союзниками римлян, т. е., возможно, начало христианской миссии среди предкавказских аланов и абасгов имело место в царствование Юстина I или же в самом начале царствования Юстиниана I и было каким-то образом связано с миссией еп. Кардоста (Procop. BP II. 29). Прокопий сообщает также, что в 548 г. готы-тетракситы, жившие на нижнем Танаисе (Дону), обратились к Юстиниану с просьбой прислать им православного епископа и ссылались на пример успеха абасгской миссии (Procop. BG IV. 4; Euagr. Schol. HE IV. 23).

По всей видимости, аланы и абасги оставались христианами и после арабского нашествия на Южный Кавказ в нач. VIII в., когда их области посетил спафарий

Юстиниана II Ринотмета (685–695; 705–711) Лев, будущий император и основатель Исаврийской династии [Speck, 2002, 115–137]. Это обстоятельство делало аланов врагами Омейядского халифата и побуждало Юстиниана II, женившегося на сестре хазарского кагана Ибузира Глявана Феодоре [Слядзь, 2022, 29–62; Mitrofanov, 2023, 127–146], всерьез рассчитывать на возобновление старинных связей с аланами, которые были бы весьма полезны как в целях совместной борьбы с арабской экспансией, так и в целях привлечения к этой борьбе Хазарского каганата.

Присутствие аланских кочевых племен в степях Северного Предкавказья имело длительную историю. Еще в кон. 330-х гг. Евсевий, описывая победы Константина Великого (306–337) над готами («скифами») и сарматами («савроматами»), одержанные в 1-й пол. 320-х гг., приводит важные сведения о внутренней социальной истории дунайских сарматов этого периода. Как отмечает историк, Константин разбил готов, сделал определенную часть готов федератами Римской империи на Дунайском лимесе и, возможно, даже обратил их в христианство (Euseb. VC IV. 5). При этом ранее готы восстали против сарматов. Следовательно, согласно Евсевию, готы находились до этого момента у сарматов в подчинении. Для борьбы с повстанцами сарматы вооружили своих рабов. После победы над готами сарматы-рабы (лимиганты) обратили оружие против своих господ (свободных сарматов). Тогда Константин предоставил свободным сарматам территорию для расселения в Паннонии на территории империи и сделал их федератами (Euseb. VC IV. 6). Сведения Евсевия представляют собой драгоценный источник информации об этно-социальной обстановке, сложившейся внутри сарматских племен к началу 2-й четв. IV в. Как показал на основании исследования археологических памятников А. В. Симоненко, с 250 г. и до нач. IV в. происходила активная экспансия аланов-танаитов на Запад из района Нижнего Дона. Аланы-танаиты дошли до Прута и Днестра и предопределили характер культуры европейских аланов, существовавшей на этих территориях до 2-й пол. IV в. [Симоненко, 2011, 155–157]. Очевидно, под сарматами-лимигантами (рабами) следует понимать западные сарматские племена, остатки языгов или роксоланов, которые на рубеже III–IV вв. либо были подчинены кочевыми группировками европейских аланов, либо были оттеснены европейскими аланами к Дунаю. Евсевий характеризует свободных сарматов (европейских аланов) как «непривыкших к рабству» (*Σαυροματῶν γένη μὴ πρότερον δουλεύειν μεμαθηκότα* (Euseb. VC IV. 5)), обладавших «хвастливостью варварского высокомерия» (*Σαυρομάτας... τοὺς ἄνδρας βαρβαρικῶ φρονήματι γαυρούμενους* (Euseb. VC IV. 6)). Подобная характеристика вполне соответствует описанию аланов в сочинении Аммиана Марцеллина: «Они не имели никакого понятия о рабстве, будучи все одинаково благодарного происхождения...» (*servitus quid sit ignorabant, omnes generoso semine procreati...* (Amm. Marc. XXXI. 2. 25)). Впоследствии Константин II (337–361) подчинил царя свободных сарматов (сарматов-господ) Зизаиса и подвластных ему сарматских князьков Румона, Зинафра и Фрагиледа, после чего начал войну против сарматов-лимигантов [Туаллагов, 2009, 72–98]. Е. В. Вдовченков связывает наступление аланов-танаитов на Запад в этот период с экспансией аланов Предкавказья в нижнее Подонье и утверждением в этом регионе новой культуры, связанной с Предкавказской Аланией [Вдовченков, 2017, 116–119]. Таким образом, Предкавказье на протяжении длительного времени, как минимум с IV в., являлось своего рода степной базой аланских племен, где наиболее активно развивались их социально-политические структуры и культурные институты и откуда они осуществляли свою экспансию в Восточную Европу вплоть до наступения гуннов.

Как уже было отмечено, в царствование Юстиниана I аланы превратились в федератов Восточной Римской империи. Прокопий Кесарийский и Агафий Миринейский часто упоминают аланов как участников т. н. Лазской войны, масштабного военного противостояния между Восточной Римской империей и Сасанидским Ираном за обладание Западным Закавказьем в 550-е и в нач. 560-х гг. Менандр Протектор сообщает о том, что вождь аланов Предкавказья Саросий выступал посредником на переговорах Юстиниана I и аварских послов в 558 г. В нач. VIII в. проект союза с Хазарским

каганатом, который реализовывал Юстиниан II для совместной борьбы против Омейядов, неизбежно вовлекал в этот союз и аланов. К сожалению, письменные источники не позволяют нам ничего сказать о характере зависимости аланских племен от хазарских каганов. Исследования археологических памятников т.н. Салтово-Маяцкой культуры (сер. VIII — нач. X вв.) и, в частности, работы по изучению хазарского оружия [Комар, Сухобоков, 2000] свидетельствуют о военно-политическом доминировании Хазарского каганата в степях Предкавказья в несколько более позднюю эпоху, что, впрочем, не исключает того, что подобное доминирование могло сложиться значительно раньше, как минимум уже в начале VIII столетия. При этом очевидно, что крупномасштабное вторжение Омейядов в Лазику и Абасгию в нач. VIII в. и выход арабских войск к черноморскому побережью Южного Кавказа, в сущности, отсекали византийские войска, действовавшие в Армении, от потенциальной помощи со стороны хазарского кагана Ибузира Глявана — тестя императора.

План Юстиниана II, заключающийся в повторении военно-политической комбинации его предка императора Ираклия в период войны с персами и в организации совместного похода против арабов вместе с хазарами, был теперь обречен. С этой точки зрения миссия Льва представляется важной именно в контексте внешней политики безносого императора. Лев, ежеминутно рискуя жизнью, проехал неузнанным через захваченную арабами территорию Абасгии, пересек Кавказский хребет и добрался до аланских кочевий. Весь этот «Кавказский экскурс», рассматривавшийся Паулем Шпеком как фрагмент большого приключенческого романа о Льве Исавре, написанного кем-то из офицеров византийской армии в духе Прокопия Кесарийского, представляет собой несомненно тенденциозное художественное произведение, которое нуждается в тщательной критике [Speck, 2002, 115–137]. Как уже отмечалось, вызывает вопросы эпизод с исчезновением денег, обещанных аланским вождям, из Фасиса. Если Юстиниан II действительно отправил Льва к аланам на Северный Кавказ с целью организовать нападение на абасгов, трудно предположить, что тот же император из личной неприязни ко Льву вдруг похитил предназначавшиеся аланам деньги, ибо подобный маневр мог только разрушить хрупкое доверие аланских вождей к империи, побудить оскорбленных аланов перейти на сторону арабов или же, во всяком случае, сильно испортить репутацию константинопольского двора в степях и юртах Хазарии. Вряд ли личная неприязнь Юстиниана II ко Льву могла быть столь сильна, что ради нее император мог поставить под удар интересы империи как непосредственно на Кавказе, так и в зоне влияния Хазарского каганата. Юстиниан II был жестоким тираном, но он вовсе не был трусливым глупцом, о чем свидетельствует его блистательное возвращение на престол с помощью болгарского хана Тервела. Очевидно, что автор «Кавказского экскурса» преследует цель сознательной диффамации Юстиниана II, а заодно выгораживает Льва, который теоретически мог просто присвоить деньги, предназначавшиеся аланским вождям, или же истратить их на военные нужды императорских войск, а затем, уже после переворота 711 г., обвинить в пропаже денег свергнутого и убитого императора. Косвенным подтверждением этому служит другой фрагмент из \* Vita Leonis, пересказанный Синкеллом/Феофаном, в котором описывается Крымская морская экспедиция военачальников Юстиниана II в 711 г. и последующий мятеж против императора, приведший на престол монофелита Филиппика (Вардана) (711–713) (Theoph. 377.22–380.8; Niceph. 45.1–45. 86) [Head, 1972, 142–150]. По мнению Д. Е. Афиногенова, анонимный автор рассказа о Крымской экспедиции и мятеже 711 г., демонстрируя прекрасную информированность в области географии Северного Причерноморья и тесное знакомство с военной терминологией, нигде не упоминает Льва, из чего можно сделать вывод о том, что этот автор и есть сам Лев, после поездки на Кавказ принимавший деятельное участие как в Крымской экспедиции, так и в мятеже против Юстиниана II.

Предположение о том, что Лев действительно готовил государственный переворот в Константинополе после 705 г., из-за этого был отослан на Кавказ подальше от двора, а затем присвоил в Фасисе деньги, предназначавшиеся аланским вождям, поставив

тем самым под угрозу дальнейшее существование военного союза между империей и аланами, позволяет объяснить негативное отношение к нему Юстиниана II, которое, впрочем, не привело к репрессиям против Льва. Причины этого обстоятельства, с нашей точки зрения, следует искать в том несомненном политическом влиянии, которым обладал Лев на Кавказе благодаря своему происхождению. Как доказал Пауль Шпек, Лев прекрасно владел арабским языком, мог вести сложные переговоры с арабскими военачальниками непосредственно, от первого лица, к чему прибегал позднее в бытность стратигом фемы Анатолик в период гражданской войны против Феодосия III (715–717) (т. н «Аморийский эпизод») [Speck, 2002, 81–104; 139–180; Афиногенов, 2007, 11–14]. Успех, которым пользовался Лев у аланских вождей, снабдивших хитроумного спафария лыжами, а точнее, круглыми снегоступами (κυκλοτόδες) [Чичуров, 1980, 139] для перехода через Кавказский хребет, позволяет говорить о том, что Лев вел с ними переговоры на их родном сарматском наречии. Такой человек был крайне полезен империи в качестве дипломата, и Юстиниан II, как умный политик, вряд ли имел намерение обезглавить свою дипломатическую службу в угоду личным амбициям.

Если наша гипотеза верна, в таком случае возникает неизбежный вопрос: чем же была вызвана ненависть Льва к своему благодетелю Юстиниану II, толкнувшая его уже в первые годы после возвращения Юстиниана на престол на путь подготовки переворота, который завершился полным успехом в 711 г.?

Ответ на этот вопрос можно легко обнаружить в том случае, если мы примем гипотезу об армянском аристократическом происхождении Льва, в последующие годы замаскированную легендой о предприимчивом исаврийском или же сирийском пастухе или ремесленнике, который в 705 г. подарил наступавшему на столицу Юстиниану 500 овец. Как уж отмечалось, Пауль Шпек выявил влияние на происхождение этого рассказа библейского предания (параллель с историей встречи Давида и Саула, 1 Цар 16:17–21), вероятно, заимствованного самим Львом или же его приближенными из памятников пропаганды времен императора Ираклия, в которых этот император после победы над персами 628 г. открыто сравнивался с царем Давидом [Speck, 1984, 175–210; Ludwig, 1991, 73–128]. Главным союзником Льва в период его борьбы против императора Феодосия III (715–717) и арабской экспансии был стратиг фемы Армениак по имени Артавазд, ставший зятем Льва. Артавазд, очевидно, происходил из армянской военной аристократии, о чем свидетельствует его имя и его *cursus honorum* [Speck, 1981b, 153–154]. Быстрота и легкость, с которой Артавазд пошел на союз со Львом, скрепленный браком с его дочерью Марией, может служить свидетельством в пользу армянского происхождения самого Льва, ибо, по свидетельству источников, военную элиту Византийской империи со времен императора Ираклия (610–641) составляли не сирийцы, предпочитавшие духовную карьеру или коммерцию, и тем более не древние исаврийцы, а именно армянские князья/нахарары.

Нам могут, конечно, возразить: репрессии Юстиниана II, направленные против аристократии, обезглавили военную знать и расчистили дорогу простолюдинам, среди которых могли оказаться и сирийцы, в частности Лев. С кем же мог в такой обстановке договариваться о союзе Артавазд, как не с талантливым выходцем из низов, пусть даже и сирийцем, ставшем стратигом важнейшей фемы (Анатолик)? Подобное возражение имеет право на существование, но репрессии Юстиниана II затронули преимущественно столичную знать и куриалов Равенны. Лев же был провинциалом, нашедшим себе союзника и родственника также в лице провинциала — Артавазда. Но быть провинциалом слишком мало для того, чтобы сделать блистательную карьеру и стать стратигом фемы. Факт союза Льва и Артавазда логичнее интерпретировать как свидетельство в пользу существования других факторов, которые могли способствовать сближению обоих стратигов. Одним из таких факторов могли быть общие этническое происхождение и культурный облик обоих союзников.

Если наше предположение верно, то в таком случае вполне возможно, что знатный ромейский военачальник армянского происхождения Конон, впоследствии император

Лев III, после возвращения Юстиниана II на трон в 705 г. не пожелал примириться с реализацией антиармянских постановлений Трулльского Собора, которые после 692 г. уже привели к отпадению от империи армянской политической элиты и, как следствие, к серии поражений империи от арабов. Этим и объясняется появление фронды, направленной против Юстиниана II, активным участником которой, по-видимому, стал Лев на протяжении второго правления безносого императора. 82-е правило Трулльского Собора 691–692 гг., созванного Юстинианом, упразднило иконографию Агнца Божия, изображавшегося в медальоне вместе с Иоанном Предтечей, и установило иконописный канон изображения Христа Пантократора, которое впоследствии чеканилось на монетах Юстиниана II как средство репрезентации верховной власти в Византийской империи. По всей видимости, первоначально 82-е правило Трулльского Собора рассматривалось Львом как всего лишь одно из многочисленных антиармянских постановлений имперской Церкви, направленное на борьбу с жертвоприношениями агнца, но со временем, возможно, уже после прихода к власти, оно было переосмыслено им как богословское нововведение, позволяющее поставить вопрос о допустимости использования иконографии Христа Пантократора как нового средства репрезентации императорской власти [Ohme, 2013; Митрофанов, Клигхардт, 2023, 247–260].

По мнению Пауля Шпека, если образ Христа Пантократора становится подобным средством репрезентации императорской власти при Юстиниане II, что откровенно проявляется как в 82-м правиле Трулльского Собора, так и на примере монетного чекана Юстиниана, то Лев в 726 г. предпринимает попытку возвратиться к традиционному позднеримскому мировоззрению, основанному на богословской интерпретации обращения Константина. Символом этого обращения со времен Евсевия считался Животворящий Крест, явленный Константину перед битвой с Максенцием (306–312) у Мульвийского моста (312), затем чудесно обретенный его матерью августой Флавией Еленой в Иерусалиме и, наконец, освобожденный Ираклием из персидского пленения в 629/630 гг. [Speck, 1981, 237–241; Speck, 1984, 175–210]. С нашей точки зрения, гипотеза Пауля Шпека вполне обоснованна, тем более что попытка Льва возродить Восточную Римскую империю и старую имперскую идеологию на уровне официальной репрезентации не имела ничего общего ни с физическими гонениями на иконопочитателей, ни с уничтожением икон, которые приписывала Льву III и особенно его наследнику Константину V пропаганда IX в. (причем как иконоборческая, так и иконодульская).

Характеризуя содержание «Кавказского экскурса», следует подчеркнуть, что Кавказская одиссея будущего императора Льва III Исавра, тесно связанная с новым этапом византийско-арабского противостояния на Южном Кавказе, который начался вскоре после возвращения на престол Юстиниана II, может служить ключевым эпизодом для понимания происхождения т.н. первого периода иконоборчества, особенно в свете гипотезы об армянском и аристократическом происхождении Льва и исаврийской династии. Очевидно, что Лев — точно так же, как и до него, в период своего первого царствования, Юстиниан II — стремился к укреплению византийского военно-политического присутствия в Закавказье [Цукерман, 2001, 312–333]. Еще в период первого правления безносого императора блистательная кампания Леонтия на Кавказе, приведшая к кратковременному завоеванию ромеями Армении, Иберии и Кавказской Албании, завершилась неудачей после позорного поражения императорской армии в 692 г. в битве при Себастополисе. Юстиниану II изменили тогда набранные на Балканах славянские отряды. Последующие неудачи, которые преследовали Юстиниана II в борьбе с арабами в период его второго правления, в частности поражение армии Феодора Картеруки и Феофилакта Салибана, посланной императором в 707 г. на помощь осажденной Тиане (Кемерхисар), а затем и сдача самой Тианы, заставили военачальников халифа Аль-Валида I ибн Абд аль-Малика (705–715) — Масальму (брата халифа) и Аббаса (сына халифа) — поверить в слабость империи и в возможность ее быстрого завоевания [Кулаковский, 1996, 274–286]. В 709 г. конные отряды Масальмы уже достигали Никомедии. Примерно в это же время арабы начали завоевание Хорасана

и Бухарского оазиса, а после 706 г. приступили к покорению Магриба и вестготской Испании, параллельно совершив разорительный морской набег на Сиракузы. Империя так же, как и при Ираклии (610–641), нуждалась теперь в сильных союзниках среди «северных» степных кочевников для противостояния халифату.

С этой точки зрения путешествие Льва к аланам — данникам Хазарского каганата — могло стать важным этапом в развитии византийско-хазарских отношений, достигших своей кульминации позднее, в 732 г., и проявившихся в бракосочетании сына и соправителя Льва III императора Константина V (741–775) с дочерью хазарского кагана Вирхора княжной Чичак (Ириной).

Но путешествие Льва имело значение не только с точки зрения соображений византийской дипломатии. Удержание юго-восточного побережья Черного моря было важнейшей задачей византийской армии и военно-морского флота в период активной экспансии Омейядов на Кавказе. Как сообщают Прокопий Кесарийский и Агафий Миринейский, еще император Юстиниан I вел тяжелую борьбу за Лазикку против персов, пытаясь не допустить захвата персидскими войсками гаваней Фасиса, в то время как Хосров I Ануширван стремился утвердиться в Лазике, пробиться к морю, построить флот и создать угрозу Константинополю со стороны Понта. В нач. VIII в. успешное наступление Омейядов могло привести к реализации мечты сасанидского шаха, и тогда положение Константинополя в 717–718 гг. стало бы несравненно более сложным, если не угрожающим. Кавказская одиссея Льва имела целью обеспечить надежный союз с аланами против абасгов ради надежного удержания Византийской империей юго-восточного побережья Черного моря в период, когда византийские войска в Армении и Анатолии терпели одно поражение за другим. И Лев с этой задачей блестящим образом справился.

Дипломатическая миссия Льва, реализованная с помощью византийского флота, корабли которого успешно доставили храброго спафария в Фасис, а затем не менее счастливым образом эвакуировали его обратно в Константинополь, в определенной степени напоминает другую аналогичную миссию флота, известную из источников более позднего времени. В знаменитом трактате императора Константина VII Багрянородного (945–959) «О церемониях византийского двора», известном также под именем «Придворного устава» Константина Багрянородного, сохранились подлинные штабные документы — т. н. «инвентарные описи» или, точнее, боевые расписания сил византийского военно-морского флота, принимавшего участие в походах на Крит в 911 и в 949 гг. (Const. De ser. 651–660; 664–679). Эти документы неоднократно привлекали внимание исследователей, изучающих историю византийского флота и эволюцию византийских воинских подразделений, укомплектованных росами (киевскими викингами и, вероятно, славянами) [Литаврин, 1991, 60–82; Литаврин, 1993, 81–92]. В документах, имеющих отношение к походу 949 г., среди прочего содержится также краткое упоминание о том, что параллельно с подготовкой военно-морской экспедиции против Крита, командовать которой было поручено Константину Гонгилу, император распорядился направить византийский морской отряд в составе трех усий (вероятно, это примерно два или три дромона [Makrypoulias, 1995, 152–171]) под командованием остиария Стефана к берегам Испании: «μετὰ τοῦ οστιάριου Στεφάνου καὶ νηυσιαρίου εἰς τὴν Ἰσπανίαν δουλία οὐσία γ'» (Const. De ser. 664). По мнению А. В. Банникова и М. А. Морозова, испанский поход флотилии Стефана был связан с какими-то дипломатическими поручениями, которые дал остиарию Константин Багрянородный накануне критской экспедиции [Банников, Морозов, 2014, 146–149]. Подобный вывод в целом разделяется и зарубежной историографией, в частности Джоном Прайором и Элизабет Джеффрейс [Pryor, Jeffrey, 2006, 71], основные тезисы которых кратко резюмированы в работе А. В. Банникова и М. А. Морозова.

На первый взгляд не исключено, что остиарий Стефан должен был продемонстрировать Омейядскому халифу Кордовы Абд ар-Рахману III (с 912 г. эмир, с 929 по 961 гг. халиф) мощь империи, подтвердить предыдущие соглашения 946 г. и заручиться нейтралитетом Кордовы в период критской экспедиции Гонгила 949 г. Однако подобное



предположение носит слишком гипотетический характер. В 944–945 гг. византийская эскадра, базировавшаяся на Родосе, совершила нападение на побережье Египта (Liudpr., Antapod., V, 9, 14–16; Zon., XVI, 19), что могло способствовать заключению союза Константинополя с Кордовой в 946 г. В этом году действительно имело место византийское посольство в Кордову, принятое халифом с роскошным гостеприимством и заключившее договор между Византийской империей и Кордовским халифатом [Васильев, 1902, т. II, 272–280; Pryor, Jeffreys, 2006, 71; Банников, Морозов, 2014, 417]. Испанские Омейяды с 927 г. противостояли североафриканским Фатимидам в борьбе за сферы влияния в Магрибе, поэтому Абд ар-Рахман III был искренне заинтересован в союзе с Византийской империей. Какие же цели могло в таком случае преследовать новое византийское посольство, отправленное в 949 г. одновременно с началом критской экспедиции?

В самом деле, если бы халиф Кордовы задумал вдруг нарушить договор 946 г. и предпринять враждебные действия против империи, у Стефана не оставалось времени для того, чтобы переубедить его. Стоило ли отвлекать значительную часть сил (как минимум два дромона) от направления главного удара только ради каких-то новых и не вполне ясных дипломатических переговоров в Кордове, в то время как удаленность Испании от Крита исключала быстрое возвращение отряда Стефана на основной театр военных действий в случае неудачи главных сил, что в итоге и произошло? Византийский флот уже продемонстрировал свою растущую мощь в 941 г., когда эскадра под командованием патрикия Феофана разгромила направлявшуюся к Босфору варяжскую флотилию киевского князя Игоря (912–945) (ПВЛ, 1950, л. 6449; Theoph. Cont. VI. BR. 39) [Pryor, Jeffreys, 2006, 72; Банников, Морозов, 2014, 417]. Но в 941 г. ромеи победили благодаря концентрации своих военно-морских сил возле фракийского побережья Черного моря, в том числе дромонах с греческим огнем («въ лядехъ со огнемъ»), а не вследствие распыления этих сил. При императоре-флотоводце Романе I Лакапине (919–944) ромеи нашли в себе также силы перейти в контрнаступление против арабов на суше и нанесли ряд крупных поражений сирийским Хамданидам [Васильев, 1902, т. II, 238–258], и при этом же императоре были заложены основы византийской «талассократии» в Средиземноморье.

Возможно, поход Стефана к берегам Испании был первой серьезной военно-морской операцией византийского флота в западном Средиземноморье со времен Юстиниана I (527–565), если, конечно, не считать успешный поход византийской эскадры хеландиев в Тирренское море, предпринятый в 942 г. по приказу императора Романа I Лакапина (919–944), в прошлом флотоводца и друнгария, для совместных действий с франками против арабских пиратов Фраксинета. Политическим итогом этого похода, как известно, стало обручение и последующий брак внука Романа I Лакапина, будущего императора Романа II (959–963), с франкской принцессой Бертой Провансальской, дочерью короля Италии (926–945) и Нижней Бургундии (928–933) Гуго Арльского. Но испанский поход морского отряда остиария Стефана не привел к подобным политическим последствиям. Во всяком случае, о каких-либо брачных контрактах между представителями византийской аристократии и испанскими омейядскими князьями исторические источники не сообщают, что, впрочем, было бы затруднительно вследствие известного религиозного антагонизма. В чем же тогда заключалась истинная цель испанской экспедиции византийского военно-морского отряда под командованием Стефана?

Цель эта, несомненно, заключалась не столько в осуществлении некоей дипломатической миссии или вооруженной демонстрации, сколько в реализации военного замысла. Отряд Стефана должен был вести патрулирование Гибралтара и юго-восточного побережья Испании и перехватывать корабли арабских пиратов, которые могли прорываться (и, вероятно, прорывались) на помощь Критскому эмирату из портов Магриба, и одновременно оказывать содействие военно-морским силам Абд ар-Рахмана III (союзника империи) в том случае, если бы им угрожали корабли Фатимидов. Вместе с тем, как отмечал А. А. Васильев, византийский двор не доверял Абд ар-Рахману, опасаясь, что тот может тайно помогать своим критским единоверцам точно

так же, как помогал до этого арабам Фраксинета. С этой точки зрения поход флотилии Стефана нужно рассматривать как средство давления на Кордовского халифа [Васильев, 1902, т. II, 280].

Таким образом, у нас есть все основания считать испанскую экспедицию военно-морского отряда под командованием Стефана не дипломатическим, а военно-морским эпизодом критской кампании 949 г., который свидетельствует о существенном расширении оперативных возможностей византийского военно-морского флота в середине X столетия. Добавим, что в этом случае испанский поход флотилии остиария Стефана, предпринятый в 949 г., становится не изолированным событием, но повторением морского путешествия будущего императора Льва III к побережью Кавказа в 705–706 гг. Следствием путешествия Льва стало разорение Абасгии аланами, вероятно, воспрепятствовавшее вторжению в регион омейядских войск; результатом похода флотилии Стефана к берегам Испании два века спустя была нейтрализация фатимидских пиратов в Западном Средиземноморье и ликвидация потенциальной угрозы империи со стороны столь ненадежного союзника, каким оставался кордовский правитель.

## Источники и литература

### Источники

1. Гевонд (1862) — История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII века / Пер. К. П. Патканьяна. СПб., 1862.
2. ПВЛ (1950) — Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева, пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
3. Agath. — *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque* / Hrsg. von Rudolf Keydell. (CFHB 2). Berlin: De Gruyter, 1967.
4. Amm. Marc. — *Ammiani Marcellini Res Gestae* / Hrsg. von Victor Gardthausen. Leipzig, 1874. Vol. I–II.
5. Theoph. Cont. — *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Libri I–IV: recensuerunt anglice verterunt indicibus instruxerunt Michael Featherstone et Juan Signes-Codoñer, nuper repertis schedis Caroli de Boor adiuvantibus.* (CFHB 53). Berlin, 2015.
6. Ioan. Mal. — *Ioannis Malalae Chronographia* / Hrsg. von Johann Thurn. (CFHB 35). Berlin; New York: De Gruyter, 2000.
7. Leonis diaconi Caloënsis *Historia, scriptoresque alii ad res byzantinas pertinentes* / Ed. par C. V. Hase. Paris, 1819.
8. Koltchak (2019) — *Manuscripts d'Alexandre Koltchak.* Paris: Tessier Sarrou, 2019.
9. Niceph. — *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarum Historicum* / Ed. by Cyril Magno (CFHB XIII). Washington: Dumbarton Oaks, 1990.
10. Ohme (2013) — *Ohme H. Concilium Constantinopolitanum in A. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum).* Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.
11. Procop. — *Procopii Caesariensis Opera Omnia* / Hrsg. von Jacob Haury. Leipzig: Teubner, 1905–1913. Vol. I–IV.
12. Theoph. — *Theophanis Chronographia* / Hrsg. von Karl De Boor. Leipzig, 1883. Vol. I.

### Литература

13. Афиногенов (2007) — *Афиногенов Д. Е. Император Феодосий III и мифологизация византийского иконоборчества // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2007. № 11. С. 11–14.*
14. Афиногенов (2011) — *Афиногенов Д. Е. Загадочная смерть императора Иовиана. Тектологический этюд // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2011. № 15. С. 15–21.*

15. Афиногенов (2012) — *Афиногенов Д. Е.* Гибель императора Валента в греческой историографической традиции // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2012. № 16. С. 34–41.
16. Афиногенов (2014) — *Афиногенов Д. Е.* Новые следы Патрикия Траяна? // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2014. № 18. С. 13–21.
17. Афиногенов (2018) — *Афиногенов Д. Е.* Рассказ об осаде Константинополя в 717–718 годах в хронике Феофана Исповедника: следы редакторской работы // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2018. № 22–1. С. 60–67.
18. Банников, Морозов (2014) — *Банников А. В., Морозов М. А.* История военного флота Рима и Византии от Юлия Цезаря до завоевания крестоносцами Константинополя. СПб.: Евразия, 2014.
19. Васильев (1902) — *Васильев А. А.* Византия и арабы. Т. II. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии: Императоры Василий I, Лев VI Философ и Константин VII Багрянородный (867–959 г.). СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902.
20. Вдовченков (2017) — *Вдовченков Е. В.* Социальная история сарматов Нижнего Подонья. М.: Аквилон, 2017.
21. Грацианский (2013) — *Грацианский М. В.* Еще раз об источниках «истории» Льва Диакона // *Византийский Временник.* 2013. Т. 72 (97). С. 68–83.
22. Гумилев (1967) — *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967.
23. Дмитриев (2017) — *Дмитриев В. А.* К истории военно-морского флота в Сасанидском Иране // *Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.* 2017. № 4. С. 34–44.
24. Каждан (1961) — *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. 2: Источники Льва Диакона и Скилицы для истории третьей четверти X столетия // *Византийский Временник.* 1961. Т. 20. С. 106–128.
25. Казанский (2016) — *Казанский М. М.* «Понтийский лимес» в эпоху позднеримской империи и северные варвары // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* 2016. Вып. XXI. С. 58–83.
26. Казанский (2020) — *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* 2020. Вып. XXV. С. 90–167.
27. Комар, Сухобоков (2000) — *Комар А. В., Сухобоков О. В.* Вооружение и военное дело Хазарского каганата // *Восточноевропейский археологический журнал.* 2000. № 2 (3).
28. Кулаковский (1996) — *Кулаковский А. И.* История Византии. 602–717 годы. СПб.: Алетейя, 1996.
29. Митрофанов, Клингхардт (2023) — *Митрофанов А. Ю., Клингхардт Г.* Император Юстиниан II и запрет иконографии Агнца Божия на Трулльском Соборе (691–692 гг.) // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2023. № 1 (17). С. 247–260.
30. Подосинов (2015) — *Подосинов А. В.* К вопросу об источниках «Перипла Понта Эвксинского» Псевдо-Арриана // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 2015. С. 637–649.
31. Симоненко (2011) — *Симоненко А. В.* Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2011.
32. Слядзь (2022) — *Слядзь А. Н.* Воля к жизни как воля к власти: обстоятельства изгнания, условия и причины возвращения на престол византийского императора Юстиниана II (695–705) // *Proslogion: Studies in Medieval and Early Modern Social History and Culture.* 2022. Vol. 6 (2). P. 29–62.
33. Сюзюмов (1916) — *Сюзюмов М. Я.* Об источниках Льва Диакона и Скилицы // *Византийское обозрение.* 1916. Т. 2. С. 106–166.
34. Туаллагов (2009) — *Туаллагов А. А.* Поздние сарматы на границах Рима // *Известия СОИГСИ.* 2009. № 3 (42). С. 72–98.
35. Чичуров (1980) — *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1980.

36. Цукерман (2001) — *Цукерман К.* Хазары и Византия: первые контакты // МАИЭТ. Симферополь, 2001. С. 312–333.
37. Шагинян (2011) — *Шагинян А. К.* Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти. СПб.: Алетейя, 2011.
38. Afinogenov (2002) — *Afinogenov D.* A Lost 8<sup>th</sup> century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. 2002. Vol. 100. P. 1–17.
39. Beihammer (2000) — *Beihammer A. D.* Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811). *Ποικίλα Βυζαντινά* 17. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2000.
40. Greatrex, Lieu (2005) — *Greatrex G., Lieu N. C.* The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II AD 363–630. A narrative sourcebook. London; New York: Routledge, 2005.
41. Howard-Johnston (2010) — *Howard-Johnston J.* Witness to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century. Oxford: Oxford University Press, 2010.
42. Kaegi (1992) — *Kaegi W. E.* Byzantium and the Early Islamic Conquests. Cambridge: University Press, 1992.
43. Lilie, Ludwig, Zielke, Pratsch (2013) — *Lilie R.-J., Ludwig C., Zielke B., Pratsch Th.* Leon III // Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online. Berlin: De Gruyter, 2013. URL: <https://www.degruyter.com/database/PMBZ/entry/PMBZ15400/html> (дата обращения: 12.09.2024).
44. Ludwig (1991) — *Ludwig C.* Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege // *Varia III*. Beiträge von Wolfram Brandes, Sophia Kotzabassi, Claudia Ludwig und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντινά* 11. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1991. S. 73–128.
45. Makrypoulias (1995) — *Makrypoulias Chr. G.* The Navy in the Works of Constantine Porphyrogenitus // *Graeco-Arabica*. Athena, 1995. Vol. VI. P. 152–171.
46. Mitrofanov (2023) — *Mitrofanov A.* The Lord's gift transformed into a tiger: A hypothesis regarding the fate of the Empress Theodora of Khazaria (705–711) // *Byzantinische Zeitschrift*. 2023. Vol. 116 (1). S. 127–146.
47. Pryor, Jeffreys (2006) — *Pryor J. H., Jeffreys E. M.* The Age of the Δρομων. The Byzantine Navy ca. 500–1204 with an Appendix translated from the Arabic of Muhammad ibn Mankali by Ahmad Shboul. Leiden; Boston: Brill, 2006.
48. Speck (1981) — *Speck P.* Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance // *Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance): Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979* / Ed. by R. Zeitler. Uppsala, 1981. S. 237–241.
49. Speck (1981b) — *Speck P.* Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1981.
50. Speck (1984) — *Speck P.* Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance // *Varia I*. Beiträge von Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντινά* 4. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1984. S. 175–210.
51. Speck (1994) — *Speck P.* Der “zweite” Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes // *Varia V*. Beiträge von Thomas Pratsch, Claudia Sode, Paul Speck und Sarolta Takacs. *Ποικίλα Βυζαντινά* 13. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1994. S. 431–483.
52. Speck (1997) — *Speck P.* Épiphanie et Martine sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique*. 1997. P. 457–465.
53. Speck (2002) — Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. I: Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III. *Ποικίλα Βυζαντινά* 19. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2002.
54. Speck (2003) — *Speck P.* Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis. T. II: Eine Neue Erkenntnis Kaiser Leons III; T. III; Die Απόστασις Ρώμης και Ιταλίας und der *Liber Pontificalis*. *Ποικίλα Βυζαντινά* 20. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2003, 514.
55. Zuckerman (1995) — *Zuckerman C.* La petite Augusta et le Turc. Epiphania-Eudocie sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique*. 1995. P. 113–126.
56. Zuckerman (1997) — *Zuckerman C.* Au sujet de la petite Augusta sur les monnaies d'Héraclius // *Revue Numismatique*. 1997. P. 473–478.

*В. В. Цысь, О. П. Цысь*

## Церковные сборы на нужды Святой Земли и православных паломников в Палестине в середине XIX — начале XX вв.



УДК 94(470+571:569.4)+271.2-463-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_221  
EDN JEQRJU

*Аннотация:* В статье рассмотрены вопросы, связанные с организацией и проведением в России в сер. XIX — нач. XX вв. кружечных и тарелочных сборов на нужды Святой Земли и православных паломников в Палестине. Выделено четыре таких сбора: «в пользу Гроба Господня» (с 1834 г.), «на улучшение быта православных Русских поклонников в Палестине» (с 1858 г.), Вербный (с 1886 г.), кружечный Императорского Православного Палестинского общества (с нач. 1890-х гг.). Указаны размеры пожертвований на указанные цели в различные периоды, а также их общая сумма, составившая более 7,1 млн руб. Отмечена ключевая роль в инициировании сборов представителей царской семьи (вел. кн. Константин Николаевич, вел. кн. Сергей Александрович) и чиновной бюрократии (Б. П. Мансуров, В. Н. Хитрово). Делается вывод, что если в 1850–1860-х гг. в организации сборов решающую роль играло государство, то в конце столетия все большее значение имела общественная инициатива, хотя изначально импульс исходил опять же от высшей власти.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, кружечные сборы, Вербный сбор, «Иерусалимский проект», Палестинская комиссия, Палестинский комитет, Императорское Православное Палестинское общество, Святая Земля, православная благотворительность.

*Об авторах:* **Валерий Валентинович Цысь**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsysv@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

**Ольга Петровна Цысь**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsyso@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

*Для цитирования:* Цысь В. В., Цысь О. П. Церковные сборы на нужды Святой Земли и православных паломников в Палестине в середине XIX — начале XX вв. // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 221–237.

Статья поступила в редакцию 04.07.2024; одобрена после рецензирования 18.08.2024; принята к публикации 10.09.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Valery V. Tsys, Olga P. Tsys*

## Church Fundraisings for the Needs of the Holy Land and Orthodox Pilgrims in Palestine in the Mid-19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries

UDK 94(470+571:569.4)+271.2-463-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_221  
EDN JEQRJU



*Abstract:* The article discusses issues related to “in mugs and plates” fundraisings for the needs of the Holy Land and Orthodox pilgrims in Palestine, which were organized and held in Russia in the mid-19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. Four of such collections were singled out: “for the benefit of the Holy Sepulcher” (since 1834), “to improve the life of Orthodox Russian worshipers in Palestine” (since 1858), the Palm one (since 1886) and “in mugs” fundraising by the Imperial Orthodox Palestine Society (since early 1890s). The amounts of donations for these purposes in various periods are shown, their total amount being more than 7.1 million rubles. The key role of individual representatives of the royal family (Grand Duke Konstantin Nikolaevich, Grand Duke Sergei Alexandrovich) and office bureaucracy (B. P. Mansurov, V. N. Khitrovo) in initiating fundraisings is noted. The conclusion is made that if in the 1850s and 1860s the state played a decisive role in organizing fundraisings, at the end of the century public initiative was of increasing importance, although the highest authorities were still the first to launch the process.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, “in mug and plates” fundraising, Palm Collection, “Jerusalem Project”, Palestine Commission, Palestine Committee, Imperial Orthodox Palestine Society, Holy Land, Orthodox charity.

### *About the authors:* **Valery Valentinovich Tsys**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Documentation at the Nizhnevartovsk State University.

E-mail: [tsysv@rambler.ru](mailto:tsysv@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

### **Olga Petrovna Tsys**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History and Documentation at the Nizhnevartovsk State University.

E-mail: [tsyo@rambler.ru](mailto:tsyo@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

*For citation:* Tsys V. V., Tsys O. P. Church Fundraisings for the Needs of the Holy Land and Orthodox Pilgrims in Palestine in the Mid-19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 221–237.

The article was submitted 04.07.2024; approved after reviewing 18.08.2024; accepted for publication 10.09.2024.

Начало правления Александра II характеризуется поиском новых форм взаимодействия государства и здоровых общественных сил для совместного решения стоящих перед страной задач. Хорошо известно участие дворянства в подготовке крестьянской реформы, вовлечение образованных и зажиточных слоев в органы самоуправления в ходе городской и земской реформ, обсуждение проблем материального содержания и статуса православного духовенства и мн. др. Возрастающая общественная активность распространялась в числе прочего и на вопросы внешней политики, включая и судьбы святых мест Палестины.

Тема церковных сборов на «палестинские нужды» 2-й пол. XIX — нач. XX вв. затрагивалась некоторыми современными исследователями. Однако приводимая ими информация носила локальный характер (см., напр.: [Балдин, 2022]) или же являлась слишком краткой (см., напр.: [Лисовой, 2006, 110–112, 181–184; Житенев, 2022]). Наибольший интерес в этом отношении представляют работы Ю. Е. Кондакова и Д. С. Федотьева, посвященные деятельности Б. П. Мансурова [Кондаков, Федотьев, 2021; Kondakov, Fedotov, 2022; Кондаков, 2023] и финансированию «Иерусалимского проекта» [Кондаков, 2021]. Тем не менее сколько-нибудь систематические сведения о подготовке и результатах кружечных и тарелочных церковных сборов на нужды Святой Земли и русских паломников нигде не приводятся. Осветить данную проблему можно на основе делопроизводственной документации государственных и общественных учреждений, как опубликованных (см., напр.: (Россия в Святой Земле, 2000а; Россия в Святой Земле, 2015; Как начиналась, 2017) и др.), так и до сих пор не вовлеченных в научный оборот, а также источников личного происхождения. Вне предмета нашего исследования остались многочисленные частные пожертвования, непосредственно отсылавшиеся в Святую Землю или передававшиеся через доверенных лиц в индивидуальном порядке, а также сборы приезжавших в Россию представителей Иерусалимского патриархата.

После окончания Крымской войны возможности непосредственного воздействия России на ближневосточные дела оказались ограничены. Пришлось опираться на инструменты «мягкой силы», которые могли бы обеспечить российское присутствие в Святой Земле, не вызывая подозрения западных держав и турецких властей.

Укрепление российского гуманитарного влияния на Востоке требовало финансовых ресурсов. Одним из первых обратил внимание на необходимость обустройства паломников в Палестине чиновник особых поручений при Морском министерстве Б. П. Мансуров. Приоритетной задачей первоначально он называл помощь православным Палестины в противостоянии католической и протестантской пропаганде (см.: (Мансуров, 1858, 104)). Им предлагались следующие подсчеты: если каждый из 50 млн русских православных выделит на Святую Землю по 2 копейки, то это составит 1 млн рублей, сумму, сопоставимую с затратами других христианских конфессий в этом регионе (см.: (Мансуров, 1858, 105)). Аналогично мыслил и архим. Порфирий (Успенский), предполагавший, что 40 млн христиан дадут до 400 тыс. руб. в год (см.: [Лисовой, 2006, 110]). В качестве одного из вариантов поступления средств рассматривалось также использование доходов от коммерческой деятельности Российского общества пароходства и торговли (далее — РОПиТ). Как отмечают современные исследователи, создание данной акционерной компании стало «первым опытом коммерческого партнерства между государством и бизнесом» [Вах, 2017, 115].

Помимо материальной помощи православным Палестины, следовало позаботиться и о русских паломниках Святой Земли. «Иерусалимский проект» предполагал приобретение участков, на которых будут возведены приюты, больницы для богомольцев из России. Это позволило бы создавать собственную инфраструктуру на местах массового паломничества без нагрузки на государственный бюджет.

Идея, что не прямым политическим давлением, а инструментами «мягкой силы» можно защитить интересы православия в Святой Земле, нашла сторонников среди царской семьи, прежде всего в лице вел. кн. Константина Николаевича, а также его ближайшего окружения.

По мнению Н. Н. Лисового, идея церковного сбора как главного источника финансирования «Иерусалимского проекта» принадлежит архим. Порфирию (Успенскому) (см.: [Лисовой, 2006, 110]). Действительно, в дневниковой записи от 7 января 1844 г. одним из пунктов «плана» предполагаемых действий в Палестине он указывал: «Для покупки горы Елеонской и для постройки монастыря на месте Вознесения Господня собрать добровольные подаяния в России. Их будет много» (Книга бытия моего, 1894, 359). Однако от подобного рода размышлений до собственно введения кружечного сбора была дистанция огромного размера. Поэтому Ю. Е. Кондаков в большей степени пальму первенства в этом деле отдает Б. П. Мансурову. Данное мнение представляется более обоснованным, поскольку вышеприведенное суждение архим. Порфирия о перспективах получения 400 тыс. руб. являлось реакцией на «Записку» Б. П. Мансурова, присланную вел. кн. Константином Николаевичем. В этом документе Б. П. Мансуров высказывал соображение, что в нашей стране будет достаточно жертвователей, а сборы «могут быть употреблены исключительно на разумное учреждение в Палестине памятников Русской Церкви и на возвышение представительства оной на Востоке» (Россия в Святой Земле, 2015, 529). Целью последнего должно стать «а) собрание суммы для обзаведения всего и положения начала будущей новой деятельности, и б) обеспечение средств для поддержания новой системы и новых учреждений на будущее время» (Россия в Святой Земле, 2015, 529). Главное, что автор предложения хотел отказаться от канцелярщины и бюрократизма, опереться на народное сочувствие к крайне важному благотворительному и религиозному делу.

Как бы то ни было, 27 февраля 1858 г. Высочайшим повелением открывается кружечный сбор в православных храмах и подписка для пожертвований «при комиссариатском департаменте морского министерства... на улучшение быта православных Русских поклонников в Палестине и сверх того *устроены во всех церквях в России особые кружки... на тот же предмет*» (Отчет о Русских сооружениях, 1862, 50).

Объяснялось, что русские паломники «подвергаются многообразным тягостям и лишениям» из-за отсутствия в Святой Земле благотворительных учреждений (приютов, странноприимных домов, больниц). Отмечалось наличие подобного рода заведений для богомольцев других вероисповеданий, устроенных на поступающие от их единомыслителей пожертвования (Отчет о Русских сооружениях, 1862, 50–51).

Указ был опубликован в апрельском номере «Морского сборника» за 1858 г. (Прием, 1858, 377) и затем помещался в каждой книге журнала до 1860 г. В марте он был отправлен в государственные учреждения, включая Министерство внутренних дел и Св. Синод. Так, в письме министру внутренних дел С. С. Ланскому от 1 марта 1858 г. вел. кн. Константин Николаевич сообщил: «Государь Император... Высочайше разрешит соизволил... открыть в Империи повсеместную подписку, с тем, чтобы добровольные приношения жертвователей отсылались в Комиссариатский Департамент Морского Министерства, откуда они будут передаваться по мере надобности нашей Духовной Миссии в Иерусалиме и в Русское Общество Пароходства и Торговли, которое изъявило готовность поручить своим агентам на Востоке заняться безвозмездно устройством необходимых для поклонников благотворительных учреждений...» (РГИА. Ф. 1287. Оп. 20. Д. 218. Л. 1–1 об.). Близкое по содержанию и во многом дословно совпадающее письмо было отправлено великим князем и московскому генерал-губернатору А. А. Закревскому (РГИА. Ф. 660. Оп. 1. Д. 96. Л. 6–7 об.). Министр в свою очередь предписал губернаторам напечатать информацию о новом сборе в местных ведомостях. Аналогичное распоряжение было дано и по изданиям, выпускавшимся Министерством народного просвещения. Московский генерал-губернатор отдал соответствующие указания гражданскому губернатору, обер-полицмейстеру и городскому голове, а также обещал употребить «все способы, дабы привести это дело к удовлетворительному по возможности результату» (РГИА. Ф. 660. Оп. 1. Д. 96. Л. 13). 15 марта 1858 г. Св. Синод разослал циркуляр об объявлении означенного сбора по духовному ведомству (РГИА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 284. Л. 15 об.). В августе 1860 г. сбор был распространен на домовые церкви Министерства финансов (РГИА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 284. Л. 10).



Сбор был взят под личное покровительство Александра II. Первоначально средства намечалось направлять, как указывал вел. кн. Константин Николаевич в письмах московскому генерал-губернатору и министру внутренних дел, непосредственно Русской духовной миссии в Иерусалиме и РОПиТ (РГИА. Ф. 660. Оп. 1. Д. 96. Л. 6 об. — 7). В извлечении из отчета обер-прокурора за 1858 г. сообщалось, что «собранные... деньги положено представлять Его Императорскому Высочеству» (Извлечение, 1860, 46). Однако затем его исполнение возлагается на специально созданный в марте 1859 г. «Комитет для принятия мер по устройству богоугодных заведений для православных поклонников в Палестине» (далее — Палестинский комитет) во главе с вел. кн. Константином Николаевичем.

О неоднозначной реакции на открывающийся благотворительный сбор упоминал в одном из писем Б. П. Мансуров: «В духовенстве, даже между образованными лицами, ходят смешные толки о цели сборов; одни говорят, что с неправдою хотят посредством Церкви доставать денег для Коммерческого предприятия, другие — что хотят привлечь всех бродяг России к поклонничеству в Палестину и содержать их за счет сборов, третьи — что собирают на освобождение крестьян» (Как начиналась, 2017, 129).

Подобного рода свидетельства объясняются, вероятно, определенной отчужденностью духовенства от власти, его недоверием к различного рода исходящим от последней инициативам. Тем более что предыдущее царствование вряд ли могло показать достаточно примеров подчинения государственных интересов общественным. В письме Д. А. Оболенскому из Одессы от 9 июля 1858 г. Б. П. Мансуров выражал сомнение в успехе сбора, который «совершенно педализируется мертвенностью духа нашего духовенства» (Как начиналась, 2017, 127).

Сомнения Б. П. Мансурова достаточно быстро рассеялись. В сентябре 1858 г. он уже писал Д. А. Оболенскому из Бейрута: «сборы пошли, и все устроилось к славе Божией» (Как начиналась, 2017, 133). Опять же им производились вычисления, касающиеся будущих поступлений: «можно предполагать, что 35 000 церквей в России могут дать... в течение года рублей 5 на церковь; вот еще 175 000 рублей; <...> сборы через губернаторов, к которым Его Высочество соизволил писать лично и циркулярно, должны дать еще кое-что: 60 губерний, хотя по 1000 руб. каждая, а это больно мало, вот еще 60 000 руб.», от богатейших дворян, таких как Юсуповы, Шереметевы, Орловы, Воронцовы, он предполагал получить еще до 25 тыс. рублей (Как начиналась, 2017, 137).

Все эти подсчеты носили чисто умозрительный характер и не отражали реального положения дел на местах. Настроение автора колебалось от неоправданного оптимизма до столь же радикального скептицизма. При этом вполне логичными выглядели его надежда на увеличение числа «копеечных пожертвований» и соображение, что «на тузовых деятелей» следует полагаться лишь поначалу (Как начиналась, 2017, 138).

Как писал вел. кн. Константин Николаевич обер-прокурору А. П. Толстому и митрополиту Новгородскому Григорию (Постникову) в феврале 1859 г., «Весь успех начатого в Палестине Богоугодного дела зависит преимущественно от денежных средств, коими можно будет располагать. Путь, которым в 1858 г. приступлено было к сборанию этих средств, был совершенно правилен, ибо самое твердое и надежное богоугодное дело есть то, которое основывается на сердечном, религиозном и естественном сочувствии массы народа» (РГИА. Ф. 796. оп. 165. Д. 1022. Л. 15 об. — 16).

Но даже спустя несколько лет один из наиболее авторитетных церковных иерархов того времени митр. Филарет (Дроздов) высказывал сомнение в перспективах кружечных или тарелочных сборов в России на нужды Восточных Церквей: «В сознании русского народа сильно светится святой Иерусалим и преподобный Афон, и привлекают значительные пособия от некоторых частных лиц, но не от общенародного сбора... вследствие разных причин, можно усомниться, таково ли ныне время, чтобы удобно было ожидать щедрых и обильных пожертвований от русского народа, а также и от русского духовенства...» (Собрание мнений, 1899, 128).

Нужно отметить, что попытка перейти от разовых, пусть и продолжительных, но хаотичных сборов представителями Иерусалимского патриархата к некоей

упорядоченной системе предпринимается еще в период николаевского царствования. Кружечный сбор в пользу Гроба Господня, учрежденный указом Св. Синода от 19 октября 1834 г. по ходатайству патр. Афанасия, поступал в полное распоряжение Иерусалимской иерархии. Его дальнейшая судьба вскоре начала вызывать вопросы. Уже в дневниковой записи архим. Порфирия (Успенского) от 7 января 1843 г. ставилось как одна из задач будущей Русской духовной миссии (далее — РДМ) «наблюдение за расходом денег, высылаемых из России» (Книга бытия моего, 1894, 360). В инструкции МИДа от 2 ноября 1843 г. эта мысль повторялась (см.: (Россия в Святой Земле, 2000б, 16)), но о поддержке русских паломников не упоминалось. Мысль о необходимости контроля за расходованием этих средств звучала и в переписке российского консула в Бейруте К. М. Базили (см.: (Россия в Святой Земле, 2015, 194)). Собственно говоря, при постоянном нахождении патриарха в Константинополе денежные суммы далеко не всегда доходили до Палестины.

Как заявлял позднее архим. Порфирий, «православные туземцы» поначалу решили, что ему поручено «обратить в их домашнюю пользу милостыню Российской Церкви, высылаемую ко Гробу Господню», но поняв, что это не так, они «перестали надеяться на него» (Россия в Святой Земле, 2000б, 34), хотя в реальности начальник миссии мог по своему усмотрению распределять полученные из России пожертвования от тех или иных частных лиц, включая членов императорской фамилии. Вероятно, далеко не все поступления на «Иерусалимский проект» напрямую учитывались в синодальной отчетности. Так, императрица Мария Александровна лично собрала за 1858–1859 гг. около 40 тыс. руб. от различных жертвователей по всей России, переданных еп. Кириллу (Наумову) на различные текущие нужды: помощь арабским церквям и православным общинам, раздача милостыни и т. п. (см.: (Как начиналась, 2017, 120, 237)). Позиция же Б. П. Мансурова, выраженная им в беседе с начальником РДМ еп. Кириллом осенью 1858 г., состояла в том, что занятия строительными работами и покупками земельных участков несовместимы ни с духовными обязанностями, ни «с достоинством Церкви» (см.: (Как начиналась, 2017, 149)). Поэтому торг и приобретение земель велись русским консулом и уполномоченными им лицами.

Хотя во всех церквях были установлены кружки с надписью «на улучшение быта православных поклонников в Палестине», сбор 1858 г. шел в Палестинский комитет, т. е. в распоряжение светских лиц, с целью дальнейшего использования на возведение и обустройство российских учреждений в Палестине. «Вопрос о постройках, — писал Б. П. Мансуров 6(18) октября 1858 г., — зависит от размера источников, которые соберутся в России» (Как начиналась, 2017, 160). Пожертвования принимались сначала в Комиссариатском департаменте морского министерства (его возглавлял Д. А. Оболенский), с 1864 г. — в департаменте народного просвещения, с 1865 г. — в хозяйственном управлении при Св. Синоде. Порядок сбора был определен следующий: а) высылку требовалось делать каждый месяц, суммы фиксировать в особой шнуровой книге, б) по истечении трети года деньги необходимо было отправлять в духовную консисторию, а оттуда — в хозяйственное управление при Св. Синоде для передачи по назначению (РГИА. Ф. 1287. Оп. 20. Д. 218. Л. 25 об.).

Размеры кружечного сбора отражены в таблице, составленной по всеподданнейшим отчетам обер-прокурора Св. Синода и документам Императорского Православного Палестинского общества (см. табл. 1). Однако для «Иерусалимского проекта» это была лишь часть нужных средств. С марта 1858 г. по 1 сентября 1862 г. было получено из частных пожертвований и др. источников 836 924 руб. (Отчет о Русских сооружениях, 1862, 64). С 1 сентября 1862 г. по 15 октября 1863 г. от частных пожертвований и др. источников — 167 135 руб. 34 коп., в том числе «от щедрот его Императорского Величества» 100 000 руб., от учрежденных при церквях кружках — 54 625 руб., отдельных пожертвований и оборотов — 12 510 руб. 34 коп. (О нынешнем положении, 1863, 3). Когда речь идет о деньгах, выделенных императором, то, вероятно, следует подразумевать, что тот откликнулся на просьбу Б. П. Мансурова о государственном финансировании строительства Русских построек в Палестине, на что получил

предложение от министра финансов А. М. Княжевича отпустить в 1859 г. 100 тыс. руб. из Государственного казначейства «на счет оказавшегося в России превышения доходов», а в дальнейшем включать аналогичные суммы в ежегодные сметы расходов (см.: [Kondakov, Fedotev, 2022, 242]). Всего же из казны было выделено в соответствии с данным распоряжением Александра II 500 тыс. руб.

Согласно отчету Б. П. Мансурова, общий приход за 1858–1864 гг. составил 1 250 214 руб. 48  $\frac{3}{4}$  коп., в том числе «пожертвований от кружечного сбора и разных лиц» 536 127 руб. 61  $\frac{1}{4}$  коп. (Россия в Святой Земле, 2000а, 220). Расходы за тот же период на приобретение земель, возведение и обустройство Русских построек в Иерусалиме достигли 1 254 733 руб. 81  $\frac{1}{2}$  коп. (Россия в Святой Земле, 2000а, 221). Кружечный сбор, составлявший в среднем более 59 тыс. руб. в год, оправдал возлагавшиеся на него надежды, что позднее было отмечено и Б. П. Мансуровым (РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1022. Л. 18).

С мая 1862 г. вместо убитого в Варшаву великого князя комитет возглавил министр народного просвещения А. В. Головнин. В апреле 1864 г. Палестинский комитет преобразуется в Палестинскую комиссию, состоящую из трех человек (директор Азиатского департамента МИДа, представитель обер-прокурора и Б. П. Мансуров). Дело не только в смене названия. Учреждение, находившееся ранее под личным покровительством члена царской семьи, становится лишь подразделением при Азиатском департаменте МИДа. По справедливому заключению современного исследователя К. А. Ваха, «перестав быть императорским, оно (дело помощи русским паломникам в Св. Земле. — В. Ц., О. Ц.) стало министерским» [Вах, 2012, 36]. Русские постройки в Иерусалиме вчерне были завершены, казалось бы, основное дело сделано. В задачи комиссии входило управление учреждениями в Палестине, что опять же требовало расходов. В апреле 1864 г. вел. кн. Константин Николаевич обратился с письмом к митр. Филарету (Дроздову) с просьбой о продолжении проведения кружечного сбора [Воронин, 2012, 20]. В дальнейшем данный сбор возобновлялся, например, по указу Св. Синода от 15 мая 1868 г. В это время он превратился в основной источник финансирования Русских построек. Но, как писал Б. П. Мансуров, «кружки на улучшение быта Православных поклонников в Палестине стали вероятно отходить в менее видные уголки Церквей, во множестве Церквей их вовсе перестали выставлять...» (РГИА. Ф. 796. оп. 165. Д. 1022. Л. 18 об.). Так как сбор сокращался, комиссия начала экономить, откладывать «на черный день», обращая часть средств в ценные бумаги, хотя потребности в содержании зданий с ростом числа паломников только увеличивались. Если в 1866 г. расходы на содержание Русских построек составляли около 31 тыс. руб. (Россия в Святой Земле, 2000а, 238), к нач. 1880-х гг. они достигали уже 42 тыс. руб. (включая затраты на делопроизводство, с учетом курсовых колебаний валют, кроме того, выделялось на добавочное жалованье консулу в Иерусалиме 2 тыс. золотых рублей за управление «поклонническими зданиями»), в то время как средние поступления от кружечного сбора 1858 г. составляли до 33 тыс. руб., (включая, вероятно, и некоторую часть частных индивидуальных пожертвований). Еще около 7,5 тыс. руб. получали процентов с запасных капиталов Палестинской комиссии (РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1022. Л. 25). Денег на развитие не было, наоборот, образовался дефицит, который оказалось нечем покрывать. Хотя в 1880 г. и в 1884 г. Св. Синод через газету «Церковный вестник» напоминал о необходимости духовенству оказывать содействие кружечному сбору 1858 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1022. Л. 25 об., 30), нужного результата этот призыв не возымел. Бюрократизация дела помощи православным Святой Земли и русским паломникам привела к застою в работе. Как признавался позднее сам Б. П. Мансуров в октябре 1884 г. в письме обер-прокурору К. П. Победоносцеву, «20 лет представитель этого государственного порядка — Палестинская комиссия — ровно ничего не делал» (цит. по: [Кондаков, 2023, 272]). Русские постройки в Иерусалиме, рассчитанные на 1 тыс. чел., перестали вмещать паломников, число которых в нач. 1880-х гг. доходило до 3–4 тыс.

В этот период все большую роль в расширении территории «Русской Палестины» играл начальник РДМ архим. Антонин (Капустин). Однако он использовал поступающие из России частные пожертвования, не связанные непосредственно с кружечными сборами. На них приобретались земельные участки в Святой Земле, а также велось строительство.

Общие размеры пожертвований по годам отражены в табл. 1.

Таблица 1

**Сборы в церквях «на улучшение быта православных паломников в Палестине» и «в пользу Гроба Господня» (руб.)**

Составлено по: (Всепопданнейший отчет, 1886, 126, 127; Всепопданнейший отчет, 1887, 126, 127; Всепопданнейший отчет, 1888, 128, 129; Всепопданнейший отчет, 1889, 122, 123; Всепопданнейший отчет, 1891, 132, 133, 212, 213; Всепопданнейший отчет, 1893, 114, 115, 234, 235; Всепопданнейший отчет, 1895, 76, 77, 156, 157; Всепопданнейший отчет 1898, 76, 77, 158, 159; Всепопданнейший отчет, 1909, 97, 101; Всепопданнейший отчет, 1910, 143, 147, 151; Всепопданнейший отчет, 1911, 139, 143; Всепопданнейший отчет, 1913а, 67; Всепопданнейший отчет, 1913б, 95, 99; Всепопданнейший отчет, 1916, 55; Извлечение, 1838, 223; Извлечение, 1843, 99; Извлечение, 1848, 105; Извлечение, 1851, 107; Извлечение, 1855, 95; Извлечение, 1860, 47, 132, 133, 136; Извлечение, 1861, 125, 131, 139; Извлечение, 1862, 139; Извлечение, 1864, 129; Извлечение, 1867, 123; Извлечение, 1868, 118; Извлечение, 1869, 129; Извлечение, 1870, 127; Извлечение, 1871, 125; Извлечение, 1872, 124; Извлечение, 1873, 123; Извлечение, 1874, 125; Извлечение, 1876а, 125; Извлечение, 1876б, 125; Извлечение, 1877, 125; Извлечение, 1878, 125; Извлечение, 1879, 124, 125; Извлечение, 1881, 125; Извлечение, 1882, 125; Извлечение, 1883, 125; Извлечение, 1884, 126, 127; Извлечение, 1885, 127; АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 8. Л. 82; Д. 42. Л. 7–7 об., 53, 101; РГИА. 796. Оп. 165. Д. 1022. Л. 18)

Год	На улучшение быта православных паломников в Палестине	В пользу Гроба Господня
1837	–	28 555,64 асс. (8 043,84 сер.)
1842	–	7 832,87
1847	–	10 105,62
1850	–	10 391,51
1854	–	11 295,65
1856	–	12 672,87
1858	15 360,27 ½	38 017,12
1859	63 994,70 ¾	15 640
1860	62 873,54 ¾	13 405,07
1861	59 703,62	15 711,13
1862	56 582,25	нет. св.
1863	61 391,17 ¾	нет. св.
1864	59 745, 8 ¼	нет. св.
1865	54 517, 10 ½	нет. св.
1866	31 631,11 ¼	12 145,60 ¼
1867	31 944,53 ¾	11 787,79 ½
1868	30 894,34 ¾	11 570,22 ½
1869	29 816,42 ¼	11 333,47 ¾
1870	33 202,15 ¾	10 821,71
1871	31 714,32 ¾	10 673,57 ½
1872	29 654,84 ¾	10 270,82 ½

1873	28 187,40 $\frac{1}{4}$	9 659,77 $\frac{3}{4}$
1874	31 570,17 $\frac{3}{4}$	11 153,98
1875	32 098,03 $\frac{3}{4}$	12 501,23 $\frac{1}{2}$
1876	30 222,05 $\frac{1}{2}$	10 049,41 $\frac{3}{4}$
1877	27 091,33 $\frac{1}{4}$	10 289,96 $\frac{1}{2}$
1878	27 295,52 $\frac{1}{4}$	10 628,56 $\frac{1}{4}$
1879	25 729,89	9 943,82 $\frac{1}{2}$
1880	28 801,75	10 460,57
1881	29 457,34	10 423,32 $\frac{1}{2}$
1882	29 938,20	10 746,20 $\frac{1}{2}$
1883	27 891,93 $\frac{1}{4}$	10 231,15 $\frac{1}{2}$
1884	28 777,6	10 145,17
1885	30 986,79 $\frac{1}{2}$	10 073,42 $\frac{3}{4}$
1886	48 411,47	11 449,82
1887	43 213,65 $\frac{1}{2}$	17 364,90
1888	34 245,64	11 172,88
1889	35 426,9	11 392,92 $\frac{1}{2}$
1890	37 949,09 $\frac{1}{2}$	13 277,50 $\frac{1}{2}$
1891	36 654,13 $\frac{1}{2}$	11 475,01
1892	37 462,46	11 087,13
1893	38 542,42 $\frac{1}{2}$	12 569,17
1894	43 263,70 $\frac{1}{2}$	13 042,34
1895	42 938,27	12 718,58
1895/96*	35 622	нет. св.
1896/97*	32 549	нет. св.
1897/98*	33 553	нет. св.
1898/99*	49 506	нет. св.
1899/00*	35 474	нет. св.
1900/01*	35 022	нет. св.
1901/02*	35 287	нет. св.
1902/03*	36 939	нет. св.
1903	40 089,08 $\frac{1}{4}$	13 347,16 $\frac{3}{4}$
1904	37 570,24	13 270,51
1905	35 840,5	11 777,62 $\frac{1}{2}$
1906	33 859,61 $\frac{1}{2}$	11 711,21 $\frac{1}{2}$
1907	30 194,96	10 812,15
1908	30 620,09	11 144,18 $\frac{1}{2}$
1909	28 714,74	11 082,38
1910	29 112,23 $\frac{1}{2}$	11 408,46 $\frac{1}{2}$
1911	27 634,02	11 763,64 $\frac{1}{2}$
1912	27 818,04	12 246,82
1914	25 383,98	12 280,98
1915	22 025,88	нет. св.

\* С 1 марта по 1 марта следующего года — данные по отчетности ИППО.

Таблица со всей очевидностью показывает, что данный вид сбора оставался относительно стабильным на протяжении многих десятилетий, колеблясь в пределах 30–50 тыс. руб. в год. Постоянством отличался и кружечный сбор «в пользу Гроба Господня». На протяжении полувека он составлял 10–12 тыс. руб. в год.

Первичная документация по данным сборам доступна фрагментарно. В частности, шнуровые книги для записи высыпанных из кружек денежных пожертвований «на улучшение быта православных паломников в Палестине» Кладбищенской, Христорождественской и Крестовоздвиженской церквей г. Тобольска за 1858–1877 гг. показывают, что максимальных размеров пожертвования достигли в 1860 г. Со 2-й пол. 1860-х гг. они начинают неуклонно сокращаться (ГБУТО ГА. Ф. И-90. Оп. 1. Д. 16; Ф. И-80. Оп. 1. Д. 15). Уменьшение пожертвований на нужды православных паломников в Палестине происходило и в Томской епархии (ГАТО. Ф. 170. Оп. 4. Д. 76. Л. 39–39 об., 81–81 об.; Д. 286. Л. 72–74).

По шнуровой книге Екатеринбургской, при Академии художеств, церкви Санкт-Петербурга видно, что сбор на нужды православных паломников в Палестине здесь велся в 1858–1867 гг. и в 1885–1909 гг. Наивысшие показатели достигались в 1859–1860 гг., 1898–1903 гг. (максимум в 1899 г. — 29 руб.), низшие — в 1905–1908 гг. (подсчитано по: (РГИА. Ф. 789. Оп. 23. Д. 21. Л. 1–30 об.)). Можно заметить подтверждающий ранее приведенные слова Б. П. Мансурова длительный перерыв в кружечном сборе (1868–1884 гг.).

Важно оценить не только абсолютные, но и относительные данные. Доля двух указанных выше сборов на «палестинские нужды» составляла от суммы всех церковных сборов 1859 г. — 1,05% (от 7 557 354,22 руб.); в 1866 г. — 0,39% (от 8 201 432,47 руб.); в 1875 г. — 0,28% (от 11 278 111,22 руб.); в 1885 г. — 0,28% (от 10 995 333,71 руб.); в 1895 г. — 0,26% (от 16 312 619,3 руб.). Таким образом, при сохранении общих цифровых показателей происходило медленное уменьшение относительных размеров поступлений.

Этот процесс отчасти может быть связан с человеческой психологией. Так, епископ Тамбовский и Шацкий Иероним (Экземплярский) 11 февраля 1893 г. в ответе на запрос о причинах уменьшения сборов «на палестинские нужды» указывал на «свойственную русскому народу» способность «горячо, отзывчиво приниматься за всякое доброе дело и скоро охладевать» (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 13. Д. 266. Л. 34 об.). Другой фактор — появление новых сборов после создания в 1882 г. Православного Палестинского общества, с 1889 г. получившего статус «Императорского» (далее — ППО, ИППО), а также рост числа различных денежных сборов в целом.

В литературе нередко смешивают кружечный сбор 1858 г. и Вербный сбор, учрежденный в 1886 г. (см., напр.: (Россия в Святой Земле, 2017, 200)). На самом деле это два разных источника поступлений: первый, как уже отмечалось, предполагал жертвование в стационарные кружки с соответствующей надписью, второй проводился после произведения обращенной к прихожанам проповеди и может считаться «тарелочным». Для разработки порядка его проведения Советом ППО, где ключевая роль принадлежала В. Н. Хитрово, была создана особая комиссия (Г. Г. Сретенский, игум. Мелетий, протоиереи В. Я. Михайловский и А. А. Павловский, граф Н. Ф. Гейден). Св. Синод по просьбе ППО разрешил проводить тарелочный сбор во всех церквях империи в праздник Входа Господня в Иерусалим (РГИА. Ф. 797. Оп. 70. II Отд. 3 Ст. Д. 211. Л. 6–6 об.). Предписывалось паству заблаговременно знакомить с его целями «посредством проповеди» (см., напр.: (Тобольские ЕВ, 1886; Херсонские ЕВ, 1886)). Сам же сбор впервые был проведен 6 апреля 1886 г. Он осуществлялся путем «обхождения с блюдом во время всех богослужений недели Входа Господня в Иерусалим на литургии после чтения Евангелия, а на всенощной и утрени после чтения шестопсалмия» (см.: (Руководящие правила, 1895)). Половина поступивших денег передавалась Палестинской комиссии. С 1889 г., после ликвидации последней, все ее средства, включая кружечный сбор 1858 г., перешли в ведение ИППО.

В дальнейшем секретарь ИППО В. Н. Хитрово периодически обращался к Св. Синоду с просьбой о продлении Вербного сбора, на что давались положительные заключения (РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 1184. Л. 1, 3). Одной из мер, способствовавших увеличению Вербного сбора, стало создание епархиальных отделов организации, развернутая ими путем Палестинских чтений культурно-просветительская работа (подр.

см.: [Цысь, 2023]). «Усердное ведение чтений в каждый воскресный и праздничный день много повлияло на усиление вербного сбора, который увеличился втрое против прежних лет», — сообщал настоятель храма с. Лепесовка Волынской епархии (Отчет о деятельности Волынского, 1900, 427). «В прежнее время вербный сбор в означенном приходе давал лишь копейки, в настоящем же году он достиг 10 р. 56 к.», — указывал священник м. Белгородки той же епархии (Отчет о деятельности Волынского, 1900, 422). Подобного рода примеров в отчетах епархиальных отделов встречается множество. Именно в период их наивысшей активности, т. е. с сер. 1890-х гг. до начала Первой русской революции, и были достигнуты максимальные показатели Вербного сбора (см. табл. 2).

Кроме того, ИПШО установило еще собственный отдельный сбор, в ходе которого у наружных стен церквей, монастырей и внутри некоторых общественных зданий (банки, вокзалы, почтово-телеграфные конторы и т. п.) были установлены специальные кружки. В Петербурге в январе 1883 г. под председательством М. Н. Парунова организовалась особая комиссия (см. об этом: [Дмитриевский, 2008, 257]). Ею была выработана инструкция по сбору пожертвований и установлены 10 киотов-кружек в церквях столицы. Комиссия по кружечному сбору была открыта 29 июля 1891 г. и в Москве (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 10. Л. 38 об.). К 1 марта 1892 г. таковых было по всей стране 408, к 1 марта 1903 г. — 820, к 1 марта 1904 г. — 950 (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 41. Л. 5–5 об.; Россия в Святой Земле, 2000а, 376). Деньги из кружек высыпались два раза в год в присутствии членов причта. Например, в Нарымском соборе кружка была установлена напротив Абалакской иконы Божией Матери. Сверху ее поместили икону Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. На самой кружке была помещена надпись: «В пользу Св. Земли и благословит тя Господь от Сиона и узриши благая Иерусалима» (Св. М. Н., 1905, 33). Тем не менее очевидно, что данный сбор имел второстепенное значение, как показывает табл. 2.

Таблица 2

### Сборы Императорского Православного Палестинского общества (руб.)

Составлено по: (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 41. Л. 5–5 об., 26–26 об., 77–77 об., 113–113 об.; Всеподданнейший отчет, 1886, 127; Всеподданнейший отчет, 1887, 127; Всеподданнейший отчет, 1888, 129; Всеподданнейший отчет, 1889, 123; Всеподданнейший отчет, 1891, 133, 213; Всеподданнейший отчет, 1893, 115, 235; Всеподданнейший отчет, 1895, 77, 157; Всеподданнейший отчет 1898, 77, 159; Всеподданнейший отчет, 1909, 97, 101; Всеподданнейший отчет, 1910, 143, 147, 151; Всеподданнейший отчет, 1911, 139, 143; Всеподданнейший отчет, 1913а, 67; Всеподданнейший отчет, 1913б, 95, 99; Всеподданнейший отчет, 1916, 55; Доклад, 1888, 2; Отчет Православного, 1888, 2; Седьмой отчет, 1891, 73)

Год (нач. с 1 марта)	Вербный	Кружечный
1886	129 551	–
1886/87	174 140	–
1887/88	114 000	–
1888/89	93 557,56	–
1889/90	109 809,65	–
1890/91	164 349*	–
1891/92	104 056	3 553
1892/93	89 494	5 019
1893/94	124 215	6 058
1894/95	166 326	5 275
1895/96	157 583	7 256
1896/97	159 961	7 675

1897/98	172 034	7 440
1898/99	171 079	7 846
1899/00	183 136	9 207
1900/01	192 829	9 483
1901/02	193 959,48	8 981
1902/03	178 351,23	10 676
1903/04	175 567,08	5 404,29**
1904/05	151 783,28	5 404,91
1905/06	134 439,94	5 650,97
1906/07	120 059,20	4 171,85
1907/08	109 833,68	6 403,43
1908/09	111 381,27	5 779,53
1909/10	98 865,14	5 641,49
1910/11	104 871,08	5 744,90
1911/12	90 236,15	5 847,68
1912/13	86 944,62	4 732,51
1913 (с 01.03)	68 127,64	3 151,98
1914	88 278,98	3 551,29
1915	75 432,09	5 888,81
1916	53 771,60	–
1917	34 882,83	–

\* Всего пожертвований, включая Вербный сбор.

\*\* Здесь и ниже — данные не по всем кружкам.

Таким образом, Россия в рассматриваемый период жертвовала весьма значительные средства на помощь православным Палестины и обустройство паломников. Только сборы ИППО дали в совокупности около 4,2 млн руб. Более 2 млн было получено в ходе кружечного сбора 1858 г. и не менее 0,9 млн — «в пользу Гроба Господня» (т.е. в распоряжение Иерусалимского патриархата). В указанные суммы не вошли, как уже выше указывалось, крупные разовые пожертвования состоятельных благотворителей и пожертвования, отсылавшиеся в индивидуальном порядке частными лицами на те или иные целевые нужды. Например, Вербный сбор в 1888/1889 отч. г. составил лишь 46%, а в 1889/1890 отч. г. — 67% от всех пожертвований, поступивших в ИППО (Седьмой отчет, 1891, 36). С сер. 1890-х гг. и до начала Первой мировой войны индивидуальные пожертвования «от разных лиц» давали дополнительно еще от 25 до 40 тыс. руб. в год, а в 1905/1906 отч. г. даже 60 тыс. руб. (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 41. Л. 5–5 об., 26–26 об., 77–77 об., 113–113 об.; Д. 43. Л. 5, 55, 110; Д. 44. Л. 49). Преимущественно это были деньги, по копейке собираемые русским православным людом, всегда с благоговением относившимся к Святой Земле. Если в 1850–1860-х гг. в организации сбора решающую роль играло государство, то в конце столетия все большее значение имела общественная инициатива, хотя изначально импульс исходил опять же от высшей власти.

Важный момент, объединяющий оба основных вида пожертвований (кружечный 1858 г. и Вербный 1886 г.), состоит в поддержке, выраженной одним из наиболее образованных и дальновидных представителей чиновной бюрократии и членом царской семьи. В первом случае речь идет о Б. П. Мансурове и вел. кн. Константине Николаевиче, во втором — о В. Н. Хитрово и вел. кн. Сергее Александровиче. Можно сказать, что история сборов «на палестинские нужды» демонстрирует, каким образом в России велся поиск оптимальных форм конструктивного взаимодействия государства, Церкви, общества при совместном решении стоявших перед страной задач. Опыт показал, что успех мог быть достигнут через широкую просветительскую работу, путем разъяснения целей и задач России в Святой Земле. Идея использования



ресурсов «бизнес-проектов» в лице РОПиТ (поступления от которого прекратились уже в 1860 г.) продемонстрировала свою мертворожденность, несовместимость с высокой миссией русского духовного присутствия в Палестине.

## Источники и литература

### Источники

1. АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 8. Д. 10. Д. 41. Д. 42. Д. 43. Д. 44. Оп. 13. Д. 266.
2. Всеподданнейший отчет (1886) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884 г. СПб.: в Синод. тип., 1886. XI, 361, 111 с.
3. Всеподданнейший отчет (1887) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1885 г. СПб.: в Синод. тип., 1887. IX, 292, 127 с.
4. Всеподданнейший отчет (1888) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1886 г. СПб.: в Синод. тип., 1888. X, 237, 129 с.
5. Всеподданнейший отчет (1889) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1887 г. СПб.: в Синод. тип., 1889. X, 289, 123 с.
6. Всеподданнейший отчет (1891) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1888 и 1889 годы. СПб.: в Синод. тип., 1891. XII, 472, 213 с.
7. Всеподданнейший отчет (1893) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1890 и 1891 годы. СПб.: в Синод. тип., 1893. XIV, 511, 235 с.
8. Всеподданнейший отчет (1895) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1892 и 1893 годы. СПб.: в Синод. тип., 1895. XV, 601, 157 с.
9. Всеподданнейший отчет (1898) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 годы. СПб.: в Синод. тип., 1898. XIV, 427, 159 с.
10. Всеподданнейший отчет (1909) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1903–1904 годы. СПб.: в Синод. тип., 1909. XI, 352, 149 с.
11. Всеподданнейший отчет (1910) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб.: в Синод. тип., 1910. XII, 304, 268 с.
12. Всеподданнейший отчет (1911) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб.: в Синод. тип., 1911. XVII, 663, 266 с.
13. Всеподданнейший отчет (1913а) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1910 годы. СПб.: в Синод. тип., 1913. X, 338, 131 с.
14. Всеподданнейший отчет (1913б) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 годы. СПб.: в Синод. тип., 1913. XIII, 336, 230 с.
15. Всеподданнейший отчет (1916) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. Пг.: в Синод. тип., 1916. X, 328, 144 с.

16. ГАТО — Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 4. Д. 76. Д. 286.
17. ГБУТО ГА — Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске». Ф. И-80. Оп. 1. Д. 15. Ф. И-90. Оп. 1. Д. 16.
18. Доклад (1888) — Доклад Ревизионной комиссии Православного Палестинского общества. М.: тип. В. О. Киршбаума, 1888. 7 с.
19. Извлечение (1838) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1837 год. СПб.: в тип. Святейшего Правительствующего Синода, 1838. [2], 252, IV с.
20. Извлечение (1843) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1842 год. СПб.: в Синод. тип., 1843. 118, 100, III с.
21. Извлечение (1848) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1847 год. СПб.: в Синод. тип., 1848. [2], 100, 106, III с.
22. Извлечение (1851) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1850 год. СПб.: в Синод. тип., 1851. [2], 112, 108, III с.
23. Извлечение (1855) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1854 год. СПб.: в Синод. тип., 1855. III, 98, 95 с.
24. Извлечение (1860) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1858 год. СПб.: в Синод. тип., 1860. [2], IV, 88, 140 с.
25. Извлечение (1861) — Извлечение из отчета по ведомству православного исповедания за 1859 год. СПб.: в Синод. тип., 1861. [2], IV, 66, 142 с.
26. Извлечение (1862) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1860 год. СПб.: в Синодальной тип., 1862. [2], IV, 86, 142 с.
27. Извлечение (1864) — Извлечение из отчета по ведомству православного исповедания за 1861 год. СПб.: в Синод. тип., 1864. [2], 140, 140, III с., 1 л.
28. Извлечение (1867) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1866 год. СПб.: в Синод. тип., 1867. [2], VI, 166, 127 с.
29. Извлечение (1868) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1867 г. СПб.: в Синод. тип., 1868. [2], VI, 196, 121 с.
30. Извлечение (1869) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1868 г. СПб.: в Синод. тип., 1869. [2], VIII, 270, 133 с.
31. Извлечение (1870) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1869 год. СПб.: в Синод. тип., 1870. [2], VIII, 286, 131 с.
32. Извлечение (1871) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 год. СПб.: в Синод. тип., 1871. [2], VIII, 286, 125 с.
33. Извлечение (1872) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1871 год. СПб.: в Синод. тип., 1872. [2], VIII, 242, 126 с.
34. Извлечение (1873) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1872 год. СПб.: в Синод. тип., 1873. [2], VI, 240, 123 с.
35. Извлечение (1874) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1873 год. СПб.: в Синод. тип., 1874. [2], VI, 246, 125 с.
36. Извлечение (1876а) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1874 год. СПб.: в Синод. тип., 1876. [2], VI, 208, 125 с.
37. Извлечение (1876б) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1875 год. СПб.: в Синод. тип., 1876. [2], VI, 286, 125 с.

38. Извлечение (1877) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1876 год. СПб.: в Синод. тип., 1877. [2], VI, 294, 125 с.
39. Извлечение (1878) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1877 год. СПб.: в Синод. тип., 1878. [2], VI, 298, 125 с.
40. Извлечение (1879) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1878 год. СПб.: в Синод. тип., 1879. [2], VI, 292, 125 с.
41. Извлечение (1881) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1879 год. СПб.: в Синод. тип., 1881. [2], VI, 280, 125 с.
42. Извлечение (1882) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1880 год. СПб.: в Синод. тип., 1882. [2], VI, 208, 125 с.
43. Извлечение (1883) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1881 г. СПб.: в Синод. тип., 1883. [2], VIII, 196, 125 с.
44. Извлечение (1884) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1882 год. СПб.: в Синод. тип., 1884. [2], IV, 186, 127 с.
45. Извлечение (1885) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1883 год. СПб.: в Синод. тип., 1885. VIII, 424, 127 с.
46. Как начиналась (2017) — Как начиналась Русская Палестина. Иерусалим в письмах Б. П. Мансурова и В. И. Доргобужина. 1858–1860 гг. // Иерусалимский православный семинар. 2017. № 7. С. 122–255.
47. Книга бытия моего (1894) — Книга бытия моего: Дневники и автобиограф. записки еп. Порфирия Успенского / Под ред. П. А. Сырку. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1894. Т. 1: Годы 1841, 1842, 1843 и часть 1844-го. 4, XIII, 774, [4] с.
48. Мансуров (1858) — *Мансуров Б. П.* Православные поклонники в Палестине. СПб.: в тип. Морского Министерства, 1858. 106 с.
49. О нынешнем положении (1863) — О нынешнем положении Русских сооружений, воздвигаемых в Иерусалиме для улучшения быта православных поклонников // Месяцеслов на 1864 (високосный) год. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, [1863]. Приложения. С. 1–8.
50. Отчет о деятельности Волынского (1900) — Отчет о деятельности Волынского отдела Императорского православного Палестинского Общества за 1899–1900 год // Волынские епархиальные ведомости. 1900. № 20. Часть офиц. С. 416–437.
51. Отчет о Русских сооружениях (1862) — Отчет о Русских сооружениях, воздвигаемых в Иерусалиме для улучшения быта православных паломников // Месяцеслов на 1863 год. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, [1862]. Приложения. С. 31–66.
52. Отчет Православного (1888) — Отчет Православного Палестинского общества, читанный М. П. Степановым в заседании 39 апреля 1888 года. М.: тип. В. О. Киршбаума, 1888. 11 с.
53. Прием (1858) — Прием пожертвований на улучшение быта православных поклонников в Палестине // Морской сборник, издаваемый Морским Ученым комитетом. 1858. Т. XXXIV. № 4. Апрель. Офиц. статьи. С. 377.
54. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 18. Оп. 1. Д. 284. Ф. 660. Оп. 1. Д. 96. Ф. 789. Оп. 23. Д. 21. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1022. Оп. 181. Д. 1184. Ф. 797. Оп. 70. II Отд. 3. Ст. Д. 211. Ф. 1287. Оп. 20. Д. 218.
55. Россия в Святой Земле (2000а) — Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 2 т. М.: Международные отношения, 2000. Т. 1. 744 с.
56. Россия в Святой Земле (2000б) — Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 2 т. М.: Международные отношения, 2000. Т. 2. 664 с.

57. Россия в Святой Земле (2015) — Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 3 т. М.: Индрик, 2015. Т. 1. 816 с.
58. Россия в Святой Земле (2017) — Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 3 т. М.: Индрик, 2017. Т. 2. X, 1094 с.
59. Россия в Святой Земле (2020) — Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 3 т. М.: Индрик, 2020. Т. 3. Ч. 1. 744 с.
60. Руководящие правила (1895) — Руководящие правила для действия Отделов и Уполномоченных Императорского Православного Палестинского Общества // Сообщения ИППО. 1895. Т. 6: Приложения. С. 17–30.
61. Св. М. Н. (1905) — *Св. М. Н.* Поучение, сказанное в градо-Нарымском Крестовоздвиженском Соборе пред постановкой кружки в пользу Св. Земли, присланной Томским Отделом Императорского Православного Палестинского Общества // Томские епархиальные ведомости. 1905. № 3. Прибавления. С. 33–35.
62. Седьмой отчет (1891) — Седьмой отчет Императорского Православного Палестинского общества за 1888–1890 годы. М.: тип. В. О. Киршбаума, 1891. 194, 88 с.
63. Собрание мнений (1899) — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам православной церкви на Востоке. СПб.: Синод. тип., 1899. XXIV, 396 с.
64. Тобольские ЕВ (1886) — Тобольские епархиальные ведомости. 1886. № 7. Отдел офиц. С. 72.
65. Херсонские ЕВ (1886) — Херсонские епархиальные ведомости. 1886. № 6. С. 95–97.

## Литература

66. Балдин (2022) — *Балдин К. Е.* Из истории финансовой деятельности Императорского Православного Палестинского общества: всероссийские сборы денежных средств в Вербное воскресенье // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XXI Международной научной конференции. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2022. С. 50–55.
67. Вах (2012) — *Вах К. А.* «Иерусалимский проект» России: Б. П. Мансуров и Русские постройки // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М.: Индрик, 2012. С. 21–36.
68. Вах (2017) — *Вах К. А.* Иерусалимский проект: исторический акцент // Иерусалимский православный семинар. 2017. № 7. С. 111–121.
69. Воронин (2012) — *Воронин В. Е.* Роль Великого князя Константина Николаевича в обеспечении деятельности Русской Духовной Миссии в Палестине: по архивным документам // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М.: Индрик, 2012. С. 15–20.
70. Дмитриевский (2008) — *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907 гг.). М.: ИИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 448 с.
71. Лисовой (2006) — *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006. 512 с.
72. Житенев (2022) — *Житенев С. Ю.* Вербный сбор // Энциклопедия Императорского Православного Палестинского Общества: 1882–2022 гг. 140-летию ИППО посвящается / Сост., ред. и предисл. С. Ю. Житенева. М.: Индрик, 2022. С. 159–160.
73. Кондаков (2023) — *Кондаков Ю. Е.* Основатель Русской Палестины Б. П. Мансуров // *Christian Pilgrim Review*. 2023. Vol. 1. No 1. С. 5–310.
74. Кондаков, Федотьев (2021) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Российский «Иерусалимский проект» середины XIX века: деятельность Б. П. Мансурова и Русское общество пароходства и торговли // Научный диалог. 2021. № 9. С. 342–364. DOI: 10.24224/2227–1295–2021–9–342–364
75. Кондаков (2021) — *Кондаков Ю. Е.* Источники финансирования строительства Русской Палестины (1857–1864 гг.) // Вопросы истории. 2021. № 9–1. С. 129–139. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202109Statyi08

76. Цысь (2023) — *Цысь В.В., Цысь О.П.* Обсуждение проблемы сокращения Вербного сбора в переписке великого князя Сергея Александровича и церковных иерархов в середине 1890-х гг. // Макарьевские чтения: Материалы XVIII Международной научно-практической конференции, Горно-Алтайск, 21–22 сентября 2023 г. / Отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2023. С. 126–132.

77. Kondakov, Fedotev (2022) — *Kondakov Y.E., Fedotev D.S.* B. P. Mansurov's Second Report and the Beginning of the Construction of Russian Palestine // *Bylye Gody*. 2022. 17(1). P. 237–247. DOI: 10.13187/bg.2022.1.237

*Протоиерей Евгений Иванов*

## Кафедральный собор г. Верный с 1871 года по настоящее время

УДК 271.2(574)-523.4(574-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_238  
EDN PLLTFW



*Аннотация:* В статье предпринята попытка изложить достоверную историю кафедрального собора Туркестанской епархии в городе Верный. Внимание автора привлек факт путаницы относительно дат и мест строительства нескольких одноименных храмов на территории центрального казачьего поселения – крепости Верный. Вокруг укрепления сначала обустроилась казачья станица, а затем поселение получило статус города и с 1872 г. стало фактическим местом пребывания епископа Ташкентского и Туркестанского на более чем 45 лет. За это время храм несколько раз перестраивался, кроме того, в окрестностях было распространено посвящение храмов святым Софии, Вере, Надежде и Любви так как крепость Верный освящена в день их памяти – 17 сентября (по ст. ст.). Таким образом, в исторических документах, различных исследованиях и на общественных площадках наблюдается путаница относительно истории Софийского кафедрального собора: спорными представляются даты строительства, местоположение, назначение одноименных храмов. Положение усугубляется малой разработанностью темы истории православия в Казахстане в целом, а также трудностью доступа к местным архивам. На основе сопоставления доступных архивных данных, в том числе фотографических, и разрозненных свидетельств исследователей автор излагает наиболее вероятную историю кафедрального Верненского собора.

*Ключевые слова:* история православия в Казахстане, Софийский собор, Верненская Софийская церковь, Верный, Туркестанская епархия.

*Об авторе:* **Протоиерей Евгений Геннадьевич Иванов**

Аспирант кафедры церковной истории и общегуманитарных дисциплин Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, исполняющий обязанности ректора Алматинской православной духовной семинарии.

E-mail: [protevgenei@gmail.com](mailto:protevgenei@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2792-9434>

*Для цитирования:* Иванов Е., прот. Кафедральный собор г. Верный с 1871 года по настоящее время // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 238–245.

Статья поступила в редакцию 02.09.2023; одобрена после рецензирования 02.02.2023; принята к публикации 18.01.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Archpriest Evgeniy Ivanov*

## The Cathedral of the City of Verny from 1871 to the Present Time

UDK 271.2(574)-523.4(574-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_238  
EDN PLLTFW



*Abstract:* The article attempts to clearly present the authentic history of the cathedral of Turkestan diocese in the city of Verny. The interest was raised by the fact of confusion of the dates and places of the construction of several churches under the same name in the territory of the central Cossack settlement – the Verny Fortress. At first, the settlement established around the fortification was a Cossack village, which later received the status of a city, and was the actual residence of the bishop of Tashkent and Turkestan since 1872 for more than forty five years. During this time, the church was rebuilt several times, and in addition, churches were often consecrated in honour of Sts. Sofia, Vera (Faith), Nadezhda (Hope) and Lubov (Love) in its vicinity, because the Verny Fortress was blessed on September 17<sup>th</sup> (old style), these saints' remembrance day. Thus, in historical documents, various studies and on public sites, there is some confusion about the history of St. Sophia Cathedral: the construction dates, location and purpose of the churches with the same name are controversial. The situation is aggravated because of the poor historical studies of Orthodoxy in Kazakhstan in general, as well as by the difficulties of access to local archives. Drawing on comparison of available archival data (including photographic ones) and scattered accounts of researchers, the article presents the most probable version of the history of the Cathedral in Verny.

*Keywords:* history of Orthodoxy in Kazakhstan, St. Sophia Cathedral, St. Sophia Church in Verny, Verny, Turkestan diocese.

*About the author:* **Archpriest Evgeniy Gennadievich Ivanov**

Postgraduate Student of the Department of Church History and General Humanitarian Disciplines at the Sts. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School; Acting Rector of the Almaty Theological Seminary.

E-mail: [protevgenei@gmail.com](mailto:protevgenei@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2792-9434>

*For citation:* Ivanov E., archpriest. The Cathedral of the City of Verny from 1871 to the Present Time. *Khristsianskoye Chteniyе*, 2024, no. 4, pp. 238–245.

The article was submitted 02.09.2023; approved after reviewing 02.02.2023; accepted for publication 18.01.2024.

На современном этапе исследование истории православия в Казахстане только начинается. В процессе изучения истории Туркестанской епархии в дореволюционный период автор столкнулся с определенной путаницей относительно фактов истории кафедрального Софийского собора епархии в городе Верный (ныне Алматы). В исторических документах, а также различных исследованиях, интернет-ресурсах и т. п. можно обнаружить противоречивую информацию относительно дат строительства Софийских храмов епархии, их количества и местоположения. Нехватка архивных сведений стала причиной неверного понимания истории храма разными исследователями. Предметом дискуссии являются вопросы 1) связки фотографических архивных изображений и исторически существовавших церквей; 2) о датах строительства Софийских соборов; 3) о кафедральном статусе той или иной церкви в Верном. При отсутствии целостного научного обзора данной проблемы в авторитетных изданиях (ниже рассматриваются все опубликованные статьи и работы, в которых затрагивается история Софийского собора) возникают альтернативные представления о количестве храмов, их названиях, годах существования, месте расположения и т. д., не имеющие под собой оснований (ср., напр.: [Озмитель; Назаров; Алматы]).

Сохранились фотографии четырех храмов, претендующих на статус кафедрального собора города Верный, вместе с аналитическим описанием они представлены ниже в настоящей статье. Далее автором предлагается краткая сводка имеющихся представлений об истории кафедрального храма, после чего помещен обширный вывод.

### Церковь на изображении № 1 (илл. 1 и 1а)



Илл. 1. Первый «Софийский собор» в г. Верном.  
1871–1887 гг.



Илл. 1а. В разрушенном виде. 1887 г.

На интернет-площадках изложены наименее достоверные и обоснованные представления о ней: ресурс «Соборы.ру» называет этот храм церковью Вознесения Господня. Даты существования: 1884–1887 гг. [Алматы]. Информация неверна. Ресурс «Православие.ру» относит дату создания храма к 1858 г. [Головкин]. Сведения неверны.

Более обоснованными представляются сведения в печатных изданиях. Краевед А. Г. Воронов [Воронов, 2020] со ссылкой на архивные документы приводит следующую информацию. 31 января 1868 г. военный губернатор Семиреченской области Г. А. Колпаковский заявляет о недостаточности «настоящей деревянной церкви» для растущего населения (ЦГА РК. Ф. 44. Оп. 1. Д. 50243. Л. 1). На 18 января 1871 г. стройка заморожена [Воронов, 2020, 7], ее состояние: незаконченный цоколь. 1879 г. отмечен прошением епископа Туркестанского Александра к генерал-губернатору Г. А. Колпаковскому о продолжении строения собора, поскольку существующего недостаточно для увеличивающегося народа (Рождественский, 1901, 241). К 1887 г. храм уже стоял, но был



разрушен землетрясением (Ульянов, 1887, 23). Автор приводит важные архивные сведения, однако из-за недостаточности документов не различает каменный «первый» Софийский собор и некий «строящийся» на момент 1879 г. собор. При этом заметна путаница относительно двух архитекторов: П. М. Зенкова — строителя «первого» каменного собора, и его сына А. П. Зенкова — строителя Вознесенского кафедрального собора («четвертого» Софийского).

Митрополит Владимир (Иким) в своем труде, посвященном истории православия в Средней Азии, отмечает, что Софийский храм был построен на месте бывшей деревянной Казанской церкви в 1872 г. и просуществовал вплоть до 1989 г.: до 1907 г. в качестве кафедрального собора, в 1931 г. был закрыт, в 1989 г. его здание было снесено [Владимир Иким, 2011, 247–248]. Одновременно, по сведениям владыки Владимира, вместо «невместительного» Софийского собора в станице Больше-Алматинской, в качестве кафедрального в некоем ином месте строился «второй» Софийский собор, однако «строительство Верненского собора было заморожено; недостроенные стены начали разрушаться и в 1879 г. были разобраны „на кирпич“» [Владимир Иким, 2011, 322] из-за нехватки средств (вероятно, средства были разворованы).

Храм, изображенный на илл. 1, митр. Владимир (Иким) относит к 1885 г. создания и называет его «неказистым». Владыка отмечает, что спустя некоторое время после неудавшегося строительства «разворованного» храма стали предприниматься попытки новой постройки «третьего», по мнению владыки Владимира, Софийского храма. Он был также заложен в городе Верном, но, пишет митр. Владимир, в результате «сумели только заложить фундамент и построить на нем неказистый временный храм, рухнувший при землетрясении 1887 года» [Владимир Иким, 2011, 308]. Там же отмечается, что этот храм был восстановлен «потом», в «примерно том же виде». То есть автор предполагает одновременное сосуществование двух Софийских храмов: в станице Больше-Алматинской и в некоем ином месте. Всего же в труде владыки можно насчитать до пяти Софийских храмов: «первый» в Больше-Алматинской станице, «второй» — разворованный, «третий» — неказистый, разрушенный в результате землетрясения 1887 г., «четвертый» — восстановленный на том же месте, что и «третий», «пятый» — нынешний Вознесенский собор. Вероятно, владыка берет в расчет сведения о некоем ином храме, который не был построен в результате «разворовывания» бюджета, но к Софийскому храму это отношения не имело. Также и «первый» названный владыкой храм на самом деле, как будет показано ниже, был построен после землетрясения, в 1893–1895 гг.

Ресурс «Ретро-фото» называет церковь, запечатленную на илл. 1, Софийским кафедральным собором, и называет для нее даты существования 1871–1887 гг. [Верный]. Указано, что храм находился в станице Больше-Алматинской, был построен из кирпича на месте бывшей деревянной церкви. Был разрушен землетрясением 1887 г. На его же месте был построен впоследствии деревянный храм, который просуществовал до 1989 г. как кинотеатр «Ударник».

В своей обстоятельной статье краевед С. И. Степанова отмечает, что изначально на этом месте стоял деревянный храм (походная церковь — молитвенный дом), после был построен каменный, который был разрушен в результате землетрясения 1887 г. В 1895 г. на его месте был построен деревянный храм по проекту Брусенцова. В 1908 г. на месте храма, указом Св. Синода от 20 декабря 1908 г., основан Иверский женский монастырь. Действовал как обновленческий храм до 1937 г. В 2007 г. был восстановлен в прежнем виде и на прежнем месте [Степанова].

## Церковь на изображении № 2 (илл. 2)

Ресурс «Соборы. ру» называет этот храм собором Веры, Надежды, Любви и матери их Софии. Даты существования: между 1893 и 1895–1989 гг. Архитектором назван В. Н. Брусенцов. Подобная информация представлена на другом интернет-ресурсе, где отмечается, что в 1895 г. на месте более раннего собора построен новый по проекту



Илл. 2. Второй «Софийский собор» в г. Верном.  
1893(1895)–1989 гг.

[Владимир Иким, 2011, 247]. Данные неверны, так как этот храм был построен в 1893–1895 гг.

Некоторые исследователи путают Софийский собор с Покровским (см. илл. 5 и 5а), называя последний также кафедральным, каковым он на самом деле не являлся. При еп. Александре (Кульчицком; 1878–1883) было начато строительство Покровского Верненского собора, строительство которого окончено в 1884 г. Этот храм превратился в груду кирпичей в 1887 г. [Владимир Иким, 2011, 341] и был построен вновь в 1895 г.

### Сводные данные и вывод

На основании архивных данных, при тщательном анализе имеющихся дискуссионных сведений можно предложить следующую историю существования кафедрального верненского собора.

Крепость Верный была основана на реке Малая Алматинка. Ее строительство последовало после резолюции Николая I от 4 февраля 1854 г. (ЦГИА РУ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 15. Л. 16). Освящение новопостроенной крепости состоялось 17 сентября, в день памяти свв. Веры, Надежды, Любви и матери их Софии. В 1855 г. появилась станица Больше-Алматинская, располагавшаяся за стеной крепости, вероятно, был основан первый молитвенный дом. В 1856 г. основана Малая Алматинская станица по соседству. В 1858 г. в Больше-Алматинской станице построен деревянный храм в честь Казанской иконы Божией Матери, который впоследствии был разобран, перенесен в станицу Малую Алматинскую и там вновь собран в 1861 г. (ЦГА РК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 36. Л. 25–32 об.).

На 1871 г. в пределах станицы (Больше-Алматинская станица географически находилась в центре будущего города Верный) находился единственный действующий каменный храм – Софийская станичная церковь (храм в честь св. Софии и ее свв. дочерей Веры, Надежды и Любви), освященный 23 декабря 1871 г. (ЦГА РК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 36. Л. 1). Это «первый» Софийский храм (церковь на илл. 1), который просуществовал до 28 мая (9 июня) 1887 г., когда случилось Верненское землетрясение (Мушкетов, 1890, 12; Приказы, 1887, 119).

На его месте к зиме 1887–1888 гг. был построен «второй» временный Софийский храм (церковь на илл. 3), построенный из дерева разрушенного дома Военного губернатора (ЦГА РК. Ф. 153. Оп. 1. Д. 371. Л. 1–6). Впоследствии он был разобран при строительстве полноценного нового «третьего» Софийского собора.

«Третий» Софийский собор (церковь на илл. 3) был построен из дерева тань-шанской ели (в Средней Азии древесина этой ели часто используется для формирования несущих конструкций) с использованием металлических конструкций в 1893–1895 гг. по проекту В. Н. Брусенцова. Он смог успешно выдержать страшное землетрясение

архитектора Брусенцова [Назаров]. Вероятнее всего, это мнение подтверждает третий источник [Турекулов, Турекулова, 2001, 26].

Источник «Патриархия.ру» содержит сведения о том, что Софийский собор простоял с 1855 по 1989 гг. [Восстановлен и освящен]. Данные неверны: здесь спутаны три храма – Казанский, «первый» каменный Софийский и «третий» деревянный Софийский.

Владыка Владимир (Иким) связывает фотографию этого храма с самым первым храмом в станице Больше-Алматинской и датирует время его существования 1872–1989 гг.



Илл. 3. Временная церковь — третий «Софийский собор». 1887–1890 гг. [Владимир Иким, 2011].

1910 г. (Отчет, 1913, 51) — т. н. Кеминское землетрясение (см. об этом: [Богданович, 1983, 265–266]). В непосредственной близости от него указом Св. Синода от 20 декабря 1908 г. был основан Иверский женский монастырь. С 1921 и по 1937 гг. храм находился в руках обновленцев. В 1929 и 1931 гг. власти предпринимали попытки закрыть собор и сделали это окончательно в 1937 г. Обновленческое духовенство храма было арестовано и расстреляно. Храм был превращен в кинотеатр «Ударник», который через некоторое время (точными данными исследователь не располагает) был переоборудован в кукольный театр, а к нач. 1990-х гг. от храма остался только фундамент, весь кирпич стен был растащен местными жителями. С 1989 г. в местной прессе стала появляться информация о попытках Церкви вернуть в свою собственность то, что осталось от храма. Только в 1998 г. началось восстановление собора, а фактически его новое строительство в былом виде. 30 сентября 2007 г. храм был освящен митрополитом Астанайским и Алматинским Мефодием (Немцовым). На территории собора располагается возрожденный женский Иверский монастырь [Восстановлен и освящен].

«Четвертый» Софийский храм (илл. 4) был построен в силу увеличения населения г. Верный, а также его важного значения как фактического места кафедры Туркестанского епископа. По одним сведениям, этот храм спроектирован архитектором К. Борисоглебским [Букетова, 2005, 95], а инженером А. П. Зенковым внесены изменения в проект и осуществлено строительство. По другим данным, он был спроектирован полностью А. П. Зенковым [Голендер, 2011, 44]. 26 сентября 1903 г. епископ Туркестанский и Ташкентский Паисий (Виноградов) освятил закладку храма.



Илл. 4. Четвертый «Софийский собор». Кафедральный собор Вознесения Господня. 1907 — современность [Голендер, 2011].



Илл. 5. «Ошибочный» Софийский собор.  
На самом деле: Покровская церковь  
в г. Верном. 1885–1887 гг.

размещена антенна). Первая реставрация прошла в 1976 г. В 1985–1995 гг. здание храма использовалось как концертно-выставочный зал [Кафедральный собор, 2005, 190]. В 1995 г. оно было передано Русской Православной Церкви, проведена вторая реставрация, началось совершение богослужений. В 2017–2020 гг. в храме проведены масштабные реставрационно-реконструкционные работы.



Илл. 5а. Покровская церковь  
в разрушенном виде. 1887 г.:  
«Превратилась в груду кирпичей».

Строился этот храм с 1904 по 1907 г. (Тихонов, 1907, 422). Архитектор предусмотрел опасную сейсмическую активность в данной местности: так же, как и тот храм, о котором шла речь выше, Софийский храм строился из тань-шанской голубой ели. Кафедральный храм имел три престола. Один из боковых престолов был посвящен св. Софии и ее дочерям: свв. Вере, Надежде и Любви, однако главный престол был посвящен Вознесению Господню, почему со временем храм стал носить название Вознесенского собора [Владимир Иким, 2011, 413]. Во время девятибалльного Кеминского землетрясения он устоял, повреждения были незначительны: выбило окна, погнулся крест (вероятно, колокольни) [Чешкова, 1970, 102].

Был закрыт советской властью в 1927 г. [Букетова, 2007, 95]. С 1929 г. в здании храма расположился Казахский центральный краевой музей, с 1930-х оно также использовалось под размещение различных общественных организаций. Колокольня использовалась для радиовещания в Алма-Ате (на ней была

Таким образом, на территории Верного исторически известно существование четырех Софийских храмов: первого каменного (1871–1887), второго временного деревянного (1888–1890), третьего деревянного по проекту В. Н. Брусенцова (1893(1895)–1989), четвертого деревянного кафедрального собора по проекту А. П. Зенкова (1907 – по настоящее время). Посвящение храмов именно свв. Вере, Надежде, Любви и матери их Софии связано с днем освящения крепости Верный – 17 сентября (ст. ст.), в который празднуется их память.

## Источники и литература

### Источники

1. Мушкетов (1890) – *Мушкетов И. В.* Верненское землетрясение 28 мая 1887 года // Труды геологического комитета. 1890. Т. 10. № 1. С. 17–43.
2. Отчет (1913) – Отчет Комитета для сбора пожертвований в пользу пострадавших от землетрясения в Семиреченской области 22 декабря 1910 года. СПб.: Гос. тип., 1913.

3. Приказы (1887) — Приказы военного губернатора Семиреченской области // Семиреченские областные ведомости. 1887. № 23. С. 119.
4. Рождественский (1901) — *Рождественский Д., свящ.* К вопросу о постройке Туркестанского Кафедрального Собора // Семиреченские областные ведомости. 1901. № 37. 8 мая. С. 241–243.
5. Тихонов (1907) — *Тихонов П., свящ.* Общая и епархиальная хроника // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 16. С. 422–426.
6. Ульянов (1887) — *Ульянов В.* Землетрясение в Верном. Рассказ очевидца // Туркестанские ведомости. 1887. № 25. 23 июня. С. 22–23.
7. ЦГА РК — Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф. 44. Оп. 1. Д. 50243. Л. 1: Постановление совещания при военном губернаторе Г. А. Колпаковском 31 янв. 1868 г.; Ф. 153. Оп. 1. Д. 36. Л. 1; Л. 25–32 об.: О церковных старостах и ведении приходно-расходных книг, Д. 371: Материалы по постройке Верненского собора.
8. ЦГИА РУ — Центральный государственный исторический архив Республики Узбекистан. Ф. 105. Оп. 1. Д. 15. Л. 16: Из справки об учреждении передовой линии по рекам Или и Чу от 20 января 1854 г.

## Литература

9. Алматы — Алматы. Кафедральный собор Вознесения Господня (старый) // Соборы.ру. URL: <http://sobory.ru/article/?object=55277> (дата обращения: 07.10.2024).
10. Богданович (1983) — *Богданович К. И.* Кеминское землетрясение // Алма-Ата. Энциклопедия. Алма-Ата: Казахская советская энциклопедия, 1983. С. 265–266.
11. Букетова (2007) — *Букетова Н. А.* Кафедральный собор // Алма-Ата и алматинцы. Алматы: Елнур, 2007.
12. Верный — Верный. Софийский кафедральный собор // Ретро-фото. URL: <https://rastvu.com/p/165516> (дата обращения: 07.10.2024).
13. Владимир Иким (2011) — *Владимир (Иким), митр.* По стопам апостола Фомы: Христианство в Центральной Азии. М.: М–Сканрус, 2011.
14. Воронов (2020) — *Воронов А. Г.* Верненский Кафедральный собора в архивных документах // Богословский вестник Алматинской Духовной семинарии. 2020. № 3. С. 1–37.
15. Восстановлен и освящен — Восстановлен и освящен первый православный храм Алма-Аты // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/301544.html> (дата обращения: 07.10.2024).
16. Голендер (2011) — *Голендер Б.* Вечный свет куполов: старинные православные храмы Туркестанского края. Ташкент: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 2011.
17. Головкин — *Головкин Н.* София Казахстанская // Православие.ру. URL: <http://www.pravoslavie.ru/4483.html> (дата обращения: 07.10.2024).
18. Кафедральный собор (2005) — Кафедральный собор // Казахстан. Национальная энциклопедия. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2005. Т. 3. С. 190–192.
19. Назаров — *Назаров А.* Туркестанский кафедральный собор в 1875 г. // Форум народ.ру. URL: <https://web.archive.org/web/20150608162726/http://planeta-imen.narod.ru/almaata/sofijskij-sobor.html> (дата обращения: 06.10.2024).
20. Озмитель — *Озмитель Е.* Туркестанская епархия // Туркестанская голгофа. URL: <https://turkestanskaya-golgota.info/eparchy/turkestanskaya-eparhiya> (дата обращения: 06.12.2023).
21. Степанова — *Степанова С. И.* Церковь Больше-Алматинская // Стариный.кз. URL: <https://stariniy.kz/library/category/21/document/98> (дата обращения: 07.10.2024).
22. Турекулов, Турекулова (2001) — *Турекулов Т., Турекулова Н.* Вознесенский кафедральный собор: Верный, Алма-Ата, Алматы. Алматы: Кумбес, 2001.
23. Чешкова (1970) — *Чешкова Л.* У подножья пестрых гор // Вокруг света. 1970. Март. № 3 (2354). С. 101–103.

*Протоиерей Михаил Иванов*

## К истории создания описаний псковских монастырей митрополитом Евгением (Болховитиновым)

УДК 271.2-772(470.25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_246  
EDN HQJGEL



*Аннотация:* Важным этапом деятельности известного церковного иерарха и историка XIX в. митр. Евгения (Болховитинова) на Псковской земле является подготовка и издание ряда описаний псковских монашеских обителей. При подготовке данных изданий митр. Евгений привлек к научной работе ряд настоятелей и насельников монашеских обителей епархии. Переписка правящего архиерея с подчиненными по данному вопросу фактически была кратким учебным курсом подготовки церковных историков, который был высоко оценен некоторыми монашесствующими. В частности, иером. Израилем, насельником Псково-Печерского монастыря. Проведенная работа принесла свои результаты, которые отчасти известны нам в виде опубликованных описаний. Вместе с тем в материалах Государственного архива Псковской области удалось обнаружить ряд сведений и описаний монашеских обителей, ранее не известных исследователям. Настоящая статья посвящена церковно-историческим трудам митр. Евгения (Болховитинова) в 1820–1821 гг. по истории Псковской епархии и ее монастырей, совершённым в тесном взаимодействии с епархиальным монашеским сообществом.

*Ключевые слова:* митрополит Евгений (Болховитинов), указания к составлению описания монастыря, псковские архипастыри, псковские монашеские обители в начале XIX века.

*Об авторе:* **Протоиерей Михаил Владимирович Иванов**

Кандидат богословия, настоятель Казанской церкви п. Пушкинские Горы Великолукской епархии Русской Православной Церкви.

E-mail: pushgory1@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

*Для цитирования:* Иванов М., прот. К истории создания описаний псковских монастырей митрополитом Евгением (Болховитиновым) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 246–257.

Статья поступила в редакцию 09.05.2024; одобрена после рецензирования 05.06.2024; принята к публикации 02.07.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Archpriest Mikhail Ivanov*

## On the History of the Descriptions of Pskov Monasteries by Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov)

UDK 271.2-772(470.25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_246  
EDN HQJGEL



*Abstract:* An important period in activities of Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov), an ecclesiastical hierarch and historian of the 19<sup>th</sup> century in the Pskov province, was preparation and publication of a number of descriptions of Pskov monastic cloisters. Preparing these publications, the church historian engaged several father superiors and residents of the diocesan monastic cloisters in this scholarly work. The correspondence between the ruling bishop and his subordinates was essentially a brief educational course of training specialists in Church history, which was appreciated by some of the monastics, Hieromonk Israel, a resident of the Pskov-Pechersk Monastery, being among them. The work undertaken yielded results, some of which are known to us from the descriptions published. In addition, some previously unknown data and descriptions of monastic institutions were found out in the materials of the State Archive of the Pskov Region. The article studies the ecclesiastical historical works by Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov) on the history of Pskov diocese and its monasteries, which he written during 1820–1821 in close collaboration with the diocesan monastic community.

*Keywords:* Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov), guidelines for compiling monastery description, Pskov archpastors, Pskov monastic institutions in the early 19<sup>th</sup> century.

*About the author:* **Archpriest Mikhail Vladimirovich Ivanov**

Candidate of Theology, Rector of the Kazan Church of Pushkinskiye Gory Village of the Diocese of Velikiye Luki, Russian Orthodox Church.

E-mail: pushgory1@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

*For citation:* Ivanov M., archpriest. On the History of the Descriptions of Pskov Monasteries by Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 246–257.

The article was submitted 09.05.2024; approved after reviewing 05.06.2024; accepted for publication 02.07.2024.

Вклад митр. Евгения (Болховитинова) в российскую светскую и церковную историческую науку получил высокую оценку. Вместе с тем научная деятельность иерарха в период пребывания на Псковской архиерейской кафедре изучена недостаточно. Данная работа освещает труды по сбору сведений о епархии и ее монастырях самого церковного историка и его подчиненных — клириков и монашествующих Псковской епархии, в 1821–1822 гг.

«С самого приезда моего во Псков я занялся собиранием», — отмечает иерарх в своем письме Н. П. Румянцеву 9 апреля 1817 г. [Полетаев, 1889, 132]. Также в этом письме архиеп. Евгений (Болховитинов) заметил, что много источников было истреблено пожарами и от нашествия «ливонских и литовских людей» [Полетаев, 1889, 132].

К указанному митрополитом можно добавить, что со Псковского бунта в 1650 г. до решения императрицей дела о псковских церковных вотчинах, последовавшего в июле 1733 г., некоторые указанные источники расхищались самими псковичами из храмов, которые незаконно захватили посадские люди: «из каменных церквей тайно вынесли их, и держат за собою в домех своих, о чем на них надзиратель Петропавловского собора со священниками во Псковской канцелярии били челом, и видя они, Псковичи посадские люди свою неправость, во Псковскую Канцелярию крепости принесли, которые и ныне во Псковской Канцелярии содержатся, а харатейные крепости за свинцовыми печатями у себя удержали не знаемо для какого умыслу» (Описание, 1868, 408; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 366). И далее епископ Псковский Рафаил, дающий показания по данному делу, продолжает: «в Довмонтовой стене и в городе многия церкви и монастыри засыпаны землею в роскаты, а в других церквах складены всякие артиллерийские припасы и аммуниция и изо Псковской Канцелярии всякия письма. А которыя другия церкви и опустели, и то дому моего, не от приказных людей, но от морового поветрия и от пожарного разорения» (Описание, 1868, 408; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 366).

Таким образом, становится ясно, что в церквях псковских в указанный период, а период этот длительный, находились различные важные древние документы, являющиеся источниками по истории города Пскова и псковской церковной жизни. Как следует из всего описания дела и приведенных выше фрагментов, заботу о сохранении важных и ценных грамот и документов никто не проявлял, и они могли расхищаться, приходив в негодность из-за ненадлежащего хранения и стихийных бедствий, например пожаров. Возможно, ценные источники были использованы по недомыслию горожан и для разведения огня в бытовых целях. Описание дела изобилует цитатами сторон и рисует яркую картину нестроений и споров, когда за псковские церкви и всё, что в них находилось, ответственности никто не нес. Следствием описанной ситуации мы имеем ограниченное число дошедших до нас источников.

Архиепископу<sup>1</sup> Евгению пришлось собирать по крохам сохранившиеся псковские церковные источники, чтобы восстановить общую картину истории епархии и княжества. «Во Пскове, как и в Новгороде я ничего древнего сыскать не мог...» — отметил владыка 30 августа 1818 г. в письме к Н. П. Румянцеву [Полетаев, 1889, 133]. В 1820 г. архиепископу Псковскому удалось провести через Синод указ о сборе сведений, дополняющих «Историю Российской иерархии» (далее — «История иерархии»). На указ Св. Синода № 5796 от 23 сентября 1820 г., полученный Псковской духовной консисторией 2 октября, последовала резолюция Его Высокопреосвященства: «О получении заготовить рапорт, а о предметах Псковской Епархии Правителей нет ли в Консistorии старых документов и записок и представить» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 6). 22 октября 1820 г. указы по всем монастырям и в Псковскую семинарию были разосланы (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 9).

По-видимому, Его Высокопреосвященство желал получить сведения как можно быстрее, и уже 21 октября 1820 г., за день до рассылки указов монастырям, консистория

<sup>1</sup> В период служения в Пскове владыка Евгений имел архиепископский сан и титул архиепископа Псковского, Лифляндского и Курляндского.



представила справку об архиереях псковских с 1721 г. (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 2) и отдельную подробную справку о Псковской, Лифляндской и Курляндской епархии (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 4–5 об.).

На полях и в тексте документов присутствуют заметки архиеп. Евгения. Сверху всех листов, а также на свободном месте в конце документа имеется собственноручная резолюция архипастыря, приведенная полностью в Приложении 1 к данной статье.

Сам текст справки консистории содержит преимущественно сведения о датах прибытия архиереев на Псковскую и перевода на другую архиерейскую кафедру. Начинается справка с упоминания архиеп. Феофана (Прокоповича). Ниже второй записи о Рафаиле (Заборовском) архиеп. Евгений отметил: «он основал во Пскове духовное училище на славянорусском языке». О следующем архипастыре Варлааме (Леницком) записано: «Он завел латинское духовное училище во Пскове». Четвертым архиереем в списке является Стефан (Калиновский), о котором архиеп. Евгений отметил: «Он построил для духовных школ двухэтажный каменный корпус во Пскове» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 4–5 об.). Следующее замечание касается архиеп. Иннокентия (Нечаева). Архиепископ Евгений исправил дату изменения титула архиерея (Псковский и Рижский) с 1794 г.<sup>2</sup>, указанного сотрудником консистории, на 1764 г. (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 3). В архивном документе присутствуют незначительные записи рукой архиерея, касающиеся уточнения некоторой информации о псковских архипастырях, причем все эти дополнения вошли в текст «Истории княжества псковского» [Евгений Болховитинов, 1831, 250–260], содержащей значительно более подробные сведения сравнительно с текстом справки.

Вернемся к тексту пространной резолюции псковского архипастыря, приведенному ниже. Резолюция дает подробные инструкции настоятелям и настоятельницам монастырей по сбору сведений об обителях и написанию текстов описаний обителей. В первую очередь архиерей рекомендует обратиться к тексту имеющейся у всех «Истории иерархии» для проверки напечатанных данных о монастырях. Затем он предлагает провести серьезнейшую научную работу, полностью пересмотрев всю имеющуюся архивную документацию обителей, при этом обращая особенное внимание на старинные грамоты. В резолюции отмечена особенность, почерпнутая архипастырем из личного опыта исследовательской работы: он предлагает обратить внимание на «на переплетных досках или по листам старых книгах приписки». Также предложен план описания монастыря. Руководителям монастырей, опираясь на все документы, следует выяснить и отметить:

1. Дату основания или возобновления и личность основателя обители;
2. Даты изменения сана настоятеля или настоятельницы;
3. Сведения о пожертвованных обители угодьях, привилегиях и о самих жертвователях;
4. Сведения об известных постриженниках, захоронениях, достопримечательных вещах и зданиях, праздниках, крестных ходах, днях памяти знаменитостей;
5. Сведения о доходах и расходах обители;
6. Сведения о монастырских церквях;
7. Биографические сведения о настоятелях;
8. Сведения о приписных монастырях и их судьбе;
9. Сведения о замечательных событиях в обители и происшествиях.

Предложенный план надолго утвердился в среде церковных историков как рабочая схема для составления описания обители. В конце XIX столетия игумен Святогорского монастыря Иоанн (Мазя) составит свое описание обители по подобному плану, присоединив летопись монастыря, по образцу некоторых произведений митр. Евгения (Болховитинова).

<sup>2</sup> Также в «Истории иерархии» в «Истории княжества Псковского» митр. Евгения указан 1794 г., то есть дата не исправлена [Евгений Болховитинов, 1831, 258].

Третий пункт резолюции псковского архипастыря-историка весьма примечателен. В случае недостатка сведений владыка предлагает руководителям монастырей провести полевое исследование — опросить старожилов об интересующих предметах или собрать устные предания по теме: «в случае недостатка письменных документов о всем том спрашивать старожилов или по устному преданию что нибудь знающих». Характерно, что в тексте отмечен приоритет источников. Сначала идут документальные свидетельства, затем показания очевидцев и, наконец, устные предания.

Таким образом, резолюция архипастыря, по нашему мнению, является краткой обучающей инструкцией по исследовательской работе историка. Приобщение монастырского начальства к научной деятельности скоро принесло свои плоды на ниве Псковской епархии.

Итогом обращения архиеп. Евгения к настоятелям и настоятельницам епархиальных монашеских обителей стало быстрое составление и доставление в консисторию сведений о Псковском Старо-Вознесенском (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 12–13 об.), Псковском Иоанно-Предтеченском девичьем (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 14–22), Никандровой пустыни (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 23–28), Торопецком Троицком Небине (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 30 об. — 32), Иоанно-Богословском Крыпецком (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 33–39) монастырях. 11 мая 1821 г. митр. Евгений «учинил» резолюцию по поводу полученных данных и отсутствия ответа от настоятелей остальных псковских монашеских обителей (Печерского, Елизарова, Мирожского, Святогорского, Великолукского Вознесенского девичьего) и от Псковского семинарского правления: «Приобщить к делу и справиться, получены ли от других монастырей таковыя же известия; и буде не получены, то немедля сделать побуждения» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 41).

26 мая 1821 г. (из обители документ был отправлен 20 мая) в консисторию поступил рапорт от иеромонаха Псково-Печерского монастыря Израйля «Его Высокопреосвященству, Господину Высокопреосвященнейшему Евгению, Архиепископу Псковскому, Лифляндскому и Курляндскому, и Разных орденов Кавалеру» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 43). Обращает внимание уничиженный стиль обращения иеромонаха к архиепископу: «Во исполнение Архипастырского Вашего Высокопреосвященства приказания, выбранные из разных древних рукописей записки, или замечания, о Псково-Печерском Монастыре, Вашему Высокопреосвященству с наиглубочайшим моим высокопочитанием и преданностию, при сем прилагая всеуниженнейше представляю. Всенижайший послушник Псково-Печерского перво-классного Монастыря Иеромонах Израиль» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 43). По нашему мнению, обращение не было лицемерием: иеромонах действительно испытывал глубочайшее уважение к архипастырю. Похоже, как историк, проделавший огромную работу по сбору сведений о прославленной Печерской обители и глубоко погружившийся в предмет исследования, иеромонах хорошо осознавал как важность своей собственной работы, так и величину подвига русского церковного иерарха-историка, собиравшего источники. Его Высокопреосвященство наложил резолюцию на рапорт насельника обители иером. Израйля, направившего работу о Печерской обители архипастырю: «Сии записки от меня отданы отцу Архимандриту Печерскому для сокращения из них описания монастыря: Но для документа впредь истребовать и к делу [нрзб.] копии с них: а подлинник велеть переплетши хранить в библиотеке монастырской с записью в описи, а сочинителю объявить от консистории благодарность особым Указом, о награждении его предложено от меня отцу Архимандриту представить от себя и братии» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 44–44 об.). Указы архим. Венедикту и иером. Израйлю были посланы консисторией 7 июня 1821 г.

Объемное, хорошо структурированное описание Псково-Печерской обители в копии приложено к делу на Л. 58–124 об. вместе с рапортом архим. Венедикта. Описание было получено 29 августа 1821 г. По указанию псковского архипастыря к делу была приобщена копия дарственной генерал-майорши Елены Федоровны Вакселевой. По документу Псково-Печерскому монастырю за положение в пещерах тела сестры генерал-майорши Анны Федоровны Ломаковой передавался огород и сад,

расположенные неподалеку от Варваринской церкви (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 126). Сам текст описания обители требует отдельного обстоятельного исследования. Архимандрит и настоятель Псково-Печерской обители (1856–1864), а впоследствии архиепископ Аполлос (Беляев) использовал его в своей книге [Аполлос Беляев, 1860]. Сокращенное описание монастыря (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 130–145 об.) архиеп. Евгений приложил к своему рапорту в Св. Синод о сборе сведений о псковских обителях для «Истории иерархии» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 127), и оно же было издано архиепископом в 1821 г. [Евгений Болховитинов, 1821в] и является самым пространным описанием псковского монастыря из изданных владыкой Евгением.

21 июня 1821 г. по указанию псковского архипастыря консисторией были посланы указы с напоминанием о представлении сведений в Спасо-Мирожский и Святогорский монастыри, а также сообщение в Псковское семинарское правление (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 47–47 об.).

Уже 22 июня 1821 г. консистория получила сведения от игумении Ксенофонты с сестрами из Великолуцкого Вознесенского девичьего монастыря (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 48–52). 20 июля поступили сведения о Святогорском монастыре (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 50–55). Подробный анализ двух описаний Святогорского монастыря, принадлежащих архиеп. Евгению и святогорскому игумену Ионе, был ранее изложен в работе прот. М. Иванова [Иванов, 2024, 61–71]. В конце августа 1821 г., как было отмечено выше, в консисторию поступили сведения о Псково-Печерской обители и были приобщены к общему делу в пространной (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 58–126) и в краткой (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 130–145 об.) редакциях. Сведения о Псковской, Лифляндской и Курляндской епархии были представлены консисторией и также подшиты в дело. Описание Мирожского монастыря с рапортом представил настоятель архим. Петр (Лавров) (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 146–151)<sup>3</sup>. Сюда же было приобщено описание Великолуцкого Сергиева монастыря (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 152–160). Описания Крыпецкого, Псковского Иоанно-Предтеченского монастырей в отредактированном виде размещены далее (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 160–187), а в самом конце дела находится список всех упраздненных по введению штатов 1764 г. псковских монастырей (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 188–201).

Первым из монастырских описаний 9 ноября 1820 г. в консисторию пришло описание Старовознесенского второклассного женского монастыря, которое принадлежит перу игумении Агнии I (Березиной) [Иосиф Левицкий, 1862, 34], о которой известно очень мало. Текст весьма краткий и приведен в Приложении 2 к настоящей работе. И рапорт, и текст описания подписаны игуменией Агнией I. Документ имеет значение по крайней мере для современной общины Старовознесенской церкви, сохраняющей историю обители. Более пространное описание обители составил в 1862 г. архим. Иосиф (Левицкий)<sup>4</sup>.

Большой объем имеет описание Псковского Иоанно-Предтеченского женского монастыря, составленное игуменией Ефросинией и полученное консисторией 14 ноября 1820 г. Текст отличается от описания монастыря архиеп. Евгения. В данное описание вошли Копия с грамоты Жалованной Государя царя Михаила Феодоровича Иоанно-Предтеченскому монастырю при игуменье Иустине с сестрами с подтвердительной надписью государя Алексея Михайловича при игуменье Агриппине с сестрами и государей Ивана Алексеевича и Петра Алексеевича при игуменье Анисье с сестрами (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 15–22). Сами тексты грамот в описании архиепископа не приводятся, игумении Агриппина и Анисья не упомянуты, но кратко изложена

<sup>3</sup> Там же. Л. 146–151.

<sup>4</sup> Авторство данного описания не известно точно. Как указывает Н. Ф. Левин, книга не может принадлежать перу архим. Иосифа (Баженова). Google books указывает авторство архим. Иосифа, помещая данное описание в число книг архим. Иосифа (Левицкого), что более вероятно, так как в самом тексте данного описания его автор ссылается на работу архим. Иосифа (Баженова) «о местных заметках и крестных ходах во Пскове» [Иосиф Левицкий, 1862, 34], и, таким образом, вся книга никак не может принадлежать перу архим. Иосифа (Баженова).

информация о вотчинах и иных владениях, пожалованных обители; таким образом, из данного документа удалось выяснить имена двух игумений обители.

Описание Никандровой пустыни, полученное 30 ноября 1820 г. от строителя иером. Иоасафа, казначей иером. Мелхесидека, иером. Парфения, иером. Варлаама, священник. Антония Ильина и иеродиак. Павла (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 23), составлявших штат пустыни, довольно пространное, занимает 8,5 страниц (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 24–28), содержит подробности и имеет порядок изложения, существенно отличающий данное описание от изданного архиеп. Евгением (Болховитиновым) в 1821 г. [Евгений Болховитинов, 1821б], что требует дальнейшего отдельного исследования.

19 декабря 1820 г. был получен рапорт от настоятеля Торопецкого Троицкого Небина монастыря игум. Иоанна с описанием обители (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 29–29 об.). Описание не было полностью опубликовано. В «Историю княжества Псковского» вошла лишь краткая справка о монастыре [Евгений Болховитинов, 1831, 278], поэтому ниже, в Приложении 3 к настоящей статье, мы приводим текст краткого описания обители, принадлежащий перу ее игумена Иоанна. Данное описание корректирует сведения «Истории иерархии» о несуществующем Небином озере, отмечая, что обитель стоит рядом с заливом р. Торопа; об отсутствующих боевых часах на церковной колокольне. Также настоятель дополнил сведения «Истории иерархии» данными о монастырских настоятельских и братских келлиях, здании Духовного правления и других монастырских хозяйственных постройках. Упомянуты основные жертвователи обители: купец Авксентий Александр Иовлев, комиссар провианта Иван Федорович Прокопинов, торопецкий купец Максим Торнуев и купеческая жена Евдокия Тимофеева. Из монастырской братии жертвовал на обитель крупную сумму архимандрит Небина монастыря Константин (Соколовский). Вместе с Евдокией Тимофеевой он устроил нижнюю монастырскую Крестовоздвиженскую церковь в 1773 г. В описании подробно перечислены предметы ризницы и иконы, представляющие наибольшую ценность. Сама по себе коллекция заурядная, но для возможного в будущем восстановления обители сведения о ней, как и всё приведенное описание, представляет ценность.

29 декабря 1820 г. консистория получила описание Великолуцкого Троицкого Сергиева монастыря от игум. Никандра, священник. Андрея Диомидова, священник. Макария Афанасьева, иеродиак. Корнилия (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 31–32 об.). Значительно подробнее данный монастырь был описан в 1870 г. священник. И. М. Пульхеровым [Пульхеров, 1870].

9 мая 1821 г. игумен Крыпецкого монастыря Серафим, казначей обители иером. Иннокентий, а также иеромонахи Нафанаил, Владимир, иеродиакон Мануил, Иоанн и монах Марк направили в консисторию документ «О начале и основании Псковской Епархии Третьякласнаго Иоаннобогословского Крыпецкаго монастыря» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 35–39). По поводу получения описания Крыпецкой обители митр. Евгений 25 мая 1821 г. отметил: «Приобщить к делу и справиться, получены ли от других монастырей таковые же известия; и буде не получены, то немедля сделать побуждения» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 40). Митрополит использовал практически весь текст присланного описания для своей публикации о Крыпецкой обители [Евгений Болховитинов, 1821а], за исключением небольших изменений. В частности, митрополит откорректировал указание на озеро при обители, назвав его прудом (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 35); вставил в текст дату пришествия в Россию основателя обители прп. Саввы (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 35); дополнил текст датами княжения Псковского князя Ярослава Васильевича Оболенского (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 35 об.); уточнил время кончины прп. Саввы («под 28 число») (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 35 об.); добавил сведения о нахождении подробного жития прп. Саввы в его обители и в «Повести об основании и начале Псково-Печерского монастыря» (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 36); внес в текст данные об строителе нижней монастырской церкви прп. Саввы и дате ее постройки (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 36 об.); дополнил данные о колокольне, уточнив ее архитектурный тип (готический); пояснил назначение столпа в монастырской трапезной (для установки столов) (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148.

Л. 36 об.); внес в текст пункты 5 и 7 о братских келлиях, «службах» и скотном дворе с другими хозяйственными постройками обители (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 37); отметил, что список настоятелей сформирован на основании монастырских источников (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 37); указал, что дьяк государя Василия Мисюрь Мунехин дал монастырю жалованную грамоту на деревни, будучи во Пскове; дополнил список пожертвованных обители деревень и указал, какие деревни вместо жалованных возвращены были в казну (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 37 об.); указал, что при игумене Феоктисте была установлена церковная память прп. Саввы (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 37 об.); исключил из списка игуменов некоего Анина, указанного в рукописи игумена под № 7 после Германа, сочтя, что речь идет о следующем игумене Пимене (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 38); дополнил список игуменов по данным епархиального архива с указанием дат правления (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 38 об.); уточнил место погребения и год увольнения от настоятельства монастырем свящ. Василия Иоаннова (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 39). В тексте рукописи упомянуты «без годов» игумены: Феодосий, Нафанаил, Иосиф, Корнилий, Сергий, Зосима, Феодосий, Амвросий, Ефрем, строитель Дамаскин (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 38 об.). Всего в издании митрополита упомянуто 42 игуменов, а у игумена монастыря Серафима — 27. Таким образом, митрополит внес 16 новых имен игуменов, исключив одно. Кроме того, по всему тексту описания митрополит заменил слово «ярус» на французское «этаж», по-видимому, представлявшееся ему более современным.

28 октября 1820 г. архим. Петр (Лавров), бывший прежде настоятелем Святогорской обители Псковской епархии, направил в консисторию рапорт с 9-страничным описанием Псковского Спасо-Мирожского монастыря (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 147–151). При описании обители архим. Петр придерживался плана архиеп. Евгения, однако отдельным изданием данное описание не вышло. В существенно сокращенном виде мы можем видеть описание в «Истории княжества Псковского» [Евгений Болховитинов, 1831].

«Описание Великолуцкого Троицкого Сергиева монастыря», также находящееся в кратком виде и в «Истории княжества Псковского» [Евгений Болховитинов, 1831, 277], занимает в деле 3,5 страницы (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 152–153 об.) и содержит более подробные сведения о настоятелях с 1626 г., о храмах и вкладах. Подробное описание обители, как было отмечено выше, составил свящ. И. М. Пульхеров в 1870 г. [Пульхеров, 1870]. Однако вопрос исследования данной рукописи остается актуальным.

Обнаруженные в ходе настоящего исследования архивные материалы позволяют утверждать, что архиеп. Евгению (Болховитинову) в годы нахождения его на Псковской архиерейской кафедре удалось организовать научную работу в среде сотрудников Псковской духовной консистории и монашествующих Псковской епархии, в результате чего были собраны описания псковских монашеских обителей. Ряд текстов описаний редактировались самим архипастырем и были опубликованы. Вместе с тем частью эти описания остались неизвестны и поступили в архив консистории. Данные описания представляют интерес и являются перспективными для дальнейших исследований истории псковского монашества.

## Источники и литература

1. Аполлос Беляев (1860) — *Аполлос (Беляев Иван Георгиевич)*. Псково-Печерский монастырь. СПб., 1860. 140 с.

2. Евгений Болховитинов (1821а) — [Евгений (Болховитинов), митр.] Описание монастырей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снеготорского с прибавлением списка Преосвященных Архиереев. [Дерпт: Тип. И. Х. Шинмана.] 1821. 54 с.

3. Евгений Болховитинов (1821б) — [Евгений (Болховитинов), митр.] Описание Благовещенской Никандровой пустыни. Дерпт, 1821. 32 с.

4. Евгений Болховитинов (1821в) — [*Евгений (Болховитинов), митр.*] Описание Псково-Печерского первоклассного монастыря. Дерпт, 1821. 60 с.
5. Евгений Болховитинов (1831) — [*Евгений (Болховитинов), митр.*] История Княжества Псковского. Псков, 2009. 416 с.
6. ГАПО — Государственный архив Псковской области. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148: Дело по указу Синода о доставлении положительных сведений о истории церковной иерархии. 202 л.
7. Иванов (2024) — *Иванов М., прот.* Святогорский монастырь Псковской епархии в XVIII — начале XX в. СПб., 2024. 304 с.
8. Иосиф Левицкий (1862) — [*Иосиф (Левицкий), архим.*] Старовознесенский женский монастырь в городе Пскове с присовокуплением статьи: Игуменья Агния. СПб., 1862. 54 с.
9. Описание (1868) — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1868. Т. 1 (1542–1724). 103 с.
10. Полетаев (1889) — *Полетаев Н.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории Русской церкви. Казань. 1889. 592 с.
11. Пульхеров (1870) — *Пульхеров И. М.* Великолуцкий Троице-Сергиев, мужеский, третьеклассный монастырь: историко-статистическое обозрение. Псков, 1870. 32 с.
12. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 1. Д. 366: Дело по доношениям: 1) управителя Псковского архиерейского дома архимандрита Петра, 2) Псковского провинциал-инквизиторов, иеромонаха Аввакума и монаха Савватия, и 3) Псковских архиереев Феофана, Рафаила и Варлаама, по поводу спора, возникшего в Псковской епархии между выборными церковными старостами, посадскими людьми и духовенством, о праве и порядке управления вотчинами Псковских церквей. 141 л.

### **Приложение 1. Резолюция митрополита Евгения (Болховитинова) от 21 октября 1820 г. по поводу сбора и представления сведений о монастырях Псковской епархии и Псковской семинарии**

Сведение о Псковских преосвященных архиереях от начала епархии до архиепископа Феофана Прокоповича при сем к делу препровождать, что касается до монастырей Псковской Епархии, то который прислан [нрзб.] Святейший Синод по указу онаго во 1781 бывшему, и дело о распределении монастырей по штатам 1764 года. Между тем немедля предписать всем настоятелям и настоятельницам, 1, о каждом их управлению вверенном монастыре рассмотреть Статьи, помещенные в Истории Российской Иерархии, которая ко всем им разослана, и заметками верными на Статьи, и нет ли ошибок или недостатков в описании их по прежнему или нынешнему состоянию их? 2, для проверки и дополнения пересмотреть все старинные, какия в монастырях их найдутся жалованные грамоты и указы, вкладные записи, старинные описи ризниц и монастырского имущества, келарския и кормовыя монастырския книги, приходные и расходные записки, квитанции платежа, поданных оброков церковных, помянные Синодики, — находят часто на переплетных досках или по листам старых книгах приписки, межевые выписи и планы и вообще все монастырские документы и во всех отмечать: когда и кем во первых был основан или возобновлен был монастырь, когда какое настоятельство и распоряжение братий и сестер, когда от кого жалованы были грамоты на угодья, какие привилегии или вклады и какими угодьями ныне монастырь владеет; кто из знаменитых людей и когда в монастыре пострижен или погребен из монашества произведен в высшее звание; какие редкие и замечательные в монастыре сохранены иконы, утвари, или вещи; какие были достопримечательные хозяйственные или общественные заведения, как то училища, присутственные места, богадельни, странноприимницы и проч.; какие установлены праздники, крестные ходы или поминовения по усопшим знаменитым; какие были прежние и замечательные расходы, платежи оброков или пожертвований отечеству,

какие церкви или монастырские здания, когда, кем и на чей счет построены; какие были настоятели, какого рода и звания, откуда переведены и куда выбыли или где и когда умерли и погребены; какие были приписные монастыри и уничтожены ли они или обращены в приходские церкви; какие были в монастыре замечательные перемены и происшествия, как например пожары, перестройки, нашествия неприятелей, посещение знаменитых особ и проч. 3, в случае недостатка письменных документов о всем том спрашивать старожилых или по устному преданию что нибудь знающих. Все таковыя известия собрать в непродолжительном времени и поспешить представить консистории. — Притом и Семинарскому правлению сообщить, дабы оно по своей училищной части так же собрало сведения, когда заведена и распространена семинария и городовыя духовныя училища, кто были от начала Ректор и Префекты, и начальники городовых училищ, откуда поступили и куда выбыли; когда какия в училищах последовали перемены или замечательныя произшествия, и проч. Что достойно памяти, почерпать таковыя сведения из консисторской и своей Архивы, или из распроса старожилых (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 2–3 об.).

## **Приложение 2. Сведение о Старовознесенском девичьем монастыре, относящееся к Истории Церковной Иерархии**

Старовознесенский второклассный женский монастырь. Псковской Епархии находится в губернском городе Пскове, близ Градской Каменной стены городских ворот, Великими Называемых. В нем церковь Вознесения Господня с приделом Рождества Богородицы каменная (строена в 1467 году<sup>5</sup>). Кельи деревянные, какова была прежде, во круг монастыря и ограда, а в 1816 году при игуменьи Агнии устроена она с Восточной и Западной стороны каменная. До Штатов 1764 года было за монастырем сим Крестьян 310 душ и Настоятельство Игуменское; по штатам же положен во 2 класс степенью 12. С настоятельством игуменским же, которое и донныне продолжается. А в пользу сего монастыря по Именному и Высочайшему Государя Императора Павла 1-го Указ 1798 года декабря в 10 день состоявшемуся, дано по казны в 1803 году 30 десятин земли и две рыбные ловли, впрочем по качествам своим невыгодных. — игуменья Агния (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 13–13 об.).

## **Приложение 3. Описание Торопецкого Троицкого Небина монастыря**

1-е. Хотя в Истории Российской Иерархии при описании сего монастыря и упомянуто какое то Небино озеро, но сие несправедливо, потому что такового названия озера нетолько близ монастыря, но даже и в окрестностях онаго не находится, а состоит оной монастырь на берегу реки называемой Торопа, через залив который и мост зделан в Город Торопец; Там же означено, что церковь в сем монастыре двоякая во имя Святыя Троицы, а внизу Животворящаго Креста, и просто колокольня без боевых часов, а придельной с южной стороны во имя Тихвинской Божией Матери для зимнего времени, теплой церкви и боевых часов на колокольне не означено; Означенных церковей кровли — и главы покрыты железом и выкрашены ярью<sup>6</sup>, а на тихвинской глава вызолочена листовым золотом; колокольня же покрыта тесом, сверх сего в истории Российской иерархии не упомянуты кельи настоятельския и братския одноэтажныя, состоящая в одном корпусе длиною на сорока сажнях,

<sup>5</sup> Данная вставка сделана рукой архиеп. Евгения (Болховитинова).

<sup>6</sup> Медянка, зеленая краска.

шириною десяти, вышиною же пяти аршин, а в иных местах и более, в коих помещаются кроме настоятеля и братии два класса приходского училища, а другой флигель так же одноэтажный занимаемый духовным правлением; два погреба, один холодный, а другой теплый в одном флигеле, и одна пивоварня; Все сии здания каменные, крытыя тесом, строенныя по сказанию старожилов торопецком купцом Лутониным, назад тому времени более уже ста лет, исключая тоцию занимаемого духовным правлением флигеля, который не очень давно выстроен Торопецким купцом Иовлевым. (оком ниже показано будет). А из деревянного строения внутри сего монастыря находятся два анбара и каретный сарай; За монастырем же находится близком расстоянии скотный двор с сараями, — овин, и кухня с одним жилым покоем, в довольную уже ветхость пришедшая. 2-е. Старинных жалованных грамот, указов, вкладных записей, старинных описей ризницы и монастырского имущества; келарских и кормовых монастырских книг, приходных и расходных записок, квитанций, платежных податей и оброков так же не имеется. Синодик от 1725 года в кожаном переплете с досками есть, межевья выписи и планы имеются; Оной монастырь кем основан и возобновлен, а также какия прежде сего настоятельства были по изустному преданию неизвестно, кроме того что пописано в той же истории при описании сего монастыря; угодий к монастырю кроме отведенных в 1797 году никаких нет. Не очень давно был в сем монастыре иеромонах Авраамий из дворян по фамилии Подчертковых имевший чин в светском Звании Полковника, и здесь погребен. Здесь также погребена в 1776 году и жена 1-й гильдии Торопецкого купца Авксентия Иовлева. Кто из монашества в высшее звание произведен по имению документов неизвестно; Замечательных редкостей Святых икон, утвари, и достопримечательных вещей не имеется, богаделен и странноприимниц нет да и прежде никогда небывало; Главный храмовый праздник установлен день сошествия Святаго Духа, в который токмо и крестное хождение бывает единожды в год; поминовения по усопшим знаменитым не бывает кроме Царских панихид; в пользу Отечества пожертвованы от сего монастыря были в 1812 году две Архимандричьи шапки, — кои и куплены были с здешним дворянством за четыре ста рублей, а после одна из оных шапок лучшая отдана в торопецкой Л. 30./ Карсунский Богородицкой собор, а другая возвращена в сей монастырь; еще пожертвованные на тот же предмет и в том же 1812 году два Архимандричьи Креста На серебряных и полозащенных цепочках и два серебряных небольших подсвечника, кои и отосланы в псковскую духовного консисторию; приписных монастырей за сим монастырем не состоялась; значительных пожаров, нашествия неприятелей, а также и посещения знаменитых особ кроме Епархиальных Преосвященных не случилось; Значительные перестройки были следующие: Тихвинская церковь вышеупомянутая выстроена не очень давно на иждивение показанного купца Иовлева, а покрыта железом около 1800 года торопецким купцом и Максимом Торнуевым; внизу находится церковь во имя Животворящего Креста устроена 1773-го года, бывым сегож монастыря Архимандритом Константином Соколовским вместе с торопецкою купецкою женою Евдокию Тимофеевою на собственное их имение пополам, на устроение же сей Крестовоздвиженской церкви употреблено ими 1300 рублей; сверх сего недавно выстроенный упомянутый флигель занимаемый теперь духовным правлением. Вклады: потир, дискос, звезда, лжица, и две тарелочки, серебряныя хорошей работы и позлащенные, и местами с чернью; ковчех серебряный и позлащенный лучшей чеканной работы, на нем четыре штуки финифтевых, в нем весу 13-ть фунтов сорок семь золотников, на благословление хлеба в блюдо на четырех столбиках, сверху четыре ангела, в середине тарелочка и две чарочки скрышками, все серебряныя и местами позлащенные, для подавания теплоты, ковшечек серебряной в середине позлащенной, кадила серебряное на серебряных цепочках позлащенное, Евангелие на александрийской бумаге в десть в золотом обресе, на нем обе дски, корень, зигделочка и на угольники серебряныя и позлащенные, лучшей чеканной работы, в нем весом сребра 12-ть фунтов, золота и столько же золотников, на престольный крест серебряный и позлащенный с шести штукками черни, Ризы, поручи, епитрахиль, набедренник, дьяконский



стихарь, покров и два воздуха, золотой дордоровой парчи, серебряными цветами, все с отделкою сребренаго часа; все вышеозначенныя вещи поданы вкладом от торопецкаго 1-й гильдии купца Авксентия Л. 30. об./ Александра Иовлева, а в котором году точно, неизвестно; от сегож купца Иовлева получил сей монастырь через долгое время содержание в довольном количестве как набратию с настоятелем, так и на церковные потребности. Сверх сего четыре образа, из коих 1-й Спасителей в пол аршина, на нем Риза серебряная позлащенная, 2-й Знамения Пресвятыя Богородицы, мерою в пол аршина, на нем Риза и два венчика серебряных, с привесом жемчужных и оба в футлярах, первый краснаго [нрзб.], второй простой. 3-й на кипарисной дске с изображением на оном вокруг двенадцати Праздников, и Страстей Христовых, 4-й размер которого в аршин, Господа Саваофа на холсте, ковер из краснаго сукна для священнослужения, и шесть тысящ пять сот кирпичей, все сие подано в оный монастырь старшим правянта комиссаром Иваном Федоровичем Прокопиновым в 1817-м году. Более касательно сего монастыря ничего нет такаго, чтоб было достойно особенного внимания. Декабря 8-го дня 1820 года.

Торопецкаго Небина монастыря игумен Иоанн (ГАПО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 148. Л. 29–30 об.).

*Священник Вячеслав Савинцев*

## Секретарь Рязанской духовной консистории Карп Иванович Барсов (1868–1876 гг.)



УДК 271.2-732.3(470.313-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_258  
EDN BUKNNS

*Аннотация:* В статье анализируется деятельность коллежского асессора Карпа Ивановича Барсова в период занятия им должности секретаря канцелярии Рязанской духовной консистории (с 1868 по 1876 гг.). Это был талантливый и неординарный человек. Родом из духовного звания, выпускник Новгородской духовной семинарии, но не пошедший по стопам отца, а избравший карьеру синодального чиновника. Для этого у Барсова, несомненно, был потенциал. Он хорошо зарекомендовал себя на должности канцелярского чиновника Санкт-Петербургской консистории и был назначен секретарем в Рязанскую консисторию, где проявил себя не только хорошим администратором, но и способным реформатором делопроизводственной консисторской части. Благодаря его деятельности улучшается работа столов канцелярии по обработке входящей и исходящей документации. Происходит значительное улучшение материального положения всех служащих консистории, а также совершаются ремонтные работы по приведению в порядок самого здания и внутреннего убранства консистории. Деятельность Барсова не могла осуществиться в полной мере его задумок, поскольку в Рязанской консистории не хватало компетентных сотрудников, способных реализовать поставленные им задачи. К тому же активная деятельность секретаря нуждалась в больших материальных затратах, что тяжким бременем ложилось на приходское духовенство, которое негативно воспринимало все дополнительные денежные поборы. Сложно сказать, что стало причиной увольнения Барсова с должности секретаря — доносы, шедшие обер-прокурору, или его личная инициатива. Но с уверенностью можно сказать, что Карп Иванович Барсов оставил заметный след в развитии и функционировании Рязанской консистории.

*Ключевые слова:* К. И. Барсов, Д. А. Толстой, Рязанская консистория, Рязанская епархия, архиепископ Алексий (Ржаницын), делопроизводство, чиновничество, бюрократия, религия, история.

*Об авторе:* Священник Вячеслав Александрович Савинцев

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры церковной истории Коломенской духовной семинарии.

E-mail: [adaniram@mail.ru](mailto:adaniram@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

*Для цитирования:* Савинцев В., свящ. Секретарь Рязанской духовной консистории Карп Иванович Барсов (1868–1876 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 258–265.

Статья поступила в редакцию 22.03.2024; одобрена после рецензирования 24.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Priest Vyacheslav Savintsev*

## **Karp Ivanovich Barsov, Secretary of the Ryazan Clerical Consistory (1868–1876)**

UDK 271.2-732.3(470.313-25)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_258  
EDN BUKNNS



*Abstract:* The article analyzes the activities of collegiate assessor Karp Ivanovich Barsov during his tenure as secretary of the Ryazan Clerical Consistory (1868–1876). He was a talented and extraordinary person. Being from a clerical family and a graduate of Novgorod Theological Seminary, he did not follow in his father's footsteps, but chose the career of a Synod officer, for which he did have a real potential. He approved himself well as a clerical officer of the St. Petersburg Consistory and was appointed secretary to the Ryazan Consistory. He proved himself not only as a good administrator, but also as a capable reformer of the clerical part of the Consistory, improving the work of the departments for the processing of incoming and outgoing documentation. There was a significant improvement of the financial status of all the employees of the consistory, and repair work was carried out to brush up the building and interior decoration of the consistory. Barsov's ideas could not be put fully in practice because the Ryazan Consistory did not have enough competent staff capable of achieving the tasks set by the secretary. Along with that, the secretary's active work required tangible material inputs, thus placing a heavy burden on parish clergy who negatively perceived all additional monetary levies. It is difficult to identify the reason for Barsov's dismissal from the secretary post, whether it was denunciations to the chief prosecutor, or Barsov's personal initiative. But one thing is certain, Karp Ivanovich Barsov had a significant impact on the development and functioning of the Ryazan Consistory.

*Keywords:* K. I. Barsov, D. A. Tolstoy, Ryazan Consistory, Ryazan diocese, Archbishop Alexy (Rzhanitsyn), paperwork, officials, bureaucracy, religion, history.

**About the author: Priest Vyacheslav Alexandrovich Savintsev**

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Church History at the Kolomna Theological Seminary.

E-mail: [adaniram@mail.ru](mailto:adaniram@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

*For citation:* Savintsev V., priest. Karp Ivanovich Barsov, Secretary of the Ryazan Clerical Consistory (1868–1876). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 258–265.

The article was submitted 22.03.2024; approved after reviewing 24.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

В синодальный период истории Русской Православной Церкви в епархиальном управлении второй фигурой после правящего архиерея являлся секретарь духовной консистории. Эта личность, в особенности с 1841 г., когда был издан Устав консистории, приобретает колоссальные права в консисторском делопроизводственном процессе и получает возможность влиять на все решения, принимаемые архиереем по управлению епархией. Секретарь был единственным чиновником в консистории, на назначение или увольнение которого не мог влиять правящий епископ: это было прерогативой только обер-прокурора Св. Синода, поскольку только лично ему подчинялся секретарь консистории. Конечно, секретари и епархиальные архиереи старались взаимодействовать в духе соработничества, но были случаи, когда секретарь способствовал переводу на другую кафедру своего епископа, поскольку обер-прокурор в первую очередь выслушивал мнение секретаря духовной консистории (секретарь имел право вступать в переписку с обер-прокурором без извещения об этом епископа).

В Рязанской консистории (действовала с 1744 по 1917 гг.) на должности секретаря трудились разные чиновники, которые в той или иной степени способствовали развитию епархиального управления. Конечно, были среди них и обычные чиновники, которые просто выполняли свою работу и не стремились качественно улучшить консисторский делопроизводственный процесс. Но были и такие, которые не только проводили реформирование канцелярского делопроизводства, но и заботились о материальном процветании подчиненных им сотрудников, тем самым проявляя себя талантливыми администраторами, или являлись превосходными писателями и исследователями-краеведами. Одним из таких неординарных секретарей и был Карп Иванович Барсов.

Прежде чем переходить к анализу деятельности К. И. Барсова, стоит упомянуть любопытный случай, связанный с его предшественником. Секретарем консисторской канцелярии до назначения Барсова с 1840 г. был Иван Васильевич Уханов. 28 ноября 1867 г. на Рязанскую кафедру был назначен архиеп. Алексей (Ржаницын), в связи с тем, что архиеп. Иринарх (Попов) ушел на покой (местом его пребывания стал изначально Спасский монастырь; с 1868 г., в связи с учреждением в Рязанской епархии викариата, Спасская обитель становится резиденцией викария, а владыка Иринарх переезжает в Рязанский Троицкий монастырь [Мелетия Панкова, 2023, 53]). Новый архиерей решает провести перемены в управленческой системе консисторской канцелярии, отправить на пенсию секретаря В. И. Уханова, поскольку тому уже шел 77-й год и он уже в полной мере не справлялся со своими обязанностями.

В связи с этим владыка конфиденциально в январе 1868 г. отправил обер-прокурору Д. А. Толстому письмо с просьбой рекомендовать способного чиновника на должность секретаря Рязанской консистории. 18 февраля от обер-прокурора был получен ответ. Дмитрий Андреевич был согласен с мнением архиеп. Алексея (Ржаницына) об увольнении с должности Уханова в связи с преклонностью лет и рекомендовал на эту должность помощника секретаря Санкт-Петербургской консистории коллежского асессора К. И. Барсова (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 1. Ст. 1. Д. 59. Л. 3).

6 марта владыка Алексей рапортовал обер-прокурору Толстому, что В. И. Уханов не желает уходить с должности, поскольку пенсии ему будет недостаточно для жизни и он хочет еще служить чиновником консистории. В свою очередь владыка хотел, чтобы Д. А. Толстой со своей стороны посдействовал назначению Барсова на должность секретаря (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 1. Ст. 1. Д. 59. Л. 4–4 об.).

11 марта Рязанскому епархиальному архиерею пришел ответ от обер-прокурора о том, что если И. В. Уханов будет дальше упорствовать в желании остаться на своей должности, то он будет лишен права на получение пенсии и будет причислен к сверхштатным сотрудникам канцелярии обер-прокурора (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 1. Ст. 1. Д. 59. Л. 7–7 об.). 11 апреля 1868 г. надворный советник И. В. Уханов был уволен с должности секретаря Рязанской консистории, а на его место назначен коллежский асессор Карп Иванович Барсов (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 534. Л. 1).

Карп Иванович Барсов родился в 1821 г. в семье приходского священника. Был выпускником Новгородской духовной семинарии. 11 ноября 1843 г. поступил в число канцелярских чиновников Санкт-Петербургской консистории. С 18 июня 1845 г. был назначен на должность столоначальника. С 1845 по 1847 гг. он входил в комиссию по постройке дома консистории. В 1858 г. Карпа Ивановича назначают помощником секретаря 2-й экспедиции консистории. С 1859 по 1867 гг. он состоял в должности производителя дел в комитете по проверке книг и отчетов о штатных домах Санкт-Петербургской епархии, участвовал в работе по увеличению консисторского архива. С 19 апреля по 20 августа 1865 г. в связи с болезнью секретаря исполнял его обязанности. Был женат, имел пятерых несовершеннолетних детей (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 1. Ст. 1. Д. 59. Л. 2). 11 апреля 1868 г. Барсов был назначен на должность секретаря в Рязанскую консисторию.

К. И. Барсов принял канцелярию в следующем составе: помощником секретаря был Иван Афанасьевич Познев, заведующими столами состояли Михаил Ряжский, Михаил Житов, Иван Вышегородский и Иосиф Воинов, приходорасходчиком — Адриан Васильевич Филатов, архивом заведовал Александр Терентьевич Поспелов. Фамилия исполняющего должность казначея неизвестна. Рядовых чиновников было 16 человек. Общий штат чиновников канцелярии составлял 31 человек (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 536. Л. 10–10 об.).

Уже через несколько месяцев по вступлении в должность Барсов обратил внимание на то, что оклад чиновников Рязанской консистории был довольно небольшой. К примеру, заработная плата секретаря консистории составляла 480 руб. в год (оклад 252 руб. и 228 руб. — прибавочные), а чиновник канцелярии с небольшой выслугой лет получал около 12 руб. в год (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 534. Л. 6).

Для сравнения: у чиновников Владимирской консистории в 1869 г. были следующие оклады: секретарь получал 1500 руб., столоначальники по 600 руб., регистраторы 500 руб. Исследователь Э. В. Фролова не указывает на то, что секретарь консистории А. И. Александровский подавал рапорт правящему Владимирскому архиерею о выплате пособий из-за тяжелого материального положения служащих епархиального управления [Фролова, 2010, 144].

К. И. Барсов, несомненно, видел разницу в жаловании рязанских консисторских служащих в сравнении с петербургскими (причем по всем внутренним учреждениям и структурам Русской Церкви Петербургская и Московская епархии всегда имели оклады жалований и, например, столовых денег больше остальных епархий). Поэтому Барсов решает обратиться к правящему архиерею с прошением о выделении единовременного пособия всем служащим канцелярии. Источником изыскания средств, по его мнению, могли бы служить сборы от продажи рязанским приходом книг для ведения приходской документации (метрических, обычных и для учета приходского финансового оборота), также могла бы послужить для этих целей и сумма, хранящаяся для выдачи на лечение лицам духовного звания (на тот момент деньги хранились в консистории и их можно было привлечь для выплат). Исходя из его соображений, из указанных источников выходило возможным обрести 2078 руб. 57 коп. Рапорт был предоставлен на утверждение архиеп. Алексию (Ржаницыну) (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 534. Л. 1–2).

Владыка на рапорт наложил резолюцию следующего характера: «Выдать некоторым в награду, а прочим в поощрение к труду» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 534. Л. 1).

В итоге благодаря деятельности К. И. Барсова в 1870 г. месячный оклад чиновников Рязанской консистории составлял: член присутствия (4 человека) получал 33 руб. 33 коп., секретарь канцелярии — 108 руб. 33 коп., секретарь архиерея — 50 руб., столоначальник (4 человека) — 41 руб. 66. коп., казначей, регистратор и заведующий архивом — 33 руб. 33 коп., канцелярские чиновники, в зависимости от выслуги (14 человек), — от 5 до 16 руб., сторожа (3 человека) — 5 руб. Ежемесячно на жалование отпускалось 735 руб. 83 коп., а в год — 8829 руб. 96 коп. (ГАРО. Ф. 627. Оп. 236. Д. 554. Л. 1 об. — 11 об.).

Необходимо заметить, что в кон. 60-х гг. XIX в. в Рязанской консистории стали оплачивать труд и штатным членам присутствия (состояли в нем исключительно лица в духовном сане), до этого момента они трудились бесплатно. Также с этого времени в зарплатную ведомость стали включать секретаря викарного архиерея (кабинет его находился в архиерейском доме, он не принимал участия в заседаниях присутствия, но предоставлял для рассмотрения в консисторию документацию, поступающую на имя правящего и викарного архиереев, касающуюся епархиального делопроизводства).

В 1869 г. К. И. Барсов, действуя в русле государственно-церковной политики, производит перемены в консисторской канцелярии: он уменьшает количество столов (их стало четыре). Дело в том, что 25 марта 1869 г. было издано штатное расписание духовных консисторий, по которому регламентировалось количество сотрудников консисторий, а также их заработная плата: секретарь — 1 (оклад 1500 руб.), столоначальников — 4 (оклад по 600 руб.), по одному — казначей, регистратор, архивариус и секретарь при викарном архиерее (оклад по 500 руб.) (ПСЗРИ. Т. 44. 1869. № 46899. С. 95). Под отстранение от должностей в Рязанской епархии попадают почти все чиновники высшего звена: столоначальники М. Ряжский, И. Воинов, М. Житов (его назначают помощником архивариуса), помощник секретаря И. А. Позднев и заведующий архивом А. Т. Поспелов. На своей должности остается только И. Вышегородский. Новыми заведующими столами назначаются А. В. Филатов, Федор Павлович Глебов, Иван Петрович Унков, главным по архиву — Владимир Петрович Побединский (в 1871 г. его назначат на должность казначея), а казначеем становится Федор Дмитриевич Протасов (в 1871 г. он станет секретарем правящего архипастыря). Стоит отметить, что все назначенные чиновники были из духовного звания и являлись выпускниками Рязанской семинарии (ГАРО. Ф. 627. Оп. 234. Д. 602. Л. 66 об. — 90).

Такой ротацией кадров К. И. Барсов пытался наладить консисторское делопроизводство, которое, по его мнению, пришло в полный упадок при прошлом секретаре В. И. Уханове.

Секретарь К. И. Барсов активно занимался улучшением не только материального положения консисторских чиновников, но и ремонтом здания консистории. Именно по его инициативе были изысканы средства на ремонт в кон. 1869 — нач. 1870 гг., всего было затрачено более 1000 руб. Частично была обновлена мебель в комнате для заседания присутствия. Полностью отремонтировано помещение для архива. Были увеличены в размере комнаты (их было четыре), где хранилась консисторская документация, обновлены стеллажи, оштукатурены и выбелены стены. Были систематизированы и разложены по годам метрические книги, исповедные росписи (расположены по благочиниям), протоколы и журналы заседаний присутствия. Архиепископ Алексей (Ржаницын) был доволен деятельностью Барсова. В своем отчете он писал следующее: «От сих улучшений архив стал приходить в отличное состояние и безопасен от огня и сырости» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 443. Л. 3 об.).

Можно привести сравнение с ситуацией в других епархиях по вопросу ремонта здания консистории. Например, здание Якутской консистории, которое размещалось в деревянном доме на территории Спасского монастыря, находилось в критическом положении. Помещение требовало капитального ремонта. В 1871 г. были выделены средства, на которые были приведены в порядок печи, окна и двери. Однако, по сравнению с Рязанской, здание Якутской консистории продолжало производить удручающее впечатление: оно оставалось тесным, стены пахли плесенью и гнилью [Юрганова, 2003, 38].

3 февраля 1870 г. Карп Иванович Барсов по непонятным причинам написал обер-прокурору Д. А. Толстому прошение с просьбой перевести его на такую же должность в какую-нибудь другую консисторию. 12 февраля из канцелярии обер-прокурора пришел ответ с отказом, поскольку вакантных мест на тот момент не было (РГИА. Ф. 797. Оп. 40. Отд. 1. Ст. 1. Д. 42. Л. 1–2).

Сложно сказать, чем было вызвано это желание Барсова уйти из Рязанской консистории. Возможно, продолжавшаяся вплоть до 1873 г. активная деятельность Уханова по назначению пенсии вызывала у Барсова опасения, что петербургское духовное начальство не одобрит напора бывшего секретаря и посчитает нужным поменять рязанского секретаря, как не справляющегося с подобным затруднением (подр. о «деле Уханова» см.: [Савинцев, 2022, 20–24]).

16 марта 1871 г. обер-прокурору Д. А. Толстому пришел анонимный донос на секретаря Рязанской консистории К. И. Барсова. Его обвиняли в злоупотреблении своим положением, в том, что он берет взятки, что те, кто давал больше денег, получали оправдание в суде или назначение на хорошее место. Жаловались на то, что нрав у секретаря был крутой и высокомерный, что при приеме клириков и мирян он позволял себе ругаться и кричать на просителей, что неуважительно относился к заслуженным протоиереям, не выделял средств на содержание вдов и сирот из духовного звания (вероятно, в Рязанской епархии собранные средства тратились не по назначению). В целом весь донос был построен на перечислении негативных поступков секретаря Барсова. Оканчивался донос мольбой о снятии его с секретарской должности и просьбой о назначении нового, лучшего чиновника (РГИА. Ф. 797. Оп. 40. Отд. 1. Ст. 1. Д. 42. Л. 4–6 об.).

Анонимный донос остался без каких-либо последствий для Карпа Ивановича, он продолжил свое служение в Рязанской консистории.

В сентябре 1873 г. К. И. Барсов вновь обращается с прошением к архиеп. Алексию (Ржаницыну) об утверждении выдачи пособия чиновникам канцелярии. Материальная помощь испрашивалась в связи с нехваткой средств на прожиточный минимум. К тому же чиновники были обязаны платить в синодальную канцелярию каждый раз пошлины за повышение в чинах, что приводило к определенным материальным затруднениям, вызывало у некоторых бедственное положение — даже нехватку средств для пропитания, и им приходилось жить в долг. Заявленная сумма составляла 1232 руб. 72 коп. и взималась из экономической суммы консистории (ежегодные процентные сборы с доходов Рязанской епархии за пробельные листы метрических книг и исповедных росписей). Барсов от лица всех чиновников резюмировал свое прошение следующим: «При чем позволяем себе надеяться что, по свойственному Вам всегдашнему благоволению и вниманию к нуждам своих подчиненных, мы и в настоящем случае не лишимся Вашей Святительской милости» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Д. 359. Л. 1 об.).

Владыка Алексей написал положительную резолюцию на рапорте секретаря Барсова (ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Д. 359. Л. 1).

Несмотря на хорошие административные способности К. И. Барсова, консисторское делопроизводство испытывало некоторые затруднения в обработке епархиальных дел. Данные по делопроизводству секретаря Барсова в период, когда он занимал эту должность, приводятся в табл. 1 (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 293. Л. 2; Д. 344. Л. 1 об. — 2; Д. 443. Л. 2–2 об.; Д. 547. Л. 1 об.; Д. 651. Л. 1 об. — 2).

Таблица 1.

Год	Входящих и исходящих бумаг	Протоколов	Журналов	Всех дел	Решенных дел	Нерешенных дел
1868	23456	290	1777	3658	3581	77
1869	20112	307	1571	3045	2998	47
1871	24157	343	1539	2979	2923	92
1873	19885	430	1253	2640	2530	110
1875	20591	606	1590	3025	2879	146

Из приведенных выше показателей видно, что с каждым годом в Рязанской консистории шло накопление нерешенных епархиальных дел. Вероятно, для секретаря К. И. Барсова работа по улучшению делопроизводственного процесса Рязанской консистории оказалась слишком трудной, возможно, это и становилось причиной его «неадекватного» поведения. Не хватало и компетентных сотрудников, которые могли бы своевременно обрабатывать и предоставлять на рассмотрение присутствию епархиальные дела. Все это и влияло на накопление не решаемых консисторией дел.

В этом отношении справедливо замечание Э. В. Фроловой о том, что следствием роста нерешенных дел и слабой работы канцелярии было дальнейшее увеличение бюрократизма и чиновнического подхода к управлению в консисториях. Ход делопроизводства был сложным, а при малом штате чиновников канцелярии и их некомпетентности объем рассматриваемых дел ежегодно увеличивался, что порой создавало хаос и неразбериху в решении тех или иных дел, рассмотрение которых затягивалось на годы (см.: [Фролова, 2010, 168]).

Критике со стороны Рязанского епархиального архиерея в основном подвергалась деятельность по устранению недостатков в консисторском архиве. Еще в декабре 1868 г. была создана специальная комиссия по наведению порядка в архивных делах, однако ее члены уклонялись от своих обязанностей и только единожды приступили к ним, о чем писал в своем отчете в Синодальную канцелярию за 1875 г. архиеп. Алексей (Ржаницын) (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 651. Л. 2 об. — 3).

1 апреля 1876 г. Карп Иванович Барсов был уволен с должности секретаря канцелярии Рязанской консистории. Его место занял другой чиновник.

К. И. Барсов был талантливым администратором и знатоком своего дела. В его управление канцелярией Рязанской консистории произошли знаковые перемены в делопроизводственном процессе, способствовавшие установлению четкого и организованного бюрократического процесса. Однако не все задумки удавалось реализовать на практике. Вследствие развития и усложнения бюрократического процесса необходимо было привлекать образованных чиновников, способных выполнять возложенные на них задачи, но решительный недостаток компетентных сотрудников вызывал сбои в консисторском делопроизводственном процессе. В итоге этим был недоволен правящий архиерей. Стоит отметить, что благодаря трудам К. И. Барсова в период занятия им должности секретаря было произведено повышение заработной платы всем консисторским служащим. Также благодаря его деятельности производился ремонт здания консистории. Происходило это в основном за счет целевых, разовых или определенных ежегодных процентных сборов, отчислений или пожертвований с приходов Рязанской епархии, что, в свою очередь, не могло не вызывать ропота у приходского духовенства и старост храмов, выражавших свое недовольство в форме доносов, отсылаемых обер-прокурору. Вероятно, «всеобщее недовольство» и послужило поводом к увольнению К. И. Барсова из Рязанской консистории.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАРО — Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 234. Д. 534, 536, 602; Оп. 235. Д. 359; Оп. 236. Д. 554.

2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 293, 344, 443, 547, 651; Ф. 797. Оп. 38. Отд. 1. Ст. 1. Д. 59; Оп. 40. Отд. 1. Ст. 1. Д. 42.

3. ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 44. Отд. 3. 1869 г. № 46899. СПб.: Тип. II отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1873. 1144 с.



## Литература

4. Мелетия Панкова (2023) — *Мелетия (Панкова), мон.* История Рязанской епархии (митрополии). 1198–2023 гг.: Учеб. пособие. Рязань, 2023. 126 с.
5. Савинцев (2022) — *Савинцев В., свящ.* Дело бывшего секретаря Рязанской духовной консистории И. В. Уханова (1868 г.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (9). С. 17–25.
6. Фролова (2010) — *Фролова Э. В.* Деятельность архиереев и духовной консистории в системе епархиального управления Русской православной церкви: на материалах Владимиро-Суздальской епархии. 1744 — февраль 1917 г.: дис. ... канд. ист. наук. Иваново, 2010. 215 с.
7. Юрганова (2003) — *Юрганова И. И.* Якутская духовная консистория: история становления и деятельности. 1870–1919 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Якутск, 2003. 236 с.

*Диакон Николай Борисов*

**«Статистические сведения о числе приговоренных к наказаниям священнослужителей за десятилетие с 1893 по 1902 гг.»: информационный потенциал источника и возможности его использования при исследовании истории православного духовенства конца XIX — начала XX вв.**

УДК 94(470+571):930.2+271.2-725(477.51)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_266  
EDN MLQOVH



*Аннотация:* В данной статье производится анализ архивного документа, который ранее привлекался исследователями истории Русской Церкви позднесинодального периода при рассмотрении вопроса о церковном судопроизводстве и девиантном поведении священнослужителей. Речь идет о статистических таблицах, составленных Н. Перетерским. При составлении данного документа была сделана попытка отразить данные о количестве присужденных к наказаниям священнослужителей за 10 лет: с 1893 по 1902 гг. То есть составители поставили цель отобразить криминогенную картину в среде духовенства в узком смысле слова в виде статистических таблиц. В данном случае встает вопрос о том, насколько достоверны приводимые в них сведения, какой круг преступлений охватывает анализируемый документ, какой у него информационный потенциал. Для ответа на поставленные вопросы производится верификация данных, полученных на основании анализа вышеуказанного источника, с помощью другой группы источников — рапортов секретарей Черниговской духовной консистории о присужденных к наказаниям священнослужителях за период с 1893 по 1902 гг. На основании сравнения сведений о преступлениях духовенства Черниговской епархии в двух видах источников определяется степень доверия к «Статистическим сведениям...» Н. Перетерского, а также возможность использования этих статистических таблиц при изучении истории церковного судопроизводства и духовенства Русской Православной Церкви в кон. XIX — нач. XX вв.

*Ключевые слова:* Российская империя, Русская Православная Церковь, Черниговская епархия, духовенство, духовная консистория, проступки духовенства, устав духовных консисторий, формулярный список, церковный суд, статистика.

*Об авторе:* **Диакон Николай Юрьевич Борисов**

Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [nikolai.borisovnikolay@yandex.ru](mailto:nikolai.borisovnikolay@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4198-3456>

*Для цитирования:* Борисов Н., диак. «Статистические сведения о числе приговоренных к наказаниям священнослужителей за десятилетие с 1893 по 1902 гг.»: информационный потенциал источника и возможности его использования при исследовании истории православного духовенства конца XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 266–273.

Статья поступила в редакцию 31.05.2024; одобрена после рецензирования 16.06.2024; принята к публикации 21.07.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Deacon Nikolay Borisov*

## “Statistical Data on the Number of Clergy Sentenced to Punishment in the Decade from 1893 to 1902”: Information Potential of the Source and Possibilities to Use It, Studying the Orthodox Clergy History of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries

UDK 94(470+571):930.2+271.2-725(477.51)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_266  
EDN MLQOBH



*Abstract:* The article analyzes the archival document previously used by researchers of the Russian Church history of the late Synodal period when considering the issue of church proceedings and deviant behavior of clergy. This document is statistical tables compiled by N. Peretersky. When compiling this document, an attempt was made to show the number of clergy sentenced to punishment in the decade from 1893 to 1902. That is, the compilers set the goal to show the criminal atmosphere among the clergy, in the narrow sense, presenting it in the form of statistical tables. In this case, the following questions arise: how reliable are the data provided in them? What range of crimes does the document under analysis cover? What information potential does it have? To answer the questions above, the data obtained from the analysis of the document discussed are verified by means of another group of sources – reports on the clergy sentenced to punishment in 1893–1902, which were submitted by the secretaries of the Chernigov Clerical Consistory. Based on the comparison of the information on crimes of the clergy of Chernigov diocese in both types of sources, the degree of reliability of “Statistical data...” by N. Peretersky is determined, as well as the possibility of using these statistical tables in studying the history of church proceedings and clergy of the Russian Orthodox Church in the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries.

*Keywords:* Russian Empire, Russian Orthodox Church, Chernigov diocese, clergy, clerical consistory, misconduct of clergy, charter of clerical consistories, formulary list, church court, statistics.

*About the author:* **Deacon Nikolai Yuryevich Borisov**

Master of Theology, Postgraduate Student of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: [nikolai.borisovnikolay@yandex.ru](mailto:nikolai.borisovnikolay@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4198-3456>

*For citation:* Borisov N., deacon. “Statistical Data on the Number of Clergy Sentenced to Punishment in the Decade from 1893 to 1902”: Information Potential of the Source and Possibilities to Use It, Studying the Orthodox Clergy History of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 266–273.

The article was submitted 31.05.2024; approved after reviewing 16.06.2024; accepted for publication 21.07.2024.

«Статистические сведения о числе приговоренных к наказаниям священнослужителей за десятилетие с 1893 по 1902 гг.» — документ, хранящийся в Ф. 834 (Рукописи Синода) Российского Государственного исторического архива, в VIII отделе Оп. 4, содержащем рукописи, посвященные деятельности духовенства. Составлен он, как указывается в заглавии дела, Н. Перетерским. Установить личность составителя представляется затруднительным. Возможно, им мог быть Николай Васильевич Перетерский — выпускник юридического факультета Санкт-Петербургского университета, служивший во время создания документа помощником столоначальника канцелярии обер-прокурора Св. Синода (РГИА. Ф. 1405. Оп. 545. Д. 10014. Л. 1). Дело представлено на 34 листах и содержит 22 таблицы. 10 из них — сведения о видах совершенных священнослужителями за год преступлений и их количестве. Количество строк в каждой таблице равно количеству епархий Российской Церкви даже в том случае, когда никаких сведений по одной из них не приводится. Последняя строка (т.е. нижняя графа каждого столбца) суммировала данные всех граф отдельного столбца. Таким образом, количество строк — фиксированная величина, как и число столбцов. Оно равняется 8, за исключением 1-го столбца, содержащего названия епархий, и последнего, в котором суммируются данные из 8 столбцов, упомянутых выше. В каждом из них содержится информация о конкретном преступлении. Всего выделяется 8 таких групп: 1. Кражи и присвоения, 2. Нецеломудрие, 3. Нетрезвость, 4. Вымогательство платы, 5. Небрежность и неисправность, 6. Неблагоповедение, 7. Оскорбления, 8. Повенчание незаконных браков. О том, насколько данная система могла охватить все совершаемые священнослужителями нарушения, будет сказано ниже.

Еще 10 таблиц были устроены по такому же принципу, но вместо преступлений каждый столбец содержал сведения о количестве приведенных в исполнение наказаний за конкретный год. Таким образом, таблица, условно названная «виды наказаний», также состоит из 8 основных столбцов: 1. Лишение сана с исключением из духовного ведомства, 2. Лишение сана с оставлением в духовном ведомстве, 3. Отрешение от места с запретом в священнослужении и низведением в причетники, 4. Запрещение в священнослужении с низведением в причетники, 5. Запрещение в священнослужении, 6. Монастырская епитимия, 7. Отрешение от места, 8. Увольнение за штат. По поводу практичности применения данной системы ниже будет дано несколько комментариев.

Две последние таблицы содержат общие сведения о количестве правонарушений духовных лиц и количестве приведенных в исполнение наказаний за указанное десятилетие. То есть в них суммируется информация, содержащаяся в предыдущих 20 таблицах. По структуре же они практически идентичны последним. Поэтому интерес, прежде всего, представляют ежегодные таблицы, которые поддаются более надежной верификации при помощи сравнения их с данными, предоставляемыми дважды в год в канцелярию обер-прокурора Св. Синода секретарями духовных консисторий.

Прежде чем перейти к данному сравнению, следует сказать про введение исследуемого источника в научный оборот. Судя по листу использования дела, с документом ознакомился целый ряд зарубежных и отечественных исследователей. Самые известные из них — Грегори Фриз, Крис Чулос и А. И. Конюченко. Последний, возможно, впервые ввел его в научный оборот в труде «Тона и полутона православного белого духовенства в России (вторая половина XIX — начало XX века)» [Конюченко, 2006, 124–125]. В 2021 г. к материалам источника обратился А. В. Никитин, диссертационное исследование которого содержит первую попытку критического анализа данного документа [Никитин, 2021, 100–102]. При этом он упоминает, что на этот источник ссылается А. И. Конюченко, но считает подобные ссылки не вполне оправданными. Его критика сводится к следующим положениям.

Во-первых, в таблицы Н. В. Перетерского не входят незначительные наказания. Действительно, согласно «Уставу духовных консисторий» 1883 г. (далее — Устав) за основу принималась 12-ступенчатая система мер исправления и наказания. Перетерский же включает в свои таблицы только 7 из 12 пунктов. При этом он разделяет

на 2 вида наказание, описанное в п. 3 Устава духовных консисторий: временный запрет с отрешением от должности и низведением в причетники (ПСЗРИ. III, т. 3, 134). В документе же упоминается запрет с низведением в причетники с отрешением от места или без него. Действительно, документ составлялся на основании применения тех или иных наказаний. Законодательство же не могло позволить, чтобы во время запрета в священнослужении место запрещенного оставалось праздным и ожидало своего пастыря до раскаяния и исправления последнего. Поэтому данное разделение вполне ясно обусловлено некоторыми расхождениями теории и практики.

Подобное можно сказать и про разночтения граф статистических таблиц с видами наказаний, предусмотренных в пп. 4, 5 Устава, т.е. с временным запрещением в священнослужении без отрешения от места, с посылкой в монастырь или несением епитимьи на месте, а также с временным испытанием в архиерейском доме или монастыре (ПСЗРИ. III, т. 3, 134). На их место Н. В. Перетерский ставит запрещение в священнослужении и монастырскую епитимью. Временное испытание не является наказанием в полной мере, т.к. его целью является установление факта нарушения испытуемым дисциплины. В случае безукоризненного прохождения испытательного срока время пребывания в монастыре или архиерейском доме не вносилось в формулярный список священнослужителя (Руководственные правила, 1879, 284). При выявлении нарушения на практике данное время могло засчитываться как наказание. Временное же запрещение могло не сопровождаться отправкой в монастырь, поэтому две данные меры указываются Н. В. Перетерским раздельно. Правда, в данном случае становится не совсем понятным, в чем существенное различие между запретом и запретом с низведением в причетники.

Иначе дело обстояло с легкими наказаниями. А. В. Никитин говорит, что Н. В. Перетерский относил к ним и перемещение в другой приход [Никитин, 2021, 100]. Конечно, данный вид наказания мог входить в число тех наказаний, что именуются в «Статистических сведениях...» отрешением от места. В конце концов, в Уставе также ничего не говорится про перемещение как вид наказания.

Однако следует иметь в виду то обстоятельство, что гипотеза А. В. Никитина основана на его предположении о методе работы и источниковой базе, которыми пользовался Н. В. Перетерский. При составлении таблиц он основывался на данных ежегодных итоговых поименных отчетов императору о присужденных к наказаниям священнослужителях, а они, в свою очередь, содержали ошибки [Никитин, 2021, 100]. Исследователь в данном случае провел серьезную работу по сопоставлению сведений из рассматриваемого документа с вышеупомянутыми списками и теми рапортами секретарей духовных консисторий, на основании которых последние составлялись. Действительно, итоговые сводные поименные ведомости, содержащие информацию о наказаниях священнослужителей по всем епархиям, были неполными. На основании сравнительного анализа можно сказать, что вышеупомянутое предположение А. В. Никитина об «игнорировании» Н. В. Перетерским перемещений священнослужителей с одного прихода на другой как наказания и даже непричислении их к числу отрешенных при составлении статистических таблиц действительно имеет право на существование, так как в поименных списках этих сведений нет.

Отсутствие остальных мер наказания действительно можно объяснить их несущественностью. Усугубление надзора не было наказанием в прямом смысле слова, поклоны, строгий выговор / выговор, замечание с различными видоизменениями на местах также не представлялись серьезными наказаниями, хотя в случае занесения в формулярный список и лишали священнослужителя права на получение очередной награды в течение трех лет (Сборник законов о наградах, 1893, 16). Однако весьма странно, что в таблице Н. В. Перетерского не нашлось места денежным штрафам, которые иногда составляли значительную сумму.

Во-вторых, А. В. Никитин заметил, что Н. Перетерский не вносил в таблицы сведения о тех случаях лишения священнослужителей сана, которые не были

утверждены Св. Синодом в том же году, в котором были вынесены соответствующие приговоры. В следующем же году они также опускались составителем [Никитин, 2021, 100]. Не совсем понятной остается аргументация А. В. Никитина в данном случае. Возможно, при вычете неутвержденных приговоров цифры в таблицах и списках действительно совпадают, но, к сожалению, подобных случаев было слишком мало, чтобы ставить в прямую зависимость от них ошибки в производимых Н. В. Перетерским расчетах.

Следует отметить, что А. В. Никитин подвергает критике в том числе и формирование статистических таблиц, содержащих информацию о совершенных преступлениях. Исследователь прямо заявляет, что данная схема неприменима в области изучения церковного судопроизводства, т.к. зачастую наказание назначалось по совокупности проступков, которые, в связи с этим, невозможно было приводить по отдельности [Никитин, 2021, 101]. В этом случае действительно следует согласиться с исследователем, добавив при этом немаловажный аспект: по причине того, что наказание за проступок одного вида могло варьироваться в зависимости от сопутствующих его совершенно обстоятельств, становится не совсем понятным, как связаны между собой таблицы о видах преступлений и видах наказаний. То есть в данном случае речь о сопоставлении по принципу «преступление — наказание» невозможна.

Все же следует перейти непосредственно к сравнению сведений из рапортов секретарей Черниговской духовной консистории (далее — рапортов) с информацией по тому же предмету, содержащейся в таблицах Н. В. Перетерского, созданных на основании поименных списков, которые были неполной сводной ведомостью, обобщающей данные вышеупомянутых рапортов.

Сразу следует отметить, что за период с 1893 по 1902 гг. случаи краж и присвоений, совершенных священнослужителями Черниговской епархии, не зафиксированы ни в одном из вышеназванных источников. Что касается других проступков, то в данном случае можно говорить о значительных расхождениях между списками Н. В. Перетерского и сведениями из рапортов.

Например, в «Статистических сведениях...» данные о преступлениях священнослужителей Черниговской епархии за 1893 г. выглядят следующим образом: нецеломудрие — 1 случай, нетрезвость — 4, вымогательство платы — 2, небрежность и неисправность — 4, неблагоповедение — 2, оскорбления — 3, повенчание незаконных браков — 2 (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 945. Л. 3). При этом, судя по рапортам, в Черниговской епархии за этот год было зафиксировано 62 проступка. Для удобства сравнения со сведениями, приводимыми Н. В. Перетерским, их также можно разделить на 7 групп: нецеломудрие — 0, нетрезвость — 12 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 50; Д. 65 Д. Л. 101–104 об., 106), вымогательство — 5 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 49 об.; Д. 65 Д. Л. 102–102 об., 107), небрежность и неисправность (включая отказ напутствовать больных, своевременно крестить новорожденных и отпевать умерших, недопуск прихожан к Исповеди и Причастию, опущение богослужений, неисполнение распоряжений епархиального начальства и благочинного, самовольное расходование храмовых денег, неуплата долга епархиальному свечному заводу, совершение ошибок в ведении церковной документации) — 29 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 49–50; Д. 65 Д. Л. 102–103, 104 об., 106–111 об.), неблагоповедение (включая составление ложных доносов на других священнослужителей и возмущение паствы против своих местных приходских священников) — 7 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 49 об.; Д. 65 Д. Л. 103, 106 об., 107 об. — 108, 109 об.), оскорбления — 6 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 49 об.; Д. 65 Д. Л. 103 об., 105, 109, 110–110 об.), повенчание незаконных браков (включая повенчание чужеприходных и совершение таинства Брака без соблюдения «предбрачных предосторожностей») — 3 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 105–105 об., 107 об.). При сравнении сведений выясняется, что преступлений священнослужителей было в 3,5 раза больше, нежели указано в «Статистических сведениях...». При этом странным оказывается тот факт, что в данном документе в графе «нецеломудрие» указано одно нарушение,

в то время как в рапортах об этом не говорится. Все встает на свои места, если в данную графу поместить нарушение, которое в рапортах именуется «подозрение в любовной связи», но тогда все равно будет иметь место несоответствие: в 1893 г. в подобном были подозреваемы два священника Черниговской епархии (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 106–106 об.).

Кроме этого, необходимо отметить, что наказание за многие из перечисленных преступлений применялись по совокупности проступков: в данном случае в статью количество наказаний приводится по количеству приговоров (при отнесении преступления к той или иной категории автор следует принципу учета по степени тяжести: например, если нетрезвость сопровождалась оскорбительными действиями со стороны священнослужителя, то преступление будет внесено в графу «нетрезвость»). Таким образом, преступлений было намного больше, чем приведено автором настоящей статьи со ссылкой на рапорты, следовательно, разница становится еще более значительной.

Что касается примененных в 1893 г. черниговским епархиальным начальством наказаний, то в данном случае также можно наблюдать несоответствие (далее сведения приводятся по следующему принципу: сведения из таблицы Н. В. Перетерского / сведения из рапортов): лишение сана с исключением из духовного ведомства — 3/4 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 101–101 об.), временный запрет с отрешением от места и низведением в причетники — 0/4 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 101 об. — 102), временный запрет с низведением в причетники — 4/1 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 101 об. — 102), монастырская епитимия — 7/17 (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 50; Л. 102 об. — 104 об.), отрешение от места — 4 (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 945. Л. 4 об.)/10 (в том числе 6 из них с правом приискать другой приход) (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 105 об. — 107 об., 111–111 об.). Таким образом, рапорты предоставляют информацию о большем количестве наказаний. Вдобавок замечается некоторая путаница в таблицах Н. В. Перетерского: данные о временном запрете с отрешением от места перемещены в отдел «временный запрет с низведением в причетники». Конечно, разница в случае с наказаниями гораздо меньше, нежели чем с совершенными преступлениями, что обусловлено отсутствием в системе Н. В. Перетерского более легких наказаний (увольнений от должности благочинного, штрафов, строгих и обычных выговоров, замечаний и т. д.). При этом наказания иногда также носили «комплексный» характер: например, в случае с отрешением священнослужителя могли отправить на 1–2 месяца в монастырь, а также запретить в служении (РГИА. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Д. Л. 106–106 об.). Таким образом, и количество наказаний было больше, нежели приводится в данной статье на основании рапортов (отрешения в связи с более тяжкими материальными последствиями ставятся ее автором выше монастырской епитимии).

Соотношение сведений за каждый последующий год представляет аналогичную картину (РГИА. Ф. 797. Оп. 64. Отд. III. Ст. 5. Д. 52 Г. Л. 67–73; Д. 52 Д. Л. 71–76 об.; Оп. 65. Отд. III. Ст. 5. Д. 72 Г. Л. 74–77; Д. 72 Д. Л. 56–59 об.; Оп. 66. Отд. III. Ст. 5. Д. 103 Г. Л. 140–143; Д. 103 Д. Л. 149–150; Оп. 70. Отд. III. Ст. 5. Д. 84 Г. Л. 132–133; Д. 84 Д. Л. 157–158; Оп. 71. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г. Л. 125–126; Д. 65 Д. Л. 157–158). При этом необходимо отметить, что Н. В. Перетерский совершенно не предоставляет сведений о количестве совершенных преступлений и примененных епархиальным начальством наказаний в Черниговской епархии за 1897–1899, 1902 гг., но рапорты за эти годы свидетельствуют, что и то, и другое в указанные годы имело место (РГИА. Ф. 797. Оп. 67. Отд. III. Ст. 5. Д. 84 Г. Л. 144–145 об.; Д. 84 Д. Л. 154–156; Оп. 68. Отд. III. Ст. 5. Д. 76 Г. Л. 161–163; Д. 76 Д. Л. 195–196; Оп. 69. Отд. III. Ст. 5. Д. 88 Г. Л. 154–155; Д. 88 Д. Л. 174–176 об.; Оп. 72. Отд. III. Ст. 5. Д. 75 Д. Л. 166–167 об.). Необходимо отметить, что перечисленные в них преступления и наказания вполне соотносятся с графами таблиц «Статистических сведений...». В качестве наглядного примера можно привести диак. Василия Бурневского, который был присужден к двухмесячной епитимии за нетрезвость (РГИА.

Ф. 797. Оп. 67. Отд. III. Ст. 5. Д. 84 Д. Л. 154). Таким образом, Н. В. Перетерский предоставляет неполные сведения всего за 6 из 10 лет (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 945. Л. 3, 4 об., 6, 7 об., 9, 10 об., 12, 13 об., 24, 25 об., 27, 28 об.).

Причина данных несоответствий и пробелов кроется, как уже было указано А. В. Никитиным, в том источнике, которым пользовался Н. В. Перетерский, — в сводных ведомостях о количестве преступлений по епархиям, которые обобщают информацию о совершивших преступления священнослужителях. Они располагаются на последних страницах дел, содержащих рапорты секретарей духовных консисторий по этому же предмету. Действительно, как доказал А. В. Никитин, содержание «Статистических сведений...» практически полностью идентично содержанию данных ведомостей. В некоторых случаях Н. В. Перетерский мог пользоваться ведомостями только за одно полугодие, оставляя материал за вторую половину года не привлеченным [Никитин, 2021, 100]. В случае с Черниговской епархией данное упущение замечено не было. Отсутствие же сведений за 1897–1899, 1902 гг. объясняется их отсутствием в сводных ведомостях. При анализе информации за оставшиеся 6 лет можно прийти к следующим положениям.

1. В сводных ведомостях не было места преступлениям, за которые совершившие их понесли такие незначительные наказания, как штрафы и выговоры. К ним, возможно, относилась и монастырская епитимия, если сведения о ней не вносились в формулярный список священнослужителя. Данное наказание вполне могло трактоваться как испытание в архиерейском доме или монастыре, что, согласно Уставу, было отдельным наказанием (ПСЗРИ. III, т. 3, 134). По мнению автора данной статьи, только этим можно объяснить отсутствие в ведомостях информации о 50% случаев отправки в монастырь.

2. Если Н. В. Перетерский использовал сводные ведомости, то при составлении таблиц о количестве преступлений он не мог учесть те нарушения, за которые священнослужители были приговорены к легкому наказанию (число преступлений в таблицах равно числу наказаний. То есть проступок мог быть соотнесен с одной из граф таблицы «Статистических сведений...», но составители ведомостей, отталкивавшиеся от тяжести наказания, просто не включали его в документ, так как наказание за него было незначительным.

Следует отметить, что здесь присутствует одно исключение. В 1893 г., как было указано выше, секретарем Черниговской духовной консистории было зафиксировано 10 случаев отрешения от места против 4, указанных в «Статистических сведениях...» Противоречие исчезает, если в учет не берется «отрешение с правом приискать другой приход» (такая мера была применена 6 раз). Возможно, мера трактовалась как перемещение в другой приход, а данное наказание, как считает А. В. Никитин, не вносилось Н. В. Перетерским в таблицы. В данном случае остается только согласиться с исследователем и признать правоту его гипотезы.

3. Н. В. Перетерский действительно мог не вносить в таблицы сведения о лишении священнослужителей сана, если данные приговоры не были утверждены в том же году Св. Синодом.

4. Из-за неправильной записи составителями ведомостей сведений о временном запрете священнослужителей, точнее, из-за отсутствия четкого разделения их на «запрет с отрешением и низведением», «запрет с низведением» и «запрет», сведения о данных преступлениях в таблицах Н. В. Перетерского часто не соответствуют предоставленной секретарями духовной консистории информации.

5. Сведения из таблиц с наказаниями никак нельзя совместить с преступлениями, за которые они были назначены, ведь за более легкое преступление могло быть назначено более серьезное наказание.

Все перечисленные пункты оказывают сильное влияние на изучение истории приходского духовенства. Опираясь на предоставляемые Н. В. Перетерским сведения, исследователь сможет использовать едва ли треть информации о нарушениях духовенства и работе пенитенциарной системы в позднесинодальный период.



На основании произведенного сравнительного анализа можно сделать следующие выводы. Несмотря на кажущееся удобство «Статистических сведений о числе приговоренных к наказаниям священнослужителей за десятилетие с 1893 по 1902 гг.», его использование, равно как и использование сводных ведомостей о присужденных к наказаниям священнослужителях, при изучении истории приходского духовенства и церковной пенитенциарной системы представляется невозможным. Следовательно, в определенной степени лишаются доверия основанные на использовании этих данных разделы трудов А. И. Конюченко, Г. Фриза и К. Чулоса (имя последнего исследователя числится в листах просмотра дел с рапортами, но с большой долей вероятности можно говорить, что он, так же как и Н. В. Перетерский, обращался к сводным ведомостям, а не к самим донесениям секретарей духовных консисторий). Большого доверия заслуживают консисторские рапорты, которые, однако, также должны быть проанализированы на предмет их соответствия документации духовной консистории конкретной епархии. Автор данной статьи предполагает, что различий при данном сравнении не будет выявлено. Использование же «Статистических сведений...» Н. В. Перетерского представляется неактуальным.

## Источники и литература

### Источники

1. ПСЗРИ. III – Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье: в 33 т. Т. 3. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1886. 501 с.
2. РГИА – Российский Государственный исторический архив. Ф. 797. Оп. 63. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г; Д. 65 Д; Оп. 64. Отд. III. Ст. 5. Д. 52 Г; Д. 52 Д; Оп. 65. Отд. III. Ст. 5. Д. 72 Г; Д. 72 Д; Оп. 66. Отд. III. Ст. 5. Д. 103 Г; Д. 103 Д; Оп. 67. Отд. III. Ст. 5. Д. 84 Г; Д. 84 Д; Оп. 68. Отд. III. Ст. 5. Д. 76 Г; Д. 76 Д; Оп. 69. Отд. III. Ст. 5. Д. 88 Г; Д. 88 Д; Оп. 70. Отд. III. Ст. 5. Д. 84 Г; Д. 84 Д; Оп. 71. Отд. III. Ст. 5. Д. 65 Г; Д. 65 Д; Оп. 72. Отд. III. Ст. 5. Д. 75 Д; Ф. 834. Оп. 4. Д. 945; Ф. 1405. Оп. 545. Д. 10014.
3. Руководственные правила (1879) – Руководственные для православного духовенства указы Святейшего Правительствующего Синода. 1721–1878 гг. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1879. III, 503 с.
4. Сборник законов о наградах (1893) – Сборник законов и форм о наградах духовенства за заслуги по епархиальному, учебному, гражданскому и военному ведомствам / Сост. С. В. Калашников. Харьков: Тип. И. М. Варшавчика, 1893. X, 142 с.

### Литература

5. Конюченко (2006) – *Конюченко А. И.* Тона и полутона православного белого духовенства в России (вторая половина XIX – начало XX века): Монография. Челябинск: ЦНТИ, 2006. 212 с.
6. Никитин (2021) – *Никитин А. В.* Церковный суд и православное духовенство в России (1864–1918 гг.): дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2021. 224 с.

*Диакон Константин Бабак, П. Е. Липовецкий*

## Полемика с католицизмом в церковной периодической печати в западнорусском регионе Российской империи (1905–1909 гг.)

УДК 271.2-67(474/477)-9:[050+070](091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_274  
EDN MBZPOS



*Аннотация:* Западнорусский регион являлся местом столкновений как на национальной, так и на конфессиональной почве. Противостояние было вызвано прозелитическими действиями римо-католиков, униатов и насаждением польского национализма. После относительно спокойного времени жизни Православной Церкви в Западном крае Российской империи в силу вступил манифест от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Прозелитизм римо-католиков и национализм поляков набирали обороты. Это выражалось в бесконтрольных массовых переходах из православия в католицизм, притеснении русского населения, порицании православного вероучения, русской народности, многовековой истории Православной Церкви в западнорусском регионе. В данной статье предпринята попытка осветить полемику православия с католицизмом на страницах православной церковной периодической печати с 1905 по 1909 гг., проанализировать особенности полемических материалов православной периодической печати западнорусского региона, направленных против католицизма, а также ознакомиться с отношением православных авторов к фактам прозелитизма и радикальным проявлениям польского национализма. Обращение к церковной периодической печати способствовало более глубокому осмыслению конфессиональной проблематики западнорусского региона Российской империи.

*Ключевые слова:* манифест «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 года, конфессиональная проблематика, противостояние, православие, католичество, уния, польский национализм, церковная периодическая печать, западнорусский регион.

*Сведения об авторах:* **Диакон Константин Сергеевич Бабак**

Магистр теологии, аспирант кафедры Церковной истории III года обучения Московской духовной академии.

E-mail: babak.konstantin.96@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9696-9961>

**Павел Евгеньевич Липовецкий**

Кандидат богословия, доцент кафедры Церковной истории Московской духовной академии.

E-mail: lipovesky.pavel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7718-3247>

*Для цитирования:* Бабак К., диак., Липовецкий П. Е. Полемика с католицизмом в церковной периодической печати в западнорусском регионе Российской империи (1905–1909 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 274–287.

Статья поступила в редакцию 11.05.2024; одобрена после рецензирования 16.06.2024; принята к публикации 07.07.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Deacon Konstantin Babak, Pavel E. Lipovetsky*

## **Polemics with Catholicism in Church Periodicals in the Western Russian Region of the Russian Empire (1905–1909)**

UDK 271.2-67(474/477)-9:[050+070](091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_274  
EDN MBZPOS



*Abstract:* The Western Russian region was a place of clashes on both national and confessional grounds. The confrontation was caused by the proselytizing actions of Roman Catholics, Uniates and the imposition of Polish nationalism. After a relatively quiet time in the life of the Orthodox Church in the Western Territory of the Russian Empire, the manifesto of April 17, 1905 “On strengthening the principles of religious tolerance” came into force. Roman Catholic proselytism and Polish nationalism were gaining momentum. Russian Russians expressed themselves in uncontrolled mass conversions from Orthodoxy to Catholicism, the oppression of the Russian population, the condemnation of the Orthodox faith, the Russian nationality, and the centuries-old history of the Orthodox Church in the Western Russian region. This article attempts to highlight the polemic of Orthodoxy with Catholicism on the pages of the Orthodox Church periodical press from 1905 to 1909, to analyze the features of the polemical materials of the Orthodox periodical press of the Western Russian region directed against Catholicism, as well as to get acquainted with the attitude of Orthodox authors to the facts of proselytism and radical manifestations of Polish nationalism. The appeal to the church periodical press contributed to a deeper understanding of the confessional issues of the Western Russian region of the Russian Empire.

*Keywords:* manifesto “On strengthening the principles of religious tolerance” of April 17, 1905, confessional issues, confrontation, Orthodoxy, Catholicism, union, Polish nationalism, church periodicals, Western Russian region.

*About the authors:* **Deacon Konstantin Sergeevich Babak**

Master of Theology, 3<sup>rd</sup> Year Postgraduate Student of the Department of Church History at the Moscow Theological Academy.

E-mail: babak.konstantin.96@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9696-9961>

**Pavel Evgenievich Lipovetsky**

Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Church History at the Moscow Theological Academy.

E-mail: lipovesky.pavel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7718-3247>

*For citation:* Babak K., deac., Lipovetsky P.E. Polemics with Catholicism in Church Periodicals in the Western Russian Region of the Russian Empire (1905–1909). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 274–287.

The article was submitted 11.05.2024; approved after reviewing 16.06.2024; accepted for publication 07.07.2024.

После вступления в силу конфессионального манифеста от 17 апреля 1905 г. ксендзы использовали множество средств, чтобы перевести в католическое вероисповедание максимальное количество населения западнорусского региона Российской империи. Среди радикальных прозелитов католицизма таковыми были откровенная ложь, угрозы насилием со стороны поляков-националистов, откровенное надругательство и порицание православия и русской народности (см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 908. Л. 2–33; РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 917. Л. 1а — 36; РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 883. Л. 1а — 8); подр.: [Бабак, 2021; Бабак, 2023]). Активная фаза прозелитизма со стороны католиков и поляков-националистов длилась вплоть до принятия Государственной думой 30 октября 1909 г. законопроекта «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое». Одним из главных направлений в деле защиты Православной Церкви в западнорусском регионе являлась дискуссия с прозелитизмом латинян и польским национализмом не только с амвона православного храма, но и на страницах церковной периодической печати.

Так, редакция «Холмской церковной жизни» видела цель своего детища в защите интересов православия, в объединении пастырского опыта деятельности православных священнослужителей на одной площадке, какой и должна была стать церковная периодическая печать (см.: (От редакции, 1906)).

Перед церковными печатными периодическими органами стояло несколько задач в этот трудный и сложный период конфессиональной и национальной конфронтации в регионе, а именно — быть той площадкой, на которой было бы возможно:

- 1) освещать события, происходящие в жизни Православной Церкви, и конфессиональную проблематику в регионе;
- 2) полемизировать с католицизмом в сфере основ вероучения;
- 3) освещать события общей церковной и светской истории Западного края Российской империи для опровержения предрассудков и заведомо ложной информации;
- 4) обмениваться опытом пастырской деятельности ввиду касающихся религиозной политики нововведений в законодательстве.

Существование униатской церкви т.н. восточного обряда делало унию актуальной проблемой во взаимоотношениях православия и католицизма в Западном крае Российской империи. Заключенная в 1596 г. Брестская уния не только привела к изменениям в конфессиональной обстановке в регионе, но и спровоцировала изменения в политической и культурной жизни (см.: [Хотеев]). Хотя Брестская уния и была упразднена в 1839 г. на Полоцком Соборе, все же она не переставала быть предметом противостояния и полемики между православием и католицизмом.

На страницах церковной периодической печати нами были выявлены статьи, освещающие историю православия, католицизма и унии, возникновения и принятия Брестской унии на территории служения Западнорусской православной митрополии, историю межнациональных отношений в регионе. Особое внимание униатская проблематика обратила на себя в связи с массовыми переходами из Православной Церкви бывших униатов.

Митрополит Иосиф (Семашко; 1798–1868) — одно из обсуждаемых и самых ненавистных имен в католическом и униатском мире. На страницах же истории Русской Православной Церкви имя преосвященного Литовской епархии вписано золотыми буквами, но, к сожалению, его трудам и жизни уделяется очень мало внимания и в настоящие дни. Именно преосвящ. Иосиф — некогда униатский епископ, воспитанный в семье потомственных униатских священнослужителей, получивший образование в Главной семинарии при Виленском университете (одном из центров униатского движения), — стал тем, кто вернул в лоно Русской Православной Церкви более полутора миллиона униатов на Полоцком Соборе 1839 г. Стоит заметить, что это один из самых выдающихся миссионерских проектов Русской Православной Церкви в синодальный период ее истории. Всю свою жизнь и после упразднения унии преосвящ. Иосиф совершал служение в одном из центров столкновения православного

и католического миров — в Литовской и Виленской епархии, прикладывая усилия к укреплению православной веры не только в своей епархии, но и во всем западно-русском регионе.

На страницах официальной церковной периодики нами выявлен ряд публикаций о жизни и трудах преосвящ. Иосифа (Семашко) (Делекторский, 1906; Памяти митрополита Иосифа, 1908). Так, Ф. Делекторский в своей статье, опубликованной в «Волынских епархиальных ведомостях», обстоятельно освещает жизнь и труды митр. Иосифа лишь только до состоявшегося воссоединения, не описывая те трудности и препятствия, которые создавали противники его действий (Делекторский, 1908). А ведь важно понимать, что процесс воссоединения униатов не заканчивался на состоявшемся в Полоцке Соборе, а продолжался в трудах владыки-воссоединителя и его соратников до самой смерти преосвященного.

В статье «Памяти митрополита Иосифа (Семашки)», опубликованной в «Вестнике Виленского Свято-Духовского братства» за 1908 г., кратко освещен жизненный путь владыки Иосифа. В этом тексте предпринимается попытка опровергнуть мнение противников трудов воссоединителя о том, что лишь только силой государственной власти и натиском удалось вернуть униатов в лоно Православной Церкви (Памяти митрополита Иосифа, 1908).

Одним из сподвижников в деле утверждения православия в западнорусском регионе и близких друзей преосвящ. Иосифа (Семашко) был архиеп. Антоний (Зубко; 1797–1884), совершавший свое служение на Брестской и Минской кафедрах (см.: (Ф. Ж., 1908а, 215)). В «Вестнике Виленского Свято-Духовского братства» были опубликованы 9 писем (см.: (Ф. Ж., 1908б)) архиеп. Антония к еп. Евгению (Шерешило). Данные письма являются уникальным источником для освещения жизни и трудов преосвящ. Антония (Зубко) и фактов последних лет его жизненного пути.

Архиепископ Георгий (Конисский; 1717–1795) наряду с митр. Иосифом (Семашко) был презираем польскими националистами, ревнителями католицизма и униатства. На единственную в пределах Речи Посполитой православную Могилевскую кафедру он вступил уже в тот момент, когда все шло к полнейшему уничтожению Православной Церкви в регионе. В Могилевском крае преосвящ. Георгий все свое епископское служение посвятил защите православия. Ради качественного роста православной миссии в регионе владыка приложил множество усилий к повышению уровня образования священнослужителей (см.: [Георгий Конисский, 1861, XIII]). На страницах «Могилевских епархиальных ведомостей» была опубликована опись его обширной переписки и библиотеки, которые представляют собой большой исторический материал, способствующий освещению конфессиональной проблематики в Могилевской епархии перед разделом Речи Посполитой в кон. XVIII столетия (Малевиц, 1908б; Малевиц, 1909).

1909 г. для Православной Церкви в Российской империи был ознаменован 70-летним юбилеем со дня деяний Полоцкого Собора. Юбилей деяний Собора был значимым событием, учитывая развитие конфессионального противостояния в Западном крае России (К предстоящему празднеству, 1908; Справка о праздновании, 1908). Процесс воссоединительного Собора был освещен в официальной церковной периодике (Антонович, 1909а; П., 1909; Слово в день воспоминания, 1908).

Полемика с насильно насажденной унией проводилась на страницах «Холмской церковной жизни» свящ. П. Антоновичем, который в своей статье «Как Грубешовские мещане противились введению унии» (Антонович, 1909б) приводил данные о противлении унии и польскому национализму в нач. XVII в. на примере местных жителей Холмского края в селении Грубешов.

Наряду с видными иерархами и духовенством Западнорусского региона Православной Церкви камнем преткновения и полемики были видные патроны и православные братства.

1908 г. был ознаменован 300-летней годовщиной кончины кн. Константина Константиновича Острожского. Именно деятельность княжеской семьи Острожских,

наряду с деятельностью княжеской семьи Огинских и политического деятеля Андрея Курбского, сыграла важную роль в деле защиты интересов православия и своих собратьев перед лицом польско-литовского прavitельства (см.: [Демьянович, 1906]).

На страницах церковно-периодической печати трудам и жизни князя Острожского, одного из главных активных мирян до и после принятия унии в кон. XVI столетия, был посвящен ряд статей-апологий (Библия князя Острожского, 1908; Исторические основания, 1908; Князья Острожские для Вильны, 1908; Левитский, 1908; Малевич, 1908а; О заслугах князя, 1908; О памятнике князю Острожскому, 1908; Ольховский, 1908; Празднование 300-летней годовщины, 1908; С. П., 1908; Смиренного Антония поучение, 1908). В связи с юбилеем было принято решение об увековечивании памяти знаменитого защитника православия через основание храма-памятника, посвященного трудам кн. Константина Константиновича Острожского. Это было важным шагом противостояния попыткам католиков и поляков устранить память о жизни и трудах князя на пользу православия (Исторические основания, 1908). Одна из публикаций была посвящена апологии трудов на пользу православия не только самого кн. К. К. Острожского, но и его семьи (Князья Острожские для Вильны, 1908).

Свято-Успенская Почаевская лавра — сердце православия на Волыни, один из центров православного просвещения и борьбы за существование Православной Церкви в Западнорусском регионе. Лавра совершала свое служение под руководством прп. Иова (Железо) и его преемников (см.: [Иов Смакоуз, 2012]). Святому игумену обители и судьбе самого монастыря, просветительско-апологетической миссии братии также был посвящен ряд журнальных публикаций (Доброгаев, 1909; К 75-летию восстановления православия, 1908; Новооткрытое подлинное письмо, 1908; Почаевская типография и братство, 1909).

Интересной представляется публикация исторического документа, связанного с именем прп. Иова, — письма игумена Почаевской лавры к царю Михаилу Федоровичу Романову. Копия его была подарена архиеп. Антонию (Храповицкому) профессором КДА С. Т. Голубевым, а далее, в свою очередь, размещена на страницах «Волынских епархиальных ведомостей» (см.: (Новооткрытое подлинное письмо, 1908; К 75-летию восстановления православия, 1908)).

Наряду с именем прп. Иова Почаевского в числе апологетов православия был и прп. Афанасий Брестский (ок. 1595–1648), своей жизнью и мученической кончиной показавший, к чему привела уния и притязания сторонников (Памятка о св. Афанасии, 1909).

В поддержку деятельности православных братств, активизировавшихся в связи с конфессиональными изменениями, также был опубликован ряд статей, освещающих историю братчиков как в Западнорусском регионе в целом, так и на Волыни, взаимодействие Львовского братства и братии Почаевской лавры и историю возрождения церковных братств во 2-й пол. XIX в. (Древнерусские братства, 1907; Кораллов, 1906; Михалевич, 1909; Почаевская типография и братство, 1909; Ф. Ж., 19086).

Вторая половина XIX столетия в Западном крае России омрачена кровопролитными антиправительственными восстаниями 1863–1864 гг. со стороны польских националистов. Это время в истории Православной Церкви и Русского государства омрачено притеснениями со стороны католиков-прозелитов и польских националистов по отношению к православным.

Оценка причин данного восстания и участия в нем европейских политиков, поддерживавших очаг восстания в Российской империи, была опубликована на страницах «Гродненских епархиальных ведомостей» (Роль европейской политики, 1906). В данной публикации указывается на кощунственное использование лжи и всех возможных средств ради достижения своих целей, что привело к множеству безвинных жертв в западных губерниях России (см.: (Роль европейской политики, 1906, 471)).

Преследование членов Православной Церкви и мученический подвиг верных ее чад — вот еще одна тема полемики и обличения католицизма и польского национализма, освещенная на страницах церковных журналов.

Уникальной в своем роде является публикация И. К. «Страдальцы и мученики за веру православную и народность русскую в Западной Руси, в частности в Гродненской губернии» (И. К., 1909). Автор статьи начинал освещение жизни Православной Церкви в Западной Руси со времен ее основания. Центром публикации является мученический подвиг исповедников православия от событий введения унии до польского мятежа, во время которого, по сведениям автора, от рук польских националистов мученически пострадали 43 человека.

Что же касается оспаривания ложных фактов, используемых в качестве пропаганды, то на страницах «Вестника Виленского Свято-Духовского братства» Григорий Яковлевич Киприанович произвел полемику с таковыми по делу ксендза Ионы Солтановского, якобы пострадавшего от упразднения унии в Российской империи (Киприанович, 1908). Но как можно назвать страдальцем и мучеником за веру того, кто сам — иером. Иона (Солтановский) — в числе братьи Любарского монастыря подписал документ о присоединении к православию? Г. Я. Киприанович свидетельствует о выявлении в делах Литовской консистории документа о присоединении к православию братьи Любарского монастыря от 31 июля 1840 г. за № 946 (см.: (Киприанович, 1908, 324–325)). Приведя факты спекуляций информацией со стороны поляков, в ответ на ложные данные Киприанович привел факт мученической кончины во времена польского мятежа православного священника Романа Рапацкого, совершавшего служение в селе Котры Пружанского уезда Гродненской губернии (см.: (Киприанович, 1908, 325–326)).

В следующей публикации Г. Киприановича освещался мученический подвиг пострадавших в 1863 г. православных священников Даниила Конопасевича и Константина Прокоповича (Киприанович, 1909).

Церковная периодическая печать была не только той площадкой, где защитники православия и русской народности могли полемизировать с католиками, но и где обсуждались проблемы притеснений по религиозному и национальному признаку в Западнорусском регионе уже после принятия конфессионального манифеста. Так, в периодическом издании Свято-Успенской Почаевской лавры в статье «За кого заступаются в православном царстве?» (За кого заступаются, 1906) подымался вопрос притеснения православного населения. В с. Ополе Владовского уезда Седлецкой губернии после принятия манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» православный храм, некогда бывший костелом, был захвачен католиками. Священник православной местной общины Харлампович подал жалобу в государственные правоохранительные органы по факту захвата храма, чтобы были приняты меры по защите православного населения. Ответ на данную просьбу прихожан господствующего вероисповедания заключался в нулевой реакции.

Кроме освещения притеснений православного населения в данной публикации ставился вопрос и о притеснениях несогласных с отклонениями папского престола — мариавитов. В с. Лешино Седлецкой губернии местное население католического вероисповедания вместе со своим ксендзом Фурмаником отвергло власть папы и объявило себя членами мариавитского движения. Последовало изгнание их из костела и дальнейшая передача здания мариавитской общины приверженцам папского престола. Данное решение было вынесено местным судом. Вопрос со стороны редакции «Почаевского листка» ставился довольно жестко, но справедливо: «В православном-ли мы царстве живем, если католикам всегда помогают, правы-ли они или не правы, а на обиду православных даже внимания не обращают?» (За кого заступаются, 1906, 427).

Устранение православия и русской народности в Западнорусском регионе являлось одной из главных задач для католиков-прозелитов и польских националистов. Так, в статье «Новая уния» (Новая уния, 1906) автор, повествуя о действиях католиков и поляков после вступления в силу конфессиональных свобод, дает вышеупомянутое такое определение, как «хитрецы-лицемеры», а последствия принятия манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» прямо именует «новой унией», цель которой, как и прежних, заключалась в латинизации русского населения Западнорусского

региона. В данной публикации была предпринята попытка осветить ход церковной и государственной истории в свете прозелитической и националистической политики католицизма и Речи Посполитой как до принятия Брестской унии, так и после вступления ее в силу (см.: (Новая уния, 1906, 173–174)). Рассуждая о процессе устранения русской народности в западных регионах Российской империи уже после 17 апреля 1905 г., автор приводит следующую мысль: «Сколько встречается теперь людей по виду, по разговору, по характеру и имени русских. Спросишь: как тебя зовут? Назовет свое православное имя и русскую фамилию. А какой ты веры? Польской — говорит. Это внук того православного крестьянина, который поддался униатскому оболещению» (Новая уния, 1906, 174). По мнению автора, новый вариант унии имел целью не только устранить православие в Западнорусском регионе, но и устранить русского царя, следственно, и русскую народность, русскую государственность, обещая взамен «дать всякие права, землю, волю, все-все, что угодно, только бы лишить нас настоящего царя» (Новая уния, 1906, 175).

Прозелитическая пропаганда некоторых представителей латинского вероисповедания сопровождалась не только фактами притеснения, но и сообщением ложной информации ради достижения своей цели. Так, в статье «Присоединение из католицизма к православию» автор публикации сообщал, что 21 апреля 1907 г., в Великую Субботу, по благословению преосвящ. Михея, епископа Владимиро-Вольнского, состоялось присоединение к православию крестьянки католического вероисповедания Ворчин Франциски Андреевны 42 лет из дер. Шарко, причем несмотря на давление родственников-католиков. Свою позицию родственники обосновывали тем, что царица Александра Федоровна, выходя замуж за императора Николая Александровича, не пожелала принять святую православную веру, что явно не соответствовало действительности и являлось спекуляцией (см.: (Присоединение из католицизма, 1907)).

Критической оценке деятельности монахов-базилиан был посвящен ряд публикаций (Г. О., 1906; Диковский, 1906а; Лавровский, 1907; Участие базилианского ордена, 1906). Жизнь данного ордена оставила свой негативный след в истории не только в сфере конфронтации с православными, но и в отношениях с белым униатским духовенством (см.: [Петрушко, 2004, 19]). Негативное отношение к униатскому духовенству, управление в ущерб униатской церкви, получение образования в ведущих католических университетах и сближение с орденом иезуитов привело базилиан к постепенной латинизации и полонизации, и все это ввиду противоречивых усилий руководства ордена базилиан (см.: (Г. О., 1906, 296)).

На страницах «Вольнских епархиальных ведомостей» проводился анализ Окружного послания к духовенству униатского митрополита Афанасия (Шептицкого), являвшегося ярым поборником латинской унии в эпоху после Замойского униатского собора (Интересный документ, 1905). В публикации шла речь и об устранении из святынь униатской церкви памяти таких русских святых, как святители Киевские и всея России Петр и Алексей, прп. Максим Грек и др. (см.: (Интересный документ, 1905, 1144)).

Также отметим, что на страницах официальной церковной периодики конфессиональная история региона рассматривалась и локально: были освещены истории западнорусских епархий и некоторых монастырей (Диковский, 1906б; Кораллов, 1906–1907; Малевич, 1905; Милютин, 1906–1907; Шулякевич, 1907; Какие были школы, 1907; Кораллов, 1908; Е. Н., 1906; Кобрин, 1906–1907; Шиманский, 1908; Громадский, 1908; Иванов, 1907; Петровский, 1905; С. Ф. К., 1908).

Как мы уже говорили выше, причиной массовых переходов из католицизма в православие было отсутствие понимания членами общин православного вероучения, а отсюда — и различия православного и католического вероучений.

Одной из приоритетных целей в деле сохранения православной паствы стала работа священников, активных мирян и членов православных братств по просвещению православной паствы, так как ксендзами предпринимались все виды проповеди, в том числе и через публикации материалов и брошюр (см.: (С. П. П., 1906)). Освещение различий православного и католического вероучений также было одним



из предметов полемики с католиками на страницах официальной церковной периодики (Общий обзор литературы, 1905). О важности такого обсуждения и разъяснения различий православной пастве высказывался архиеп. Антоний (Храповицкий). Он перечислил принципиальные еретические заблуждения католического вероучения: учение о *filioque*, папский примат и его деспотизм, вопрос об опресноках и пост в субботу (см.: (Антоний Храповицкий, 1905)).

Вероучительные различия католицизма и православия были представлены на страницах издания Свято-Успенской Почаевской лавры «Почаевский листок». Так, в статье «За что мы католиков считаем еретиками и как нам должно относиться к ним» (За что мы католиков, 1905) автор приводит различия вероучения православия и католицизма, основываясь на Священном Предании и Священном Писании Церкви. Эта попытка была своевременной, так как многие православные не ориентировались в данном вопросе. Последовательно автор полемизирует по следующими положениями католического вероучения: 1) примат папы и его непогрешимости; 2) учение о *filioque*; 3) о причастии Святых Таин и причащение мирян Католической Церкви опресноками; 4) положение учения о сверхдолжных заслугах и индульгенции; 5) вопрос о посте в субботу в соотношении с постановлением 55-го правила VI Вселенского Собора; 6) практика нанесения крестного знамения в православной и католической традициях (см.: (За что мы католиков, 1905)).

Насколько твердой и решительной была позиция защитника православия, свидетельствуют заключительные мысли публикации: «„если и Церковь (кто) не послушает, пусть будет тебе, как язычник и мытарь“ (Мф 18:17). Мы православные такими и считаем католиков, и нужно нам беречься, как бы не заразиться их ересью и не быть с ними отлученными от Христа и Его Церкви» (За что мы католиков, 1905, 143). Также автор публикации объясняет позицию Православной Церкви о запрете молитвы верных в католическом костеле, о посещении католических кладбищ и мест, связанных с латинскими святыми, причисленными к лику святых после разделения Церкви. Особое внимание в статье уделено вопросу о невозможности и запрете «брати благословение у ксёндзов, которое суть суесловие паче, нежели благословение» (За что мы католиков, 1905, 144), вопросу смешанных браков, которые автор категорически осуждает (см.: (За что мы католиков, 1905, 144)).

В продолжение разъяснения различий по вероучительным вопросам в «Почаевском листке» было опубликовано «Слово преп. Феодосия игумена Печерского к Киевскому князю Изяславу о вере христианской и латинской» (Слово прп. Феодосия, 1905). Здесь автор приводит доводы в защиту православного вероисповедания, остерегая от перехода в католицизм своих современников. «Слово преподобного Феодосия», написанное в эпоху стремлений насаждения латинства и польского национализма, прозападных настроений в Западной Руси в XI в., имело актуальность и в период конфессионального противостояния в Западнорусском регионе после вступления в силу конфессионального манифеста (см.: (Слово прп. Феодосия, 1905, 124)).

Богослужение — один из важных и главных предметов в полемике с католицизмом. По данной теме в церковной периодике выявлены публикации, которые главным образом освещали различие совершения литургии и причастия, сравнение богослужебной традиции, поста и вопрос языка при совершении богослужений в православной и католической традициях (Доброленский, 1905; Литовский богослужебный язык, 1908; Макарий, 1908; По Господню ли установлению, 1908; Червяковский, 1908).

Так, при сравнении чина Божественной литургии иером. Макарий доносил разницу и несходство в православной и католической традициях, подчеркивая проблему исключительного использования латинского языка в момент совершения богослужения, что являлось проблемой для прихожан (см.: (Макарий, 1908)).

В продолжение темы использования латинского языка в католическом богослужении на страницах «Вестника Виленского Свято-Духовского братства» также разбиралась эта внутренняя проблема Католической Церкви (см.: (Литовский богослужебный язык, 1908)). Автор освещал проблему противостояния литовцев и представителей

католического духовенства, начавшуюся еще в 1898 г. с петиции жителей Вильно о совершении богослужения на родном для них литовском языке. Также в рамках осуждения вопроса совершения Евхаристии в православии и католицизме осуждалось отличие причастия католического от православной традиции, а именно причастия т. н. «оплатками», что, по мнению автора статьи, не соответствовало древней традиции совершения причастия мирян и было нововведением (см.: (По Господню ли уставлению, 1908, 255)).

В публикации «Параллельное сопоставление некоторых богослужебных обрядов по уставу православной и римско-католической церквей» Е. О. Червяковский ознакомил читателей с различием совершения крестного знамения и совершения крестных ходов (см.: Червяковский, 1908)).

Вопрос главенства папства и его непогрешимости также был одним из обсуждаемых вопросов (Митроцкий, 1909; Непогрешимые наместники, 1909; Неправда римского учения, 1909; Тихомиров, 1909).

Так, на страницах «Холмской церковной жизни» и «Вестника Виленского Свято-Духовского братства» оспаривалось главенство Римского папы в Церкви и утверждалась искусственность возвеличивания папского престола с точки зрения общей церковной истории, утверждалось равенство пап с предстоятелями других Поместных Православных Церквей (Митроцкий, 1909; Неправда римского учения, 1909). Обосновывали авторы свою позицию через разъяснение евангельского текста об ап. Петре (Мф 16:18–19), к которому апеллировали защитники главенства папы (см.: (Митроцкий, 1909, 793–794; Неправда римского учения, 1909, 12–15)). Для усиления защитного эффекта в полемике авторы статей прибегали к негативным примерам из истории Римской Церкви, освещающая жизнь таких ее предстоятелей, как папы Александр VI Борджиа, Иоанн XXII, Сикст (см.: (Доброленский, 1905, 789)).

Рассмотрев полемику православных авторов с католицизмом на страницах церковной периодической печати, необходимо заключить следующее. В периодических изданиях западнорусских епархий Православной Церкви авторы публикаций выражали позицию неприятия прозелитизма католических ксёндзов и стремлений распространения польского национализма. Poleмика православных публицистов стала важным элементом в деле борьбы с натиском католического прозелитизма и польского национализма в Западнорусском регионе после вступления в силу манифеста «Об укреплении начал веротерпимости». Выявленные нами публикации можно разделить по следующим тематикам:

- 1) деятельность защитников Православной Церкви в Западнорусском регионе и вопросы по церковной и гражданской истории (37 публикаций);
- 2) полемика по вопросам различий вероучения, богослужебной традиции православия и католицизма (23 публикации);
- 3) история унии и вопрос униатства в Западнорусском регионе (12 публикаций).

Сохранение памяти о выдающихся защитниках веры и, конечно же, знакомство православных читателей с подвигом преподобных отцов, мучеников, пострадавших от притеснений латинян и поляков-националистов в Западнорусском крае, являлось важной задачей, особенно в годы обострения противостояний на конфессиональной и национальной почве. Публикации документов, в особенности новооткрытых, помогали в полемике по вопросам общей церковной и светской истории. Важной представляется работа, посвященная ознакомлению читателей церковной периодической печати западнорусских епархий с различием вероучения православия и католицизма, а также по защите учения Православной Церкви. Отдельное внимание было уделено публицистами истории унии в жизни Западнорусского региона и вопросу различия униатства и православия. Учитывая проблему религиозной необразованности населения, незнания им православного вероучения и гражданской истории, можно сказать, что церковная периодическая печать стала той уникальной площадкой, где Православная Церковь имела возможность дать отпор прозелитизму католиков, возрождающейся унии и пропаганде польского национализма. Весьма важным представляется

и то, что православному духовенству на страницах церковной периодической печати удалось раскрыть свой миссионерский и апологетический потенциал в условиях конфессиональной свободы в Российской империи.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский Государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 3. Д. 883: Дело о переводе на низшую должность в другой приход ксендза А. Миодушевского за принуждение католиков, находящихся в браке с православными, присоединить к католицизму своих малолетних детей и требование обучения детей католиков только в польских школах. 1908–1909; Д. 908: Дело о переводе на низшую должность ксендза А. Салатынского за совершение крестного хода без разрешения. 1909–1910; Д. 917: Дело об увольнении ксендза М. Саросека за оскорбление православного крестного хода. 1909–1910.

2. Антоний Храповицкий (1905) — *Антоний (Храповицкий), еп.* Послание Преосвященного Антония к пастырям Волынской Церкви // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 679–686.

3. Антонович (1909а) — *Антонович П., свящ.* К 70-летию воссоединения униатов // Холмская церковная жизнь. 1909. № 8. С. 304–307.

4. Антонович (1909б) — *Антонович П., свящ.* Как Грубешовские мещане противились введению унии // Холмская церковная жизнь. 1909. № 6. С. 228–235; № 7. С. 253–260.

5. Библия князя Острожского (1908) — Библия князя К. К. Острожского, происхождение и просветительское значение ее в истории Русской Церкви // Могилевские епархиальные ведомости. 1908. № 7. С. 263–271; № 8–9. С. 294–302.

6. Г. О. (1906) — *Г. О.* Базилиане и их значение в деле латинизации унии // Холмская церковная жизнь. 1906. № 9. С. 294–298.

7. Громадский (1908) — *Громадский А., свящ.* Холмщина — искони православная страна // Холмская церковная жизнь. 1908. № 21. С. 797–807.

8. Делекторский (1906) — *Делекторский Ф.* Митрополит Литовский Иосиф Семашко — воссоединитель западнорусских униатов с православной Церковью // Волынские епархиальные ведомости. 1906. № 2. С. 10–28.

9. Диковский (1906а) — *Диковский Н., прот.* Базилианский орден и его значение в западно-русской униатской церкви в XVII и начале XVIII века — до Замойского провинциального собора 1720 г. // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 24–25. С. 672–686; № 26–27. С. 733–746; № 28. С. 769–772; № 29–30. С. 803–815; № 31–32. С. 874–880; № 38. С. 1018–1036.

10. Диковский (1906б) — *Диковский Н., прот.* Из летописи Гродненского Борисо-Глебского мужского монастыря // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 39–40. С. 1061–1077; № 42–43. С. 1149–1166.

11. Доброгаев (1909) — *Доброгаев М.* Игумен Почаевского, а потом Георгиевского Козелецкого монастыря Иосиф Исаевич (1708–1731 года) // Волынские епархиальные ведомости. 1909. № 42. С. 888–891.

12. Доброленский (1905) — *Доброленский Ф.* Несколько слов о нравоучении, вероучении и богослужении римско-католической Церкви // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 24. С. 783–797.

13. Древнерусские братства (1907) — Древнерусские братства и братские беседы // Холмская церковная жизнь. 1907. № 5. С. 164–166.

14. Е. Н. (1906) — *Е. Н.* Краткая история Гродненского края // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 1–2. С. 12–18; № 3. С. 68–71.

15. За кого заступаются (1906) — За кого заступаются в православном царстве? // Почаевский листок. 1906. № 41. С. 426–427.

16. За что мы католиков (1905) — За что мы католиков считаем еретиками и как нам должно относиться к ним // Почаевский листок. 1905. № 34. С. 141–144.
17. И. К. (1909) — *И. К.* Страдальцы и мученики за веру православную и народность русскую в Западной Руси, в частности в Гродненской губернии // Гродненские епархиальные ведомости. 1909. № 25. С. 245–266; № 27. С. 271–292; № 29. С. 293–306.
18. Иванов (1907) — *Иванов В., священник.* Слово в день праздника в честь Холмской чудотворной иконы Божьей Матери // Холмская церковная жизнь. 1907. № 19. С. 698–703.
19. Интересный документ (1905) — Интересный документ // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 34. С. 1140–1145.
20. Исторические основания (1908) — Исторические основания для создания в г. Вильне храма-памятника князю К. К. Острожскому // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 15–16. С. 318–322.
21. К 75-летию восстановления православия (1908) — К 75-летию восстановления православия в Почаевской Лавре (8 октября 1908 года) // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 17. С. 341–346.
22. К предстоящему празднеству (1908) — К предстоящему празднеству в память воссоединения униатов // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 11. С. 227–229.
23. Какие были школы (1907) — Какие были школы в Холмской Руси и какое влияние производили они на униатский народ с конца 18-го до половины 19-го столетия // Холмская церковная жизнь. 1907. № 20. С. 743–747.
24. Киприанович (1908) — *Киприанович Г.* «Забывтый мученик» // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 15–16. С. 324–326.
25. Киприанович (1909) — *Киприанович Г.* Три мученика за веру и отечество: отец Даниил Конопасевич, отец Константин Прокопович и отец Роман Рапацкий // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1909. № 1. С. 16–18.
26. Князя Острожские для Вильны (1908) — Князя Острожские для Вильны // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. С. 111–118.
27. Кобрин (1906–1907) — *Кобрин М.* О католичестве в древней России // Холмская церковная жизнь. 1906. № 22. С. 810–813; 1907. № 2. С. 28–33; № 7. С. 231–234.
28. Кораллов (1906) — *Кораллов Ф.* К 300-летию Замостского Свято-Николаевского Братства // Холмская церковная жизнь. 1906. № 13. С. 463–469.
29. Кораллов (1906–1907) — *Кораллов Ф.* Из истории Холмской епархии // Холмская церковная жизнь. 1906. № 5. С. 149–153; № 6. С. 191–192; № 10. С. 333–335; № 11. С. 371–376; № 17. С. 602–604; № 19. С. 684–685; 1907. № 3. С. 73–78.
30. Кораллов (1908) — *Кораллов Ф.* Проект об уничтожении Руси в областях подвластных Польше в начале XVIII века, в связи с обзором бытовых отношений между южно-руссами и поляками // Холмская церковная жизнь. 1908. № 16. С. 605–619.
31. Лавровский (1907) — *Лавровский Л., священник.* Документы, относящиеся к истории Оршанского Благовещенского женского Базилианского монастыря // Могилевские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 811–816.
32. Левитский (1908) — *Левитский К., прот.* Константин Константинович князь Острожский — доблестный защитник православия и охранитель интересов православной Церкви // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 8. С. 157–161; № 9. С. 179–186; № 10. С. 207–213; № 11. С. 223–228; № 12. С. 243–247; № 13. С. 263–269.
33. Литовский богослужебный язык (1908) — Литовский богослужебный язык и костельные скандалы в г. Вильне // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 21. С. 460–462.
34. Макарий (1908) — *Макарий, иером.* Литургия католическая и православная // Холмская церковная жизнь. 1908. № 23. С. 889–894.
35. Малевич (1905) — *Малевич А.* К истории древней Жидичинской архимандрии на Вольни // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 14. С. 441–447; № 15. С. 474–476; № 18. С. 586–589; № 21. С. 708–711.
36. Малевич (1908а) — *Малевич А.* Князь К. К. Острожский // Могилевские епархиальные ведомости. 1908. № 5. С. 182–193; № 6. С. 222–236; № 7. С. 272–279.

37. Малевич (1908б) — *Малевич А.* Материалы для истории эпохи, личности и сочинений Преосвященного Георгия Конисского, Архиепископа Белорусского // Могилевские епархиальные ведомости. 1908. № 23. С. 878–888; 1909. № 3. С. 106–112; № 6–7. С. 249–257; № 10. С. 379–383; № 12. С. 459–462; № 13. С. 493–499; № 14. С. 529–535.
38. Малевич (1909) — *Малевич А.* Георгий Конисский, Архиепископ Белорусский // Могилевские епархиальные ведомости. 1909. № 1. С. 14–19; № 2. С. 56–61; № 3. С. 89–93; № 4. С. 137–142; № 5. С. 179–185; № 6–7. С. 208–215.
39. Милютин (1906–1907) — *Милютин Д.* Древнейшее население Гродненской губернии // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 18. С. 514–518; № 19. С. 549–555; № 20. С. 589–592; № 21–22. С. 612–619; № 24–25. С. 687–691; 1907. № 6. С. 92–100.
40. Митроцкий (1909) — *Митроцкий М., свящ.* О притязаниях римских пап на главенство в Церкви Христовой // Холмская церковная жизнь. 1909. № 21. С. 793–796.
41. Михалевич (1909) — *Михалевич В., свящ.* К истории Волынских братств // Волынские епархиальные ведомости. 1909. № 31. С. 632–635.
42. Непогрешимые наместники (1908) — Непогрешимые наместники Божии и Христовы в Риме // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 22. С. 489–491.
43. Неправда римского учения (1909) — Неправда римского учения о главенстве папы // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1909. № 1. С. 11–15.
44. Новая уния (1906) — Новая уния // Почаевский листок. 1906. № 43. С. 173–176.
45. Новооткрытое подлинное письмо (1908) — Новооткрытое подлинное письмо преп. Иова Почаевского к царю Михаилу Феодоровичу Романову // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 15. С. 301–305.
46. О заслугах князя (1908) — О заслугах князя Константина Константиновича Острожского // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 1 (21). С. 2–5; № 2 (22). С. 22–26; № 3 (23). С. 44–53.
47. О памятнике Острожскому (1908) — О памятнике кн. К. К. Острожскому // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 7. С. 135–138.
48. Общий обзор (1905) — Общий обзор литературы по вопросу о римско-католичестве // Гродненские епархиальные ведомости. 1905. № 39. С. 1078–1082.
49. Ольховский (1908) — *Ольховский Г.* Князь К. К. Острожский // Холмская церковная жизнь. 1908. № 13. С. 493–500; № 14. С. 531–538; № 15. С. 563–573.
50. От редакции (1906) — От редакции // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 1–2.
51. П. (1909) — *П.* О воссоединении униатов в 1839 году // Могилевские епархиальные ведомости. 1909. № 10. С. 356–364.
52. Памяти митрополита Иосифа (1908) — Памяти митрополита Иосифа (Семашки) // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 22. С. 476–479.
53. Памятка о св. Афанасии (1909) — Памятка о святом Афанасии Брестском // Гродненские епархиальные ведомости. 1909. № 36. С. 395–398.
54. Петровский (1905) — *Петровский П., прот.* О последних годах унии в Гродненской губернии // Гродненские епархиальные ведомости. 1905. № 32. С. 882–888.
55. По Господню ли установлению (1908) — По Господню ли установлению совершается причащение верующих в римско-католической Церкви? // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 12. С. 254–258.
56. Почаевская типография и братство (1909) — Почаевская типография и братство Львовское в XVIII веке // Волынские епархиальные ведомости. 1909. № 35. С. 726–732; № 36. С. 757–758; № 37. С. 781–785; № 38. С. 807–810.
57. Празднование 300-летней годовщины (1908) — Празднование 300-летней годовщины смерти князя К. К. Острожского в г. Остроге // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 9. С. 173–180; № 10. С. 201–207.
58. Присоединение из католичества (1907) — Присоединение из католичества к православию // Прибавление к Почаевскому Листку. 1907. № 25. С. 199–200.
59. Роль европейской политики (1906) — Роль европейской политики и католического духовенства в Польском восстании 1863 года // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 17. С. 469–478.

60. Слово в день воспоминания (1908) — Слово в день воспоминания воссоединения униатов с православной Церковью // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 13. С. 69–76.
61. Слово прп. Феодосия (1905) — Слово преп. Феодосия игумена Печерского к Киевскому князю Изяславу о вере христианской и латинской // Почаевский листок. 1905. № 29. С. 121–124.
62. Смиренного Антония поучение (1908) — Смиренного Антония Архиепископа Волынского поучение на поминovenный день по князе Константине Константиновиче Острожском 13 февраля 1908 года (для прочтения во св. храмах) // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 6. С. 117–122.
63. С. П. (1908) — С. П. 300-летний юбилей // Холмская церковная жизнь. 1908. № 5. С. 182–186.
64. С. П. П. (1906) — С. П. П. По поводу брошюр, распространяемых латинским духовенством среди православных жителей Волыни // Волынские епархиальные ведомости. 1906. № 36. С. 1219–1228.
65. Справка о праздновании (1908) — Справка о праздновании дня воссоединения униатов // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 9. С. 191–192.
66. С. Ф. К. (1908) — С. Ф. К. Значение православной веры в жизни и истории русского народа и о преимуществах православия // Волынские епархиальные ведомости. 1908. № 13. С. 259–263.
67. Тихомиров (1909) — Тихомиров К. Принципиальные различия между учениями православной и католической церковью о верховной власти об иерархическом церковном строе // Холмская церковная жизнь. 1909. № 15. С. 582–585; № 16. С. 614–619.
68. Участие базилианского ордена (1906) — Участие базилианского ордена в церковном управлении, отношении к белому духовенству и просветительская деятельность // Гродненские епархиальные ведомости. 1906. № 28. С. 773–784.
69. Ф. Ж. (1908а) — Ф. Ж. Памяти великого светильника Западнорусской Церкви. Письма архиепископа Антония (Зубко) к епископу Евгению (Шерешило) // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 10. С. 215–217; № 11. С. 236–237; № 15–16. С. 331–332.
70. Ф. Ж. (1908б) — Ф. Ж., *свящ.* К истории возрождения церковных братств в шестидесятых годах XIX в. // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 8. С. 180–182.
71. Червяковский (1908) — Червяковский Е. О. Параллельное сопоставление некоторых богослужебных обрядов по уставу православной и римско-католической церковью // Холмская церковная жизнь. 1908. № 13. С. 508–511; № 14. С. 538–541.
72. Шиманский (1908) — Шиманский Н., *свящ.* Католичество в России // Холмская церковная жизнь. 1908. № 12. С. 453–462.
73. Шулякевич (1907) — Шулякевич К., *свящ.* Исторические факты о славянском и русском языках в Холмской Руси с конца 18-го и до половины 19-го столетия // Холмская церковная жизнь. 1907. № 17. С. 637–642.

## Литература

74. Бабак (2021) — Бабак К., *чтец.* Деятельность православной Церкви в западнорусских епархиях Российской империи в контексте конфессиональной проблематики после принятия манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» с 1905 по 1909 гг. (по материалам церковной периодической печати) // Церковный историк. 2021. № 1 (5). С. 59–75.
75. Бабак (2023) — Бабак К., *диак.* Конфессиональная проблематика в западнорусских епархиях Российской империи: взгляд западнорусских губернаторов по материалам переписки губернских канцелярий с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий (1905–1909 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 282–289.
76. Георгий Конисский (1861) — Георгий (Конисский), *архиеп.* Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского: в 2 ч. СПб., 1861. Ч. 1. LXVII, VI, 291 с.

77. Демьянович (1906) — *Демьянович А.* Князья Огинские в борьбе с церковной унией. 1906. III + 58 л. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 573. Оп. 2. Д. 60.
78. Иов Смакоуз (2012) — *Иов (Смакоуз), еп.* Духовное возрастание и подвижническая жизнь на Галицкой Руси преподобного Иова (Железо), игумена Почаевского // Русин. 2012. № 3 (29). С. 45–47.
79. Петрушко (2004) — *Петрушко В. И.* Василианский орден св. Иосафата // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VII. С. 19–26.
80. Хотеев — *Хотеев А., свяц.* Принципы церковного единства в «унии» 1596 года и «воссоединении» 1839 года // Информационный портал «Западная Русь». URL: <https://zapadrus.su/zaprus/tradbl/400-lr-1596-lr-1839.html> (дата обращения: 27.09.2024).

*И. Э. Астахов*

## Политическая позиция архиепископа Оренбургского и Тургайского Мефодия (Герасимова) в 1917–1919 гг.



УДК 94(470.5):930.2+271.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_288  
EDN ICYTUT

*Аннотация:* Позиция Православной Российской Церкви в период революционных событий и Гражданской войны вызывает особой интерес современных исследователей. Сегодня многие сюжеты, связанные с данной тематикой, активно изучаются. В этой связи особенно важна деятельность правящих архиереев епархий, оказавшихся в эпицентре боевых действий. Одним из них был архиепископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов), на территории епархии которого располагалось Оренбургское казачье войско. Политическая позиция этого архипастыря в период революции и Гражданской войны еще не становились предметом отдельного исследования в историографии. Взгляды преосвященного, выраженные в его выступлениях, указах и статьях, публиковались на страницах «Оренбургского церковно-общественного вестника». Многие из этих текстов вводятся в научный оборот впервые. На их основе автор реконструирует политическую позицию архиеп. Мефодия и приходит к выводу о том, что иерарх был одним из главных лидеров антибольшевистского движения Южного Урала.

*Ключевые слова:* Православная Церковь, Гражданская война, Февральская революция, архиепископ Мефодий (Герасимов), Оренбург, А. И. Дутов, Оренбургское казачество.

*Об авторе:* **Иван Эдуардович Астахов**

Аспирант Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: iastakhov16@list.ru

*Для цитирования:* Астахов И. Э. Политическая позиция архиепископа Оренбургского и Тургайского Мефодия (Герасимова) в 1917–1919 гг. // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 288–296.

Статья поступила в редакцию 13.06.2024; одобрена после рецензирования 14.07.2024; принята к публикации 20.08.2024.



# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Ivan E. Astakhov*

## Political Stance of Archbishop Methodius (Gerasimov) of Orenburg and Turgai in 1917–1919

UDK 94(470.5):930.2+271.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_288  
EDN ICYTUT



*Abstract:* The position of the Orthodox Russian Church during the revolutionary events and the Civil War is of particular interest to modern researchers. Today, many stories related to this subject are being actively studied. In this regard, the activities of the ruling hierarchs of the dioceses whose territories were in the epicentre of military action are of particular importance. One of these hierarchs was archbishop Mefodius (Gerasimov) of Orenburg and Turgai, whose diocese was home to the Orenburg Cossack Army. His political stance during the Revolution and the Civil War has not been the subject of an independent study in historiography so far. His Eminence's views expressed in his speeches, decrees and articles were published in the "Orenburg Church and Society Bulletin". Many of these texts are introduced into the scientific circulation for the first time and are the basis for reconstruction of archbishop Methodius' political stance as well as for the conclusion that the hierarch was one of the main leaders of the anti-Bolshevik movement in the South Urals.

*Keywords:* Orthodox Church, Civil War, February Revolution, Methodius (Gerasimov), Orenburg, A. I. Dutov, Orenburg Cossacks.

*About the author:* **Ivan Eduardovich Astakhov**

Postgraduate Student of the Institute of History of the St Petersburg State University.  
E-mail: iastakhov16@list.ru

*For citation:* Astakhov I. E. Political Stance of Archbishop Methodius (Gerasimov) of Orenburg and Turgai in 1917–1919. *Khristianskoye Chteniyе*, 2024, no. 4, pp. 288–296.

The article was submitted 13.06.2024; approved after reviewing 14.07.2024; accepted for publication 20.08.2024.

Февральская революция 1917 г. создала абсолютно новые условия общественно-политической жизни в России. Для того чтобы вписаться в новые условия, Св. Синод выступил в поддержку Временного правительства. В то же время и епархиальные архиереи стали предпринимать попытки адаптироваться к новым реалиям. Последовавшие затем Октябрьский переворот и события Гражданской войны вынуждали архиереев налаживать отношения с различными политическими силами.

В отечественной историографии вопрос о политической позиции духовенства в период революции и Гражданской войны сегодня активно изучается. Существуют статьи, посвященные как духовенству в целом [Бирюкова, 2019], так и отдельным его представителям [Петров, 2023]. Политическая позиция духовенства и взаимодействие представителей Церкви с антибольшевистскими силами также становилось предметом изучения историков [Ганин, 2008]. Однако многие темы еще только ждут своего исследователя. Например, не подвергалась подробному анализу политическая позиция в период революции и Гражданской войны такой важной фигуры, как архиепископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов), хотя этот вопрос и затрагивался в современных исследованиях [Банникова 2015]. В рамках данного исследования будет рассмотрена политическая позиция иерарха в период от Февральской революции до того, как архипастырь покинул Челябинск и Южный Урал летом 1919 г.

Политическая позиция архиеп. Мефодия в этот период чаще всего выражалась в выступлениях, реже в распоряжениях по епархии. Речи и распоряжения печатались в епархиальном журнале «Оренбургский церковно-общественный вестник», который выходил в 1917–1918 гг. Этот ценный исторический источник, который дает глубокую картину жизни Оренбургской епархии, Церкви и России, до сих пор остается малоизученным.

На территории Оренбургского казачьего войска было одно из самых мощных антибольшевистских движений. Епископ Мефодий (Герасимов) возглавлял Оренбургскую епархию с 1914 г. К 1917 г. он обладал достаточным авторитетом в епархии. В имперский период он стоял на монархических позициях. Но в ходе революции 1905 г. вступался за священников, обвиненных в политической неблагонадежности (см.: [Банникова, 2015, 10–11]). С другой стороны, в период служения еп. Мефодия на Читинской кафедре одним из ближайших его сподвижников был архим. Ефрем (Кузнецов), известный как активный деятель правомонархического движения (см.: [Волнина, Биктимирова, 2011, 50]).

События февраля 1917 г. разрушили привычную жизнь Российского государства. 2 марта 1917 г. в Оренбург пришла весть об отречении Николая II, а 4 марта, в субботу, был получен манифест об отречении. Вечером того же дня был получен и отказ вел. кн. Михаила Александровича. Епископ Мефодий в тот же день дал консистории указание довести до городских причтов о замене поминовения на ектениях «Царствующего дома» на «Богохранимую державу Российскую». Указ был приведен в исполнение в тот же день (см.: [Нечаев, 2004, 34]). 5 марта 1917 г. было опубликовано воззвание еп. Мефодия к православному населению епархии. В нем он призвал паству к подчинению Временному правительству, как законному органу власти. Таким, по его мнению, оно стало в связи с отречением Николая II и признанием нового органа власти со стороны Михаила Александровича. Правящий архиерей епархии призвал паству исполнять распоряжения Временного правительства «беспрекословно, не за гнев, а за совесть» [Российское духовенство, 2006, 63]. Вероятнее всего, в поддержке Временного правительства он видел возможность сохранения целостности России и залог победы в войне. Кроме того, владыка был выходцем из семьи бедного сельского священника, поэтому вполне мог разделять, хотя бы отчасти, некоторые демократические убеждения.

Архиерей старался не конфликтовать с новой властью. 15 апреля 1917 г. Оренбургский гражданский комитет направил еп. Мефодию письмо, в котором сообщалось, что часть священников продолжает поминать императора, а другие в проповедях

восстанавливают людей против Временного правительства, ссылаясь даже на Апокалипсис. Уездный комитет просил архипастыря циркулярно предложить духовенству прекратить противодействие новому строю. Через два дня еп. Мефодий наложил резолюцию на письмо, которая гласила: «Принять решительные меры против священников, продолжающих помянуть царских лиц и тем более возбуждающих народ против новой власти» (цит. по: [Нечаев, 2004, 37]). Таким образом, с одной стороны, он пытался укрепить положение власти, а с другой — пытался не допустить конфликта этой власти с духовенством.

Месяц спустя, 20 мая 1917 г., перед открытием Оренбургского епархиального съезда, еп. Мефодий выступил с речью, в которой, отдавая должное закончившемуся историческому периоду России, заявил, что «сам теперь великий русский народ свободно, как захочет, устроит свой общественный и государственный порядок; сам теперь решит судьбу свою» [Первый свободный, 1917, 1]. Не выступая против монархии, еп. Мефодий заявил, что форма устройства государства в будущем зависит от народа. Собственную позицию архиереев к этому времени еще ни разу не обозначил.

С августа 1917 г. еп. Мефодий находился в Москве на заседаниях Поместного Собора. Там его и застал октябрьский переворот. Он стал свидетелем драматических событий, связанных с вооруженным восстанием большевиков. В то время он хранил молчание насчет политических событий и соблюдал нейтралитет (см.: [Банникова, 2015, 17]).

В Оренбург архиереев вернулся 13 декабря 1917 г. (Приезд, 1917, 4). К этому времени ситуация накалилась до предела. В губернском центре у власти были антибольшевистские силы. В конце декабря 1917 г. состоялись первые столкновения между частями атамана А. И. Дутова и Красной гвардии.

Еще до прибытия правящего архиерея в Оренбург часть духовенства поддержала А. И. Дутова. 7 ноября 1917 г. Оренбургская духовная консистория высказалась в поддержку Войскового правительства Оренбургского казачьего войска (см.: [Нечаев, 2004, 181]). Месяцем позже, 19 декабря 1917 г., по поручению собрания духовенства и мирян 2-го благочиннического оренбургского округа настоятель Георгиевского войскового собора прот. Иоанн Чернавский приветствовал А. И. Дутова (см. подр.: [Нечаев, 2004, 182–183]). В январе-феврале 1918 г. духовенство Верхнеуральского уезда во главе с настоятелем верхнеуральского собора прот. Михаилом Громогласовым начало собирать пожертвования в пользу атамана (см.: [Нечаев, 2004, 183]). Фактически, самое влиятельное духовенство епархии уже тогда заняло антибольшевистскую позицию и поддержало А. И. Дутова. Однако владыка Мефодий был более осторожен в своих действиях. 2 января 1918 г. в кафедральном соборе, в сослужении соборного и городского духовенства, он возглавил отпевание прапорщика В. И. Петрова и юнкера казачьего училища И. Портнягина, убитых в столкновениях с большевиками при попытке последних захватить Оренбург. Перед отпеванием епископ сказал слово, в котором отметил историческую роль интеллигенции в борьбе за народную свободу. Он вспомнил, какие жертвы понесла интеллигенция в этой борьбе, и отметил особенную тяжесть той неблагодарности, которой платит ей за это народ (Погребение, 1918, 4). В этой речи владыка выступил вполне в «февральском» духе. Епископ обвинил большевиков и их союзников в расправах над офицерами и в том, что они дают народу «страшную свободу», которая есть свобода от всякой совести (Мефодий Герасимов, 1918а, 1–2). По сути, еп. Мефодий впервые обозначил свою политическую позицию, показав, что морально он поддерживает антибольшевистские силы. Однако осторожная позиция в этот период в дальнейшем спасет ему жизнь.

Через несколько дней, 9 января 1918 г., в Георгиевском войсковом соборе еп. Мефодий совершил отпевание убитого в борьбе с большевиками агронома П. П. Лошкарева (Погребение жертвы, 1918, 4). Как отмечает Е. Н. Банникова, владыка Мефодий видел в казачестве силу, которая может защитить свободу и честь народа (см.: [Банникова, 2015, 18]).

Действительно, в то время только казачество могло противостоять наступлению большевиков. Однако в основной своей массе оренбургские казаки заняли нейтральную позицию, не поддержав А. И. Дутова. Это привело к тому, что он и его сторонники покинули губернский центр. Оренбург был занят красными в ночь на 18 января 1918 г. Через два дня еп. Мефодий был вызван на допрос, куда его препроводили революционные матросы. Его обвиняли в том, что в проповеди в беженской церкви он назвал большевиков бандой, дал карету Дутову и произносил над убитыми офицерами и юнкерами речь. Архипастырь ответил, что беженцам он говорил не о большевиках, а убеждал их воздерживаться от грабежей и погромов. Карета была предоставлена Дутову для перевозки его больных детей. Владыка также заявил, что его долг молитвенно напутствовать при погребении всех православных христиан, независимо от их политических убеждений. При этом подчеркнул, что как архипастырь он всегда против братоубийственной войны. Ответы удовлетворили матросов, и они, предложив чаю, отпустили его домой (Допрос, 1918, 3).

Е. Н. Банникова отмечает, что деятельность и позиция владыки Мефодия в период нахождения в Оренбурге красных неизвестна. Однако в это время нарастало его негативное отношение к новой власти (см.: [Банникова, 2015, 19]). Атмосфера начинает резко накаляться, и в регионе начинается полноценная война, в которой оренбургское казачество в основном принимает сторону А. И. Дутова. В это же время, в мае 1918 г., владыка был возведен в сан архиепископа. Однако в Оренбурге об этом узнают только в конце августа того же года (Возведение, 1918, 1).

3 июля 1918 г. в Оренбург вступили белые. В своей приветственной речи казакам и чехословакам архиеп. Мефодий четко обозначил свою резко антибольшевистскую позицию. Говоря о периоде власти большевиков, он заявил, что «пять месяцев мы жили под игом кровавой власти, пять месяцев эта страшная власть производила расправу, день и ночь совершала казни, утро и вечер омывалась кровью, пьянела кровью казненных, выслеживала, ловила, безжалостно убивала свои жертвы». Архипастырь понимал, что Гражданская война стала реальностью, и в ней антибольшевистские силы должны победить. Заканчивая свою речь, он подчеркнул, что «тяжело поднимать меч на брата своего, но клятва ляжет на того, кто первый поднял его». По его мнению, большевики несли ответственность за начало Гражданской войны. Однако архипастырь призывал помнить, что «те, против кого мы взяли оружие для защиты себя, все же наши братья, и многие, весьма многие несчастные были вовлечены в братскую кровавую распрю нуждой и обманом». В конце владыка выражает твердую уверенность, что «обновление казачества да будет началом обновления всего русского народа, спасение Оренбурга да будет предвестием спасения всей России» (Мефодий Герасимов, 1918б, 1). Таким образом, архиеп. Мефодий сделал твердый выбор в пользу антибольшевистских сил и выразил свой историософский взгляд на происходящие события. В августе 1918 г. владыка предложит настоятелям храмов прочесть эту речь с амвона в особо торжественной обстановке для «ознакомления населения с истинным характером большевистской власти» (Мефодий Герасимов, 1918в, 1).

Через несколько дней, в воскресенье 7 июля 1918 г., по желанию православных оренбуржцев был проведен общегородской крестный ход на Форштадтскую площадь. В шествии принимали участие тысячи людей. На площади состоялся молебен об установлении мира и спокойствия в Оренбурге. По сообщениям газет, молебен случайно совпал с приездом в Оренбург А. И. Дутова. Владыка Мефодий обратился к атаману с приветственным словом, в котором отметил стойкость, с которой он и его сподвижники продолжали борьбу с «тою властью, которая залила себя в городе потоками крови». Как и несколькими днями ранее, архиерей отметил, что вина в развязанной войне лежит на большевиках, но призвал помнить, что многие люди оказались в рядах красных против своей воли (Всенародное моление, 1918, 3). Владыка, руководствуясь христианским мировоззрением, пытался предотвратить ожесточение между сторонниками разных путей развития России. Неслучайно об этом архипастырь говорил в приветственной речи руководителю белых в Оренбуржье. Видимо,

он надеялся на общенациональное примирение после победы антибольшевистских сил, так как в этом видел возможность возрождения России.

Архиепископ Мефодий обратился к благочинным церквей с просьбой провести расследование всех случаев убийств и насилий над священно- и церковнослужителями и мирянами, совершенных большевиками, с подробным изложением обстоятельств произошедшего. Также архипастырь благословил хоронить погибших в борьбе с большевиками «героев казаков и лиц иного звания» в пределах церковной ограды, если на то согласятся прихожане (Мефодий Герасимов, 1918г, 1). Закрывая себе путь для отступления, владыка своим распоряжением подчеркивал сакральное значение и религиозный характер антибольшевистской борьбы.

Архиепископ Мефодий не препятствовал тому, чтобы в этот тяжелый период Церковь имела политический вес. 5 августа 1918 г. на объединенном благочинническом собрании было решено для выборов в Оренбургскую городскую думу выставить отдельный список от епархии, назвав его «Список объединенных приходов г. Оренбурга» (К предстоящим выборам, 1918, 4). Безусловно, такое ответственное дело было предпринято при согласии архиерея. По итогам первого участия Церкви в избирательной кампании в Оренбуржье из 21 кандидата в городскую думу было избрано 11 человек. Кроме того, из духовенства по списку партии Народной свободы был избран еще один человек. Это был определенный успех. Больше получило объединение социалистов — 50 мест; мусульмане — 17 мест; партия Народной свободы — 12 мест. Причем со стороны церковных кандидатов не велось практически никакой предвыборной работы (Добрый почин, 1918, 1).

Владыка обозначил свою позицию и по одному из самых важных вопросов церковно-государственной жизни. Он не поддержал отделение Церкви от государства. В статье, опубликованной в «Оренбургском церковно-общественном вестнике», он заявил, что объединение Церкви и государства — это правильный принцип, который может омрачиться лишь неправильными действиями людей. Он заявил, что государство существует только для того, чтобы обеспечить гражданам общую пользу и общее благо. Для верующих же граждан религия является жизненно необходимым благом. Однако владыка также отмечал, что поддерживать религию должно государство и в собственных интересах, так как «Религия укрепляет дух народа, составляет внутреннюю духовную мощь государства». Владыка утверждал, что отделение Церкви от государства — это признак надвигающейся на Церковь опасности, к которой нужно подготовиться. Так, он предлагал следующее: «1) Церковь должна быть признана правовым автономным, независимым от государства, учреждением, имеющим свой внутренний распорядок, свою церковную власть и свои церковные законы. 2) Признать неприкосновенной собственностью Церкви церковное имущество, как-то храмы и храмовое имущество, церковные и причтовые капиталы и разные доходные статьи. 3) Требовать обязательного преподавания Закона Божия и религиозного воспитания в школе под наблюдением церковной власти» (Мефодий Герасимов, 1918д, 1–3). Владыка видел в увеличении влияния Церкви один из способов возрождения России. Несомненно, подобные мероприятия значительно укрепили бы позиции Церкви. Однако все это в реалиях того времени так и осталось неосуществленным планом.

8 сентября 1918 г. в Оренбурге открылось чрезвычайное Епархиальное собрание. В этот же день в Уфе открылось Государственное совещание всех антибольшевистских сил. В ходе открытия церковного собрания архиеп. Мефодий предложил послать по телеграфу приветствие участникам Государственного совещания. Собрание приняло это предложение и пропело «многая лета» участникам уфимского совещания. Затем владыка возгласил многолетие «славному казачеству, братьям чехословакам и вообще всем вождям и воинам, подвигающимся на поле брани за свободу родины». Он также предложил послать приветствия и на местные фронты. Собрание поддержало это пением многолетия. Затем владыка провозгласил «вечную память» всем погибшим в междоусобной войне. Вечером того же дня, по предложению архиеп. Мефодия, от Оренбургской епархии были избраны делегаты на Государственное совещание

(Кононов, 1918, 1). Таким образом, архипастырь надеялся, что оренбургское духовенство донесет до участников совещания церковную позицию и усилит влияние Церкви.

Тогда же, в сентябре 1918 г., архиеп. Мефодий предложил благочинным предоставить ему сведения о патриотической деятельности духовенства во время господства большевиков (Мефодий Герасимов, 1918е, 1). Наконец, после праздничной литургии 21 сентября 1918 г. в кафедральном соборе владыка сказал приветственное слово представителям чехословацкого и польского народов. Отмечая заслуги чехословаков, архипастырь отметил, что они первые принесли «луч свободы», когда освободили от большевиков Самару. Владыка отметил, что народ по-прежнему остается добрым и богобоязненным, так как большевизм не проник глубоко в народные массы. Тем не менее в своей речи он оплакивал Россию: «Где великая Россия? — вопрошал архипастырь, — ее нет теперь. Россия теперь изъеденное червоточиной старое сухое дерево, готовое упасть и сгнить». Надежда только на «братьев-славян», говорил архиеп. Мефодий, ведь без них Россия погибнет (Приветственное слово, 1918, 1). По мнению архиепископа, «братья-славяне» выполняют богоугодное дело. Кроме того, в этой речи ярко проявились панславистские убеждения владыки.

Осенью 1918 г. архиеп. Мефодий предложил настоятелям храмов прочитывать его проповеди на политические темы в особой торжественной обстановке, с необходимыми разъяснениями (Мефодий Герасимов, 1918ж, 1). Архипастырь по-прежнему продолжал произносить речи, в которых призывал на борьбу с большевизмом. Осенью 1918 г. им был отслужен молебен перед открытием Оренбургского казачьего войскового круга. Перед молебном он произнес слово, в котором возложил надежды о спасении России на казачество. «Станет казачество на защиту родной земли, пойдет и спасет свою родину мать», — утверждал владыка. Кроме того, он твердо заявил, что сейчас без страха и колебания абсолютно все должны встать на защиту России (Слово, 1918, 1). Таким образом, иерарх подтвердил свою позицию: силы, которые могут спасти Россию, — Церковь, казачество и славянские подразделения.

Хорошие отношения сложились у архиеп. Мефодия с А. И. Дутовым. К нему он обращался за помощью в церковных делах. В начале октября 1918 г. он просил атамана посодействовать в доставке воска из Владивостока на нужды Оренбургского епархиального свечного завода. Дутов откликнулся на просьбу архипастыря (Луч надежды, 1918, 4). К концу декабря 1918 г. 4 тысячи пудов воска уже находились в Челябинске (Воск прибыл, 1918, 4).

Осенью 1918 г. иерарх покинул Оренбург и в ноябре того же года принял участие в Сибирском церковном совещании в Томске. По итогам совещания было образовано Высшее временное церковное управление «епархиями Сибири, Приуралья и другими освобожденными от советско-большевистской власти частями России» [Банникова, 2015, 22].

После возвращения с собора, в конце 1918 г., владыка остановился в Челябинске. Вскоре до него доходит весть, что 22 января 1919 г. Оренбург снова взяли красные. Поэтому в Челябинск перебралась часть антибольшевистски настроенного духовенства. Здесь архипастырь начал устраивать церковную жизнь исходя из сложившейся ситуации. В начале 1919 г. он создал временное епархиальное управление в Челябинске. В феврале 1919 г. здесь был создан епархиальный совет (см. подр.: [Банникова, 2015, 23–24]). Именно в этот период Челябинская епархия постепенно становится самостоятельной де-факто, а не только де-юре.

В конце мая — начале июня 1919 г. в Челябинске прошли торжества по случаю годовщины освобождения города от большевиков. 29 мая 1919 г., в праздник Вознесения Господня, в Челябинском женском монастыре при огромном стечении народа владыка совершил благодарственный молебен по случаю освобождения Челябинска от большевиков. Данное богослужение предвляло архипастырское слово, в котором архиеп. Мефодий указал на разницу в теперешнем положении и за год до этого. Он призвал богомольцев приложить все усилия для помощи «нашей доблестной армии, борющейся за освобождение России, стонущей под игом большевистских

властителей» [Бацан, 2018, 21–22]. Иными словами, он подчеркивал, что в руках людей была судьба России.

Торжества продолжились в воскресенье, 1 июня. Архиепископ Мефодий служил литургию в Челябинском Христорождественском кафедральном соборе. Затем он возглавил служение благодарственного молебна на Соборной площади. По центру города прошел военный парад. Позже владыка Мефодий также совершил на городских кладбищах панихиду «по вождям и воинам, за свободу Сибири и освобождение России жизнь свою положившим» [Бацан, 2018, 22]. Фактически, это были последние крупные мероприятия антибольшевистского характера в Челябинске, так как уже в конце июля 1919 г. в город вошли войска Красной армии. Незадолго до этого владыка Мефодий покинул его. Его скитания кончатся в Китае, где он станет одним из лидеров церковного зарубежья на Востоке.

Подводя итог, стоит отметить, что после Февральской революции архиеп. Мефодий, поддерживая новую власть, стремился сохранить мир в епархии. После октябрьского переворота он постепенно начал проявлять антибольшевистский настрой, при этом надеясь, что массового кровопролития можно избежать.

Ключевыми для него становятся месяцы, проведенные под властью большевиков. После перехода Оренбурга в руки белых он стал одним из лидеров антибольшевистского движения. В своих проповедях и публичных выступлениях он гневно критиковал большевиков, обвиняя их в развязывании Гражданской войны. В то же время он напоминал, что среди красных находятся такие же русские люди, часть из которых оказались втянутыми в войну по заблуждению или против своей воли. Таким образом, поддерживая антибольшевистскую вооруженную борьбу, он пытался наполнить ее христианским смыслом. Кроме того, в будущем он рассчитывал на общенациональное примирение. Исходя из сложившейся в регионе ситуации, спасение страны архиеп. Мефодий видел лишь в силе Церкви, казачества и славянских легионеров.

В 1918 г. иерарх становится одним из лидеров антибольшевистского лагеря на Южном Урале. Этот статус он сохранит и после потери Оренбурга белыми. В Челябинске архипастырь продолжил вести обширную церковную и антибольшевистскую работу. Он отмечал, что судьба России в руках ее жителей. Однако непримиримость владыки Мефодия по отношению к большевикам вынудила его уйти в эмиграцию.

## Источники и литература

### Источники

1. Возведение (1918) — Возведение преосвященного Мефодия в сан архиепископа // Оренбургский церковно-общественный вестник (далее — ОЦОВ). 1918. № 28. С. 1.
2. Воск прибыл (1918) — Воск прибыл // ОЦОВ. 1918. № 42. С. 4.
3. Всенародное моление (1918) — Всенародное моление // ОЦОВ. 1918. № 21. С. 3.
4. Добрый почин (1918) — Добрый почин // ОЦОВ. 1918. № 27. С. 1.
5. Допрос (1918) — Допрос епископа Мефодия // ОЦОВ. 1918. № 7. С. 3.
6. Кононов (1918) — Кононов Д., свящ. Епархиальное собрание // ОЦОВ. 1918. № 30. С. 1–2.
7. К предстоящим выборам (1918) — К предстоящим выборам в Оренбург. городскую думу // ОЦОВ. 1918. № 25. С. 4.
8. Луч надежды (1918) — Луч надежды // ОЦОВ. 1918. № 33. С. 4.
9. Мефодий Герасимов (1918а) — *Мефодий (Герасимов), еп.* Слово при погребении офицера и юнкера убитых во время братского междоусобия // ОЦОВ. 1918. № 3. С. 1–2.
10. Мефодий Герасимов (1918б) — *Мефодий (Герасимов), еп.* Приветственное слово братьям казакам и славянам освободителям Оренбурга // ОЦОВ. 1918. № 21. С. 1.
11. Мефодий Герасимов (1918в) — *Мефодий (Герасимов), еп.* О. о. настоятелям церквей епархии // ОЦОВ. 1918. № 26. С. 1.

12. Мефодий Герасимов (1918г) — *Мефодий (Герасимов), еп.* О. о. благочинным и причтам епархии // ОЦОВ. 1918. № 24. С. 1.
13. Мефодий Герасимов (1918д) — *Мефодий (Герасимов), архиеп.* К вопросу об отделении Церкви от государства // ОЦОВ. 1918. № 29. С. 1–3.
14. Мефодий Герасимов (1918е) — *Мефодий (Герасимов), архиеп.* О. о. благочинным Оренбургской епархии // ОЦОВ. 1918. № 32. С. 1.
15. Мефодий Герасимов (1918ж) — *Мефодий (Герасимов), архиеп.* О. о. настоятелям приходов епархии // ОЦОВ. 1918. № 33. С. 1.
16. Слово (1918) — Слово, сказанное архиепископом Мефодием в кафедральном соборе, на молебне, пред открытием войскового круга // ОЦОВ. 1918. № 33. С. 1.
17. Первый свободный (1917) — Первый свободный съезд духовенства и мирян Оренбургской епархии // ОЦОВ. 1917. № 14. С. 1–2.
18. Погребение (1918) — Погребение жертв Гражданской войны // ОЦОВ. 1918. № 2. С. 4.
19. Погребение жертвы (1918) — Погребение жертвы Гражданской войны // ОЦОВ. 1918. № 3. С. 4.
20. Приветственное слово (1918) — Приветственное слово, сказанное архиепископом Мефодием представителям чехословацкого и польского народа в кафедральном соборе после литургии 8 сентября 1918 г. // ОЦОВ. 1918. № 32. С. 1.
21. Приезд (1917) — Приезд преосвящ. Мефодия // ОЦОВ. 1917. № 52. С. 4.

## Литература

22. Банникова (2015) — *Банникова Е. Н.* Архиепископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов) // Мученики и исповедники Оренбургской епархии. 2-е изд. Саракташ, СПб., 2015. Кн. V. С. 8–31.
23. Бацан (2018) — *Бацан С. В.* Где Церковь, там и Дух Божий: очерки православной жизни Южного Урала. 1918–2018 гг.: живые страницы истории [к 100-летию Челябинской епархии] / С. В. Бацан, О. М. Давыдов, А. В. Ермолюк. Челябинск, 2018. 111 с.
24. Бирюкова (2019) — *Бирюкова Ю. А.* Участие духовенства в политических партиях и надпартийных организациях на белом Юге в период Гражданской войны // Новейшая история России. 2019. Т. 9. № 4. С. 880–899.
25. Волнина, Биктимирова (2017) — *Волнина Н. Н., Биктимирова Ю. В.* Жизнь и служение забайкальских архиереев (1894–2014 гг.). Чита, 2017. 136 с.
26. Ганин (2008) — *Ганин А. В.* Оренбургское казачество и Церковь в годы Гражданской войны. 1917–1922 гг. / Белая гвардия. 2008. № 10. С. 146–161.
27. Нечаев (2004) — *Нечаев М. Г.* Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004. 335 с.
28. Петров (2023) — *Петров И. В.* Священник Стефан Нежинцев — правый консерватор в Сибири и на Дальнем Востоке в 1919–1922 гг. // Омские социально-гуманитарные чтения. Материалы XVI Международной научно-практической конференции. Омск, 2023. С. 111–114.



*К. К. Табачник*

**«Долой Пасху!»: кампания «Комсомольской пасхи»  
в советской антирелигиозной пропаганде  
(К столетию со дня проведения  
первой антипасхальной кампании: 1923–2023)**

УДК [94(47+57):930.2+271.2-9]:141.45(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_297  
EDN CYFQHW



*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос о роли кампании «Комсомольской пасхи» в антирелигиозной пропаганде советской власти 1920-х гг. Опираясь на материалы восьми государственных архивов, публицистические материалы руководителей партии большевиков, автор раскрывает содержание программы кампании «Комсомольской пасхи», разработанной И. И. Скворцовым-Степановым, и анализирует практическую реализацию изначального замысла советского идеолога в условиях как городской среды, так и сельской местности. Отражено отношение советских руководителей к формату первой антипасхальной кампании. Прослеживается динамика изменения основных тенденций в формате проведения кампаний «Комсомольской пасхи» и «Комсомольского рождества». Особое внимание уделяется роли «Комсомольской пасхи» в кампании культурной смычки, предпринимавшейся советской властью в 1920–1930-е гг. Рассматривается социальный конфликт, обострившийся в условиях антирелигиозной политики советской власти и разработки антипасхального праздника. Предпринимается попытка осветить вопрос о значении кампании «Комсомольской пасхи» для формирования новой советской идеологии и атеистического мироощущения населения. Проанализирована тенденция превращения советскими идеологами антипасхальной кампании в платформу для экономической и трудовой мобилизации населения в условиях политики индустриализации и коллективизации на рубеже 1920–1930-х гг. Выявлена совокупность причин, по которым советской властью были приостановлены попытки разработки кампании «Комсомольской пасхи» как главного средства борьбы с традицией празднования христианской Пасхи населением.

*Ключевые слова:* история СССР, история христианства, атеизм, антирелигиозная пропаганда, Комсомольская пасха, «антипасха», И. И. Скворцов-Степанов, новый быт, культурная смычка.

*Об авторе:* **Ксения Кирилловна Табачник**

Магистрант Института Истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: tabachnik.ksen@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6371-3668>

*Для цитирования:* Табачник К. К. «Долой Пасху!»: кампания «Комсомольской пасхи» в советской антирелигиозной пропаганде (К столетию со дня проведения первой антипасхальной кампании: 1923–2023) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 297–309.

Статья поступила в редакцию 22.03.2024; одобрена после рецензирования 19.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Kseniia K. Tabachnik*

**“Stop Celebrating Easter!”: “Komsomol Easter” Campaign  
in Soviet Anti-Religious Propaganda  
(On the Centenary  
of the First Anti-Easter Campaign, 1923–2023)**

UDK [94(47+57):930.2+271.2-9]:141.45(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_297  
EDN CYFQHW



*Abstract:* The article examines the part of the “Komsomol Easter” campaign in the anti-religious propaganda of the Soviet government in the 1920s. Drawing on the data of eight state archives – journalistic materials of the leaders of the Russian Communist Party of Bolsheviks – the article presents the content of the “Komsomol Easter” campaign program developed by I. I. Skvortsov-Stepanov and analyzes how the original plan of the Soviet ideologist was implemented both in the urban environment and rural areas. The party leaders’ attitude to the format of the first anti-Easter campaign is discussed as well as the dynamics of changes in the main trends of the “Komsomol Easter” and “Komsomol Christmas” campaigns’ format. Special attention is paid to the part of “Komsomol Easter” in the campaign of urban and rural cultural bonding undertaken by the Soviet government in the 1920s and 1930s. The article examines the social conflict escalated in the context of the anti-religious policy of the Soviet government and the development of anti-Easter celebration. An attempt is made to highlight the importance of the “Komsomol Easter” campaign for the development of a new Soviet ideology and atheistic worldview of the population. The article analyzes the tendency of Soviet ideologists to turn the anti-Easter campaign into a platform for economic and labor mobilization of the population in the political situation of industrialization and collectivization at the turn of the 1920s-1930s. Presented is a set of reasons for which the Soviet government suspended its attempts to continue developing the “Komsomol Easter” campaign as the main means of fight against the tradition of celebrating Christian Easter by the population.

*Keywords:* history of the USSR, history of Christianity, atheism, anti-religious propaganda, Komsomol Easter, “antipascha”, I. I. Skvortsov-Stepanov, new way of life, cultural bond.

*About the author:* **Kseniia Kirillovna Tabachnik**

Master’s Student of the Institute of History of the St. Petersburg State University.

E-mail: tabachnik.ksen@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6371-3668>

*For citation:* Tabachnik K. K. “Stop Celebrating Easter!”: “Komsomol Easter” Campaign in Soviet Anti-Religious Propaganda (On the Centenary of the First Anti-Easter Campaign, 1923–2023). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 297–309.

The article was submitted 22.03.2024; approved after reviewing 19.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Октябрьский революционный переворот стал новой исторической вехой не только с точки зрения утверждения нового для российского общества политического строя. Первые десятилетия существования советской власти ознаменовались формированием нового мироощущения у населения, большая часть которого на момент 1917 г. исповедовала православно-христианские убеждения. Новому политическому режиму, призванному уничтожить на корню дореволюционные жизненные устои общества, требовалось искоренить религиозные убеждения из сознания населения, что представляло собой достаточно сложную задачу. Историки М. В. Шкаровский и Д. В. Поспеловский отмечали, что в годы Гражданской войны еще сохранялся высокий процент людей, не утративших религиозные воззрения. Данная тенденция подтверждается фактом активизации мирян в защите православных храмов с 1918 г. (см.: [Шкаровский, 2010, 76; Поспеловский, 1995, 53]).

Большая часть членов Российской коммунистической партии большевиков (далее также — РКП(б)) не питала иллюзий, признавая, что борьба с влиянием на общество конфессиональных институтов, особенно Русской Православной Церкви, должна проводиться длительным и поступательным путем. Так, например, Л. Д. Троцкий яростно критиковал тенденцию «лобовой атаки», господствовавшую в антирелигиозной политике периода Гражданской войны (Троцкий, 1923, 48).

С 1922–1923 гг. «чаша весов» в антирелигиозной полемике склоняется не столько к административным формам борьбы с Церковью, сколько к радикализации антирелигиозной пропаганды путем дискредитации церковных обрядов и праздников. Именно к 1920-м гг. относится проведение масштабного эксперимента по замене православных христианских обрядов «красными ритуалами» («октябринами», «красными свадьбами» и «гражданскими похоронами»). Цель данной статьи — рассмотреть аспект борьбы советской власти с празднованием верующей частью общества главных праздников русского православия — Пасхи и Рождества.

Несмотря на то, что в статье будет рассмотрен вопрос, касающийся в первую очередь разработки антирождественской кампании, невозможно не затронуть проблему попыток внедрения советской властью и кампании «Комсомольского рождества» как первой в истории попытки РКП(б) разработать антирелигиозный праздник с применением квазихристианской атрибутики.

Проблема с празднествами, связанными с центральной в христианстве фигурой Христа, носила глубинный характер, так как касалась веры населения в возможность посмертного существования души, искупления грехов и достижения вечного блаженства. Попытки разработки «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи», предпринятые частью членов РКП(б) в период с нач. 1920-х гг. до сер. 1930-х гг., были направлены главным образом на разрушение традиции празднования православных Рождества и Пасхи. Новой власти требовалось разработать праздники, дискредитирующие Рождество и Пасху, но применяющие аналогичную ей семиотику с революционно-безрелигиозным звучанием.

В настоящее время историография изучения вопроса о праздновании «Комсомольской пасхи», как и «Комсомольского рождества», не является в достаточной степени разработанной. Лишь на рубеже 1960–1970-х гг. появляются первые исследования, в которых затрагивается аспект борьбы советской власти с религиозными верованиями населения сквозь призму новых праздников и обрядов. Стоит упомянуть труд В. И. Брудного «Обряды вчера и сегодня» [Брудный, 1968], в котором лишь косвенно упоминается период попыток представителей РКП(б) на местах внедрить празднество, способствующее прекращению пасхальной и рождественской традиций. В статье Л. И. Тульцевой, написанной спустя десятилетие, освещается проблематика празднования первого «Комсомольского рождества» [Тульцева, 1978], однако автор не уделяет внимания такой функции антирождественской и антипасхальной кампаний, как образование советской «красной идеологии», не анализирует тенденцию претворения в жизнь экономических и социально-политических целей власти через антирелигиозную кампанию. Стоит упомянуть также работы исследователей С. А. Шмелёва [Шмелёв, 2015], А. А. Слезина

[Слезин, 2010], Е. М. Лучшева [Лучшев, 2016], которые уделили значительное внимание фактору попыток новой власти сформировать коммунистическую идеологию, мироощущение в обществе в процессе разработки данных кампаний.

Главное отличие «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» от триады «красных обрядов» семейно-бытового цикла заключается, во-первых, в массовом характере проведения мероприятий, а не сосредоточении торжеств в узком социальном кругу — семье или рабочем коллективе. Во-вторых, в противовес гражданским обрядам семейно-бытового цикла, «Комсомольское рождество» и «Комсомольская пасха» достаточно скоро перестали восприниматься как антиподы христианским праздникам и оказались наделенными чертами стандартизированной антирелигиозной кампании с уклоном в естественнонаучную работу с населением, проводившейся как в городских домах культуры, школах, университетах, так и в деревенских клубах или избах-читальнях.

Кроме того, при анализе первых кампаний «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» 1922–1924 гг. прослеживается превалирование элементов художественного показа, зрелищно-символических составляющих: факельное шествие комсомольцев с последующим сжиганием чучел «богов», художественно оформленные костюмы и плакаты, спектакли, пение. При этом, если торжественный ход во время «октябрин», «красных свадеб» и «гражданских похорон» являлся способом коллективного эмоционально-чувственного самовыражения или идентификации членов социума, объединенных общей идеологией, то шествие «богов» и «богинь» во время «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» выполняло функцию высмеивания, дискредитации православно-христианской догматики и обрядности (ЛОГАВ. Р. 2578. Оп. 1. Д. 89. Л. 86–87 об.).

В то же время, как и обрядность семейно-бытового цикла, новые кампании были рассчитаны на молодежь, что было отмечено в некоторых докладах I Районной конференции Общества друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ) Выборгского района 1925 г. [ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 29–35] и циркулярном письме о проведении «антирождественской кампании» в 1928 г. (ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13. Л. 215–218). Зачастую критерием эффективности работы ячейки выступал уровень вовлеченности в антирелигиозные мероприятия «авангарда в борьбе с религией» — женщин и беспартийной молодежи (ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13. Л. 217).

Новые антирелигиозные торжества задумывались в первую очередь как средство агитационного воздействия на верующее население. Идеолог и один из руководителей советской антирелигиозной кампании Е. М. Ярославский отмечал, что «Комсомольское рождество» устраивалось «не для издевки над верующими, не для озорства, но для того, чтобы помочь миллионам людей, одурманенных религией, освободиться от этого дурмана» (Ярославский, 1932–1935, 14). Другой идеолог антирелигиозной пропаганды, И. И. Скворцов-Степанов, предлагал совместить в одном празднике и «веселье», и «знание», с целью «развенчать евангельский образ Христа и дискредитировать оригинальность христианства» (Степанов, 1922а).

Хронологический период, в который стоит рассматривать историю «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи», затрагивает чуть больше десятилетия с 1922–1924 гг. по 1935 г. Различия в начальной дате обусловлены тем, что, с одной стороны, к 1922 г. относится разработка Скворцовым-Степановым праздничной программы первого «Комсомольского рождества», а с другой стороны, время проведения первой антирождественской и антипасхальной кампании было обусловлено спецификой отдельных регионов и состоянием готовности со стороны местных властей. В отдельных населенных пунктах сельской местности первая кампания была проведена в 1924 г. С 1925 г. происходит отход новой власти от идеи превращения «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» в полноценную альтернативу религиозным праздникам.

Динамику смены отношения советской власти к празднованию «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» отражает смена названий кампаний. Так,

в период с 1923 по кон. 1924 г. в документации мероприятия фигурируют как «Комсомольское рождество» («Ком-рождество») и «Комсомольская пасха» («Ком-пасха»). С филологической точки зрения обязательная приписка «комсомольское(ая)» перед наименованиями христианских праздников придает обоим выражениям вид оксюморона, что можно трактовать как попытку власти превратить кампании в безрелигиозную альтернативу православным христианским праздникам — Рождеству и Пасхе. Заключение названий в кавычки (знак, придающий слову значение категории) свидетельствует об употреблении понятий «Рождество» и «Пасха» в ироническом смысле, о стремлении советской власти обозначить иррациональность сосуществования христианских праздников и марксистской идеологии.

После 1925 г. на смену названиям «Комсомольское рождество» и «Комсомольская пасха» придут «антирождественская» и «антипасхальная» кампании. Данное изменение отражает изначально неоднозначное отношение руководителей РКП(б) в центре и на местах к практическому значению данных форм празднования.

Главным разработчиком «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» являлся И. И. Скворцов-Степанов, который уже в кон. 1922 г. опубликовал две статьи, излагающие сценарий мероприятий (Степанов, 1922а; Степанов, 1922б).

Первое упоминание о праздновании антирелигиозных кампаний, напоминающих по сценарию «Комсомольское рождество», относится к октябрю 1922 г., когда на территории Украины и Белоруссии были проведены шумные карнавальные шествия [Шмелёв, 2015, 93]. Несмотря на то что Скворцов-Степанов выражал надежду на превращение «Комсомольского рождества» в общий советский праздник, кампания была прежде всего ориентирована на пионеров и комсомольцев, что отражает характер включенных в предварительную программу мероприятий.

Шествие ряженых комсомольцев, облаченных в костюмы жрецов, «богов» и «богинь», было нацелено на «театральность», «зрелищность» производимого на население эффекта, являло собой мощный психологический инструмент воздействия в первую очередь на психику беспартийной молодежи, пораженной необычным форматом кампании. Кульминацией праздника, по замыслу идеолога, должно было стать торжественное сожжение чучел богов и принесение клятв отречения от «религиозного дурмана».

«Комсомольское рождество», сценарий которого на местах соответствовал проекту, предложенному И. И. Скворцовым-Степановым, проводилось не только на территории проживания русскоязычного населения, но и в регионах проживания других этносов: например, в Туркестанской АССР (Ташкент), БНСР (Бухара) и т. д. (см.: [Тулцева, 1978, 45]). Данный факт свидетельствует о том, что борьба с религией распространялась не только на христианство и иудаизм, но и на ислам.

На фотографиях первого «антирождественского» факельного шествия в Петрограде (Ленинграде) запечатлена толпа молодежи, собравшаяся в центре города, на улице 3-го Июля (Садовая ул.) (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Др 2540). Согласно подписям на фотокарточках, съемка произведена 1 января 1923 г., т. е. примерно в середине «праздничной» недели. На другом снимке, запечатлевшем «антирождественскую» демонстрацию 6 января 1923 г., изображены комсомольцы на грузовике с факелами в руках (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Гр. 4042).

Проведению каждого «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» предшествовал длительный подготовительный период, в котором принимали участие не только представители молодежи, но и подростки-пионеры. На одном из снимков запечатлены школьники, мастерицы чучело священнослужителя (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Гр 41329). Хорошо заметно, что на куклу надето подлинное священническое облачение.

Так как программа «Комсомольского рождества» была рассчитана на комсомольскую аудиторию, в крупнейших высших учебных заведениях Ленинграда, культурных домах, клубах, домах просвещения, школах готовились отдельные программы. На фотоснимках, выполненных неизвестными авторами зимой 1923–1924 г., запечатлены

комсомольцы Петроградского Технологического института им. Петроградского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов после проведения праздничной антирождественской театральной постановки (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Др 2539). На другой фотокартке 23 комсомольца выстроились в ряд на фоне т.н. красного уголка (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Гр 4039).

Справедливой представляется точка зрения историка А. А. Слезина, указывавшего на недостаточную подготовку пропагандистов к проведению первых кампаний (см.: [Слезин, 2010, 82]). Показательно, что заявление Выборгского районного комитета РКСМ<sup>1</sup> в Губернский комитет об изготовлении 1000 билетов на «Комсомольское рождество» было отправлено лишь 20 декабря 1922 г., то есть за 4–5 дней до начала праздника (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 265. Л. 4). В левом верхнем углу прошения ручкой получателя указан ответ от 21 декабря: «Просьбу невозможно удовлетворить», 21/ХП-23 г.», что подтверждает тезис о нехватке у Губкомитета материальных средств порой на самые необходимые для проведения кампании позиции. Обращает на себя внимание также внешний вид пригласительного билета, отличающийся низким качеством (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 265. Л. 13).

Опыт крупнейших в РСФСР городов, Москвы и Петрограда (Ленинграда), стал образцом для областных и уездных центров. Указания Скворцова-Степанова получили распространение среди местных пропагандистов-«антирелигиозников» в виде «Методического указателя к „Комсомольскому рождеству“» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1281. Л. 136–137). Опираясь на опыт Ленинграда, местные власти Великого Новгорода провели торжественное факельное шествие комсомольцев к площади 9-го Января (Софийской пл.) (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1281. Л. 126–127).

Как оценивались итоги первого «Комсомольского рождества» представителями местных властей? В партийной среде выявились совершенно разные оценки методов и результатов проведения мероприятия. Так, бывший священнослужитель М. В. Галкин (Горев) назвал массированную антирелигиозную кампанию «штурмом неба» (см.: [Лучшев, 2016, 144]). Емельян Ярославский, симпатизировавший идее закрепления антирождественских и антипасхальных кампаний в общественной практике, тем не менее заявлял, что что в методологии праздника содержался ряд серьезных недочетов (Ярославский, 1925, 7–8). Неодобрительное отношение В. И. Ленина к излишнему увлечению карнавальная, т.е. зрелищно-театральной, стороной праздника, отмечала в воспоминаниях Н. К. Крупская (Крупская, 1964, 194). В словах наркома просвещения А. В. Луначарского открыто читалось презрительное отношение к кампании: «Трудно сказать, чего больше во всем этом — невежества или безвкусицы» [Поповский, 2003, 140].

И даже сам разработчик сценария «Ком-Рождества» на I съезде Союза Воинствующих безбожников в 1925 г. признал идею о проведении безбожного карнавала «заблуждением» (Скворцов-Степанов, 1925, 8), что сыграло решающую роль в практике проведения первой «Комсомольской пасхи». Так, именно это мероприятие отразило произошедшее в программе антирелигиозной кампании изменение — перенос основной программы в стены комсомольских и партийно-профессиональных клубов (см.: [Шахнович, 1961, 624]).

По какой причине большая часть деятелей РКП(б) оказалась настроена против идеи превращения шествия ряженных «богов» в постоянную практику? Некоторые исследователи отмечали на примере таких регионов, как Центральная Россия и Поволжье, что поведение комсомольцев включало и открыто провокационные действия: разгром православных храмов, срыв рождественских богослужений, массовые сожжения икон на площадях (см. подр.: [Баланцев, 2008, 59; Слезин, 2010, 84–85]). Предположительно, вследствие этого во многих населенных пунктах РСФСР возникла угроза социального раскола в обществе, обеспокоившая руководителей РКП(б).

<sup>1</sup> РКСМ — Рабоче-крестьянский союз молодежи.

Согласно принятой в апреле 1923 г. резолюции XII съезда РКП(б), осуществлялся переход к методам углубленной пропаганды, не предполагавшим «оскорбление чувств верующих» в открытую (Двенадцатый съезд РКП(б), 1968, 715). На основании этого документа в сценарий Скворцова-Степанова был внесен ряд корректировок. Главное изменение в принципах проведения будущей кампании «Комсомольской пасхи» состояло в проведении большей части программы мероприятия в стенах комсомольских и партийно-профессиональных клубов (ЦГА ИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 67. Л. 27; ВОАНПИ. П. 1934. Оп. 1. Д. 56. Л. 1–3; П. 1012. Оп. 1. Д. 34. Л. 76). Однако за пределами крупных городов зрелищные формы праздника бытовали на протяжении более длительного периода. Так, согласно фотокарточке, запечатлевшей празднование Первого мая и «Комсомольской пасхи» в Череповце, участники, передвигавшиеся на автомобиле, переоделись в костюмы священнослужителей, банкиров и европейских промышленников (ВОАНПИ. П. 9332. Оп. 1. Д. 2063. Л. 1).

Повышается внимание к коллективному творчеству в процессе подготовки к торжеству: к участию в главном вечере привлекались различные клубные, школьные кружки, которым отводилось центральное место в подготовительной работе (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 33; Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14).

С 1925 г. научная пропаганда атеизма начинает играть решающую роль в борьбе с религией, а «антирождественская» и «антипасхальная» кампании становятся лишь частью проводимой РКП(б) линии. Центральным компонентом как в городской, так и в сельской среде становится постановка естественнонаучных и религиозных докладов. При подготовке активно использовались газеты «Безбожник», «Безбожник у станка» и т. д., кино, театр (ЦГА СПб. Ф. 6392 Оп. 1. Д. 3. Л. 30).

Методику подготовки к «антирождественской» и «антипасхальной» кампаниям отражают выпускавшиеся к началу каждой кампании сборники «Комсомольское рождество» и «Комсомольская пасха» (Комсомольская пасха (Тифлис), 1924; Комсомольская пасха (Бахмут), 1923; Комсомольское рождество (Тула), 1923; Комсомольская пасха (Москва), 1923; Антирождественский сборник, 1933). В процессе сравнения брошюр было выявлено, что программа мероприятия в разных регионах не имела существенных различий. Предполагалось, что сценарий будет включать широкий спектр мероприятий: постановку спектаклей и инсценировок атеистического содержания, чтение докладов, проведение естественнонаучных и исторических семинаров, демонстрацию кинофильмов с антирелигиозным содержанием. Теоретические данные сборников подтверждаются документальными сведениями: так, например, согласно отчетам о проведении «антипасхальной» и «антирождественской» кампаний за период с 1923 по 1930 гг. Ленинградского губернского Союза безбожников, в программу входили все перечисленные в сборниках мероприятия (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 40–41; Д. 6. Л. 14–16; Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13. Л. 215–218; Оп. 13. Д. 1225. Л. 14–15). Отдельные программы готовились в клубах, школах, культурных домах, пионерских базах и пр.

В городской среде для разных групп населения проводились посещения выставок, экскурсий, связанных с вопросами здравоохранения, этнографии, религиоведения. Так, например, в Ленинграде для взрослых и детей устраивались тематические занятия в Эрмитаже, Русском музее, Музее здравоохранения, Центральном антирелигиозном музее и т. д. (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 6. Л. 14–16). Иногда в крупные города приезжали набранные в сельской местности группы детей и подростков, что помогало обогатить антипасхальную и антирождественскую программы для деревенских жителей (ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14–15, 21–22).

Популярностью пользовались проводимые в стенах высших учебных заведений, клубов и домов культуры научные диспуты, на которых пропагандисты-«антирелигиозники», университетская профессура вступали в полемику с оппонентами из круга духовенства (чаще всего обновленцами). Тот факт, что за период антипасхальной кампании 1926 г. научные диспуты проводились четыре раза, а посетило их около 1300 человек (ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14–16), доказывает, что в 1920-е гг. население проявляло живой интерес к вопросам религии и атеизма.

В городах программа включала достаточно широкий спектр мероприятий. На примере числа посетителей, обслуженных в течение ленинградской антипасхальной кампании 1929 г., было установлено, что самой высокой популярностью пользовались театральные постановки (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 45), научные диспуты и киносеансы. Это может объясняться тем фактом, что бесплатные билеты на посещение кинотеатра и концертов считались необычным явлением для общества в 1920-е гг. В сельской местности по-прежнему оставались популярными карнавалы: так, например, в Боровичском округе Ленинградской области в рамках антирождественской кампании 1930 г. были проведены молодежные и детские карнавалы (ЦГА СПб. Ф. 7444. Оп. 15. Д. 69. Л. 102–105).

Программа «антирождественской» и «антипасхальной» кампаний была направлена на борьбу с «религиозным дурманом» не только среди православных христиан, но и среди представителей иных конфессий, национальных меньшинств. Так, согласно плану работы Выборгского райсовета Союза воинствующих безбожников, черновой вариант сценария «Ком-рождества» 1928 г. включал в себя отдельный перечень мероприятий для представителей национальных меньшинств на крупных городских предприятиях Ленинграда (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 1. Л. 34 об.). Для финнов, эстонцев, поляков, а также представителей других народов могли проводиться лекции естественнонаучного и антирелигиозного характера, с учетом национальных особенностей (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 1. Л. 34 об.).

1929 г. стал новым рубежом в истории «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи». К концу десятилетия по инициативе отдельных районных партийных ячеек Москвы и Ленинграда предпринимается возвращение к внешним формам борьбы с православными Рождеством и Пасхой (ЦГА СПб. Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 45), что может объясняться попытками местных властей повысить внимание беспартийных масс к кампаниям.

Анализ 15 сохранившихся отчетов о проведении «антирождественской» кампании от 1928/1929 г. на рабочих предприятиях Выборгского района г. Ленинграда позволяет выявить круг наиболее распространенных недостатков проведения кампаний подобного рода в городской среде. Самой распространенной проблемой «антипасхальной» и «антирождественской» кампаний в Ленинграде было слабое местное руководство (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 2. Л. 55–55 об.; Д. 11. Л. 78–79, 101–102). Некоторые предприятия выразили пожелание создать курсы подготовки докладчиков и организаторов к антирелигиозной работе, что отражает проблему неподготовленности агитаторов-безбожников к ведению планомерной антирелигиозной работы (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 59–60). Сложность представлял и недостаток лекторов — как отмечали анкетированные представители заводов, в некоторых случаях приглашение докладчиков являлось платным, и коллективы маломасштабных предприятий могли позволить себе провести в рамках кампании не более 1–2 лекций (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 76–77, 90–91). Но даже приглашение докладчиков за плату представляло проблему из-за их недостатка (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 97–98) или слабой подготовки к выступлению (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 103–104).

Попытки решения проблемы подготовки «антирелигиозников» получили выражение в массовом создании в 1928–1929 гг. в СССР рабочих безбожных «техникумов», не имевших какой-либо единой программы — учебные планы создавались на местах. Время обучения также было разным. 11 октября 1929 г. в газете “The New York Times” была опубликована статья об открытии в Москве и Ленинграде первых Антирелигиозных университетов (The New York Times, 1929, 6). Согласно опубликованной Центральным комитетом Союза воинствующих безбожников программе обучения, предполагалось чтение лекций по естественным наукам, истории большевистской партии и основам советского государственного права (НА ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Д. 167. Л. 19–21). В 1930 г. первое централизованное Ленинградское учебное заведение для «антирелигиозников» было реорганизовано как двухгодичное (ЛОСПС, 1931, 2). Фотографическое изображение выпускников первого потока свидетельствует



о значительной заинтересованности власти в пополнении кадров «антирелигиозников» (ЦГАКФФД СПб. Ед. хр. Гр 57102; РГАКФД. Ед. хр. № 237106).

Другая проблема организации «антирождества» и «антипасхи» заключалась в недостаточном обеспечении населения атеистической литературой. Данная проблема особенно прослеживалась в сельской среде (ВОАНПИ. П. 1930. Оп. 7. Д. 113. Л. 1–2; П. 8026. Оп. 1. Д. 8. Л. 26; ЛОГАВ. Р. 1397. Оп. 1. Д. 2. Л. 59–60; Р. 232. Оп. 3. Д. 221. Л. 208–212) и не являлась сугубо характерной для подготовки к «Комсомольскому рождеству» («антирождеству») или «Комсомольской пасхе» («антипасхе»): она лишь отражала то положение, в котором пребывала в период 1920-х гг. антирелигиозная пропаганда в целом. Ряд документов свидетельствует об активных попытках решить проблему обеспечения литературой на местах, в том числе в сельской местности, за пределами Петрограда (Ленинграда). Так, на основании постановления Череповецкой губернской комиссии РЛКСМ<sup>2</sup> по проведению «Комсомольского рождества» во все уездные комитеты (укомы) посылается требование о закупке литературы для деревенских ячеек на сумму 30 руб. (ЦГА ИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 68. Л. 72). Губернским комитетом (губкомом) РЛКСМ были также разосланы списки «книжек, которые должен прочесть каждый комсомолец» за зиму 1924–1925 гг. (ЦГА ИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 68. Л. 74).

В отчетах некоторых предприятий отмечалась проблема прогулов в антирелигиозный торжественный вечер (в протоколе указана дата 27 декабря 1928 г.). Однако в целом в большинстве случаев количество пропусков рабочего дня по неважной причине не являлось серьезным пунктом осложнения работы кампании. Следует отметить, что для заводов, где на антирелигиозных вечерах присутствовало до 1500–3200 чел. (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 93–94), число пропусков в 15–30 чел. являлось лишь малым процентом от общего количества участников кампании. Примечательно, что число прогулов в непосредственно праздничные дни, указанное отдельными заводами в качестве дополнительного, возрастало и превышало 60–70 чел. (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 11. Л. 59–60).

Как в Петроградской (Ленинградской), так и в Новгородской и Череповецкой губерниях не редкостью было и появление пьяных граждан на маскарадах, выступлениях докладчиков, собраниях и спектаклях (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 1. Л. 22). Иногда появление на таком вечере в нетрезвом состоянии оканчивалось исключением из РКП(б) или отстранением от должности (ЦГА СПб. Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 29–35).

В качестве основной проблемы в протоколах заседаний, отчетах об антирелигиозной работе не только в Ленинграде, но и в областных округах неоднократно отмечалась слабая посещаемость мероприятий кампании беспартийными массами, «невнимание к материалу» выступлений (ЛОГАВ. Р. 350. Оп. 1. Д. 11. Л. 14).

В некоторых школах на Правом берегу Невы (в данном районе, в целом, отмечался низкий уровень антирелигиозной работы) были случаи, когда школьники уходили с антипасхального вечера в «Скорбященскую церковь, расположенную напротив, со словами „там [в школе] скучно – пойдем туда [в церковь]“» (ЦГА СПб. Ф. 7444. Оп. 15. Д. 69. Л. 170–171). Отмечались случаи «выхода школьников из „октября“ (октябрат. – К. Т.) для того, чтобы иметь возможность пойти в церковь» (ЦГА СПб. Ф. 7444. Оп. 15. Д. 69. Л. 170–171). На I конференции ОДГБ Выборгского района (май 1925 г.) предлагалось даже исключить из программы антирелигиозного вечера танцы, как сугубо развлекательный элемент, усугубляющий «и без того невнимательное отношение масс к докладам» (ЦГА СПб. Ф. 7444. Оп. 15. Д. 69. Л. 33–34).

К 1934–1935 гг. относится появление понятий антирождественский или антипасхальный «поход». На одной из фотокарточек 1-й пол. 1930-х гг. экскурсанты-ударники завода «Красное знамя» запечатлены у входа в располагавшийся в Исаакиевском соборе Антирелигиозный музей со стягом «Антипасхальный поход», отражающим богоборческий настрой участников мероприятия (РГАКФД. Ед. хр. № 251296).

<sup>2</sup> РЛКСМ – Российский Ленинский коммунистический союз молодежи.

Таким образом, так же как и обряды семейно-бытового цикла, «Комсомольское рождество» и «Комсомольская пасха» отражали «протест красной молодежи, уже освободившейся от суеверий, против своих отцов, еще коснеющих в парах религиозного дурмана» (Комсомольское Рождество, 1925, 7), являясь «штурмом двухтысячелетних рождественско-религиозных позиций». Однако ни «Комсомольскому рождеству», ни «Комсомольской пасхе» не удалось стать празднествами, которые служили бы безрелигиозной альтернативой православным Рождеству Христову и Пасхе.

К нач. 1930-х гг. прослеживается тенденция превращения «Комсомольской пасхи», как и «Комсомольского рождества», в категорию антирелигиозных кампаний, проводившихся в контексте борьбы с алкоголизмом, курса ликвидации безграмотности, но главным образом — кампании хозяйственного и промышленного развития государства. Уже в 1930/1931 гг. в программном документе «антирождественской кампании» отмечалось, что мероприятие должно было пройти под лозунгом решения задач, обусловленных «боевой программой» экономического развития страны в 1931 г.: «обеспечение развертывания полным ходом строительства крупнейших индустриальных гигантов (Магнитогорск, Кузнецкстрой, Уралмашинстрой и т. д.), переход не менее 50% всех крестьянских хозяйств на путь коллективной борьбы за всеобщее начальное обучение, за сплошную ликвидацию неграмотности (НА ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Д. 154. Л. 2).

«Комсомольская пасха» проводилась в совокупности с первомайскими празднествами не только по причине приблизительного календарного совпадения, но и в контексте демонстрирования «критериев» коммунистической идеологии — участия трудящихся в строительстве нового строя, противопоставляемого «устаревшим» нормам дореволюционной действительности. Первомайские шествия хотя и напоминали по своей форме пасхальные крестные ходы, но показывали публичный отказ от «праздности» Пасхи. Публикация в московских «Известиях» сведений о «массовом» отказе рабочих предприятий от отдыха в дни православной Пасхи в 1932 г. (НА ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 147. Л. 11 об.) противопоставляет ценности дореволюционного общества и советского государства. Не означало ли это использование «антипасхи» как платформы для транслирования сопутствующих новому строю ценностей, мотивирования трудящихся масс на решение насущных экономических задач власти?

Следует привести причины ослабления интереса к разработке «Комсомольского рождества» и «Комсомольской пасхи» к середине-концу 1920-х гг. Во-первых, методы сухой научной пропаганды не решали проблемы по коренному преобразованию быта. И. И. Скворцов-Степанов отмечал как явление «процветание кустарничества» в антирелигиозной работе, при котором каждой ячейке на местах приходилось самостоятельно, с нуля «продельвать черновую работу едва ли с азов» (НА ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Д. 154. С. 484). Борьба же с религиозными обрядами требовала от пропагандиста-комсомольца не только знакомства с марксистской антирелигиозной литературой, но и углубленных знаний по естественным наукам, истории религии и философии (НА ГМИР. Ф. 29. Оп. 1. Д. 154. С. 491). В «полевых условиях» 1920-х гг., когда на подготовку антирелигиозных кадров выделялось крайне ограниченное время, проведение углубленной антирелигиозной пропаганды не представлялось возможным. Карнавалы шествия, которые привлекали как сельское, так и городское население своей неординарностью, несли угрозу усугубления социального раскола в обществе.

Попытка возвращения к упрощенным методам пропаганды, наблюдавшаяся на рубеже 1920–1930-х гг. отражает усиление радикального крыла в кругу партии большевиков и кризисное состояние антирелигиозной пропаганды.

Во-вторых, ослабление интереса к обрядотворческой кампании было вызвано кризисом антирелигиозной пропаганды, который отмечается в документах не только городских, но и сельских ячеек РКП(б) (ВОАНПИ. П. 1939. Оп. 1. Д. 17. Л. 22–28).

Проблемы нехватки достаточного числа кадров пропагандистов-«антирелигиозников» (ВОАНПИ. П. 7274. Оп. 1. Д. 11. Л. 6) и «почти полного отсутствия какой-либо материальной базы» в распоряжении местных ячеек Союза воинствующих безбожников не были преодолены к кон. 1920-х гг. и имели следствием торможение работы (ВОАНПИ. П. 1939. Оп. 1. Д. 17. Л. 24–25).

В-третьих, к кон. 1920-х гг. в СССР сохраняется высокий процент верующего населения, что подтверждается не только свидетельством советского историка Л. А. Тульцевой [Тульцева, 1978, 45], но и рядом источников. Именно в 1926–1928 гг. в периодической печати и круге документов отмечается усиление сектантского движения в отдельных уездах Череповецкой (ВОАНПИ. П. 1939. Оп. 1. Д. 17. Л. 24) и Ленинградской губерний (ЛОГАВ. Р. 1397. Оп. 1. Д. 2. Л. 51–57; НА ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 136. Л. 51; Д. 135. Л. 10 об., 14 об., 67) к 1926–1927 гг., то есть тем самым констатируется сохранение религиозных настроений среди населения данных территорий.

В-четвертых, во 2-й пол. 1920-х гг. наблюдается «значительное снижение внимания к вопросам антирелигиозной пропаганды» со стороны как парторганизаций, так и комсомола, профсоюзов, печати, что подтверждается сведениями из отчетов об антирелигиозной пропаганде, протоколов заседаний по культурно-массовой работе (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3723. Л. 40–40 об., 44; ЛОГАВ. Р. 1397. Оп. 1. Д. 2. Л. 50–54; ВОАНПИ. П. 1930. Оп. 7. Д. 104. Л. 94–97). В некоторых крупнейших газетах, издававшихся в Ленинграде и Москве, отмечались слабая организация антирелигиозной работы по всей Северо-Западной (Ленинградской) области в целом (НА ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 135. Л. 14 об.), сосредоточение деятельности ячеек на «изучении развития религиозных движений и накоплении громадных папок циркуляров и отчетные трудов» (НА ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 135. Л. 10 об.).

Ослабление интереса советской власти к обрядотворческой кампании в рамках курса антирелигиозной пропаганды к кон. 1920-х гг. можно объяснить также фокусировкой государственной политики на курсе по сокращению отставания советской промышленности и народного хозяйства от экономики развитых капиталистических государств. Процесс форсированного наращивания промышленного потенциала СССР, наблюдавшийся в 1929–1941 гг., стал причиной принятия декрета Совнаркома «О переходе на непрерывное производство в предприятиях и учреждениях СССР» от 26 августа 1929 г. (см.: [Уфимцева, 2018, 134]). Пасха и Рождество, которые приравнивались к обычным рабочим дням, уже в кон. 1920-х гг. рассматривались в рамках данного курса в первую очередь как праздники, препятствующие наращиванию экономического потенциала государства и требующие принятия жестких административных мер против прогулов. Данный тезис подтверждается многочисленными газетными заметками о борьбе «непрерывки» с «рождественскими» и «пасхальными прогулами» (НА ГМИР. Ф. 2. Оп. 26. Д. 141. Л. 8 об.). Кроме того, сам разработчик «Комсомольского рождества» И. И. Скворцов-Степанов отмечал, что «карнавалы, вероятно, займут видное место в наших развлечениях, в наших увеселениях, в устройстве наших советских праздников... когда у нас будет денег побольше, когда мы еще дальше выберемся из разлухи, когда мы еще дальше пойдем в экономическом строительстве» (Скворцов-Степанов, 1959, 489–490).

Переход к непрерывной рабочей неделе сопровождался массовой кампанией по закрытию и сносу православных храмов (см. подр.: [Козлов, 2012, 127–134]). Таким образом, к 1935 г. происходит окончательный переход от обрядотворческой кампании антирелигиозной пропаганды к административно-принудительным мерам.

## Источники и литература

### Источники

1. Антирождественский сборник (1933) — Антирождественский сборник 1933–1934 гг. Л.: Тип. «Ленингр. правда», 1933. 72 с.
2. ВОАНПИ — Вологодский областной архив новейшей политической истории. П. 1012. Оп. 1. Д. 34. Л. 76; П. 1930. Оп. 7. Д. 113. Л. 1–2; П. 1934. Оп. 1. Д. 56. Л. 1–3; П. 1939. Оп. 1. Д. 17. Л. 22–28; П. 7274. Оп. 1. Д. 11. Л. 6; П. 8026. Оп. 1. Д. 8. Л. 26; П. 9332. Оп. 1. Д. 2063. Л. 1.
3. ГАНИНО — Государственный архив Новейшей истории Новгородской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1281. Л. 136–137; Д. 3723. Л. 40–40 об.
4. Двенадцатый съезд РКП(б) (1968) — Двенадцатый съезд РКП(б). 17–25 апреля 1923 года: Стеногр. отчет. М.: Политиздат, 1968. 905 с.
5. Комсомольская пасха (Тифлис) (1924) — Комсомольская пасха: Сб. материалов и ст. Тифлис: «Юношес. правда» ЦК СМ Грузии, 1924. 42 с.
6. Комсомольская пасха (Бахмут) (1923) — Комсомольская пасха / КП (б) Украины. Бахмут: Тип. Книгоизд-ва «Донбас», 1923. 16 с.
7. Комсомольское рождество (Тула) (1923) — Комсомольское рождество: Сб. ст. Тула: 1-я тип. Тулгубсовнархоза, 1923. 38 с.
8. Комсомольская пасха (Москва) (1923) — Комсомольская пасха: (Сб.). М.: Красная новь, 1923. 75 с.
9. Комсомольское Рождество (1925) — Комсомольское Рождество: Сборник материалов к празднованию комсомольского рождества / Под общ. ред М. Лисовского. Л.: Госиздат, 1925. 182 с.
10. Крупская (1964) — *Крупская Н. К.* Из атеистического наследия. М.: Наука, 1964. 307 с.
11. ЛОГАВ — Ленинградский областной государственный архив в г. Выборге. Р. 232. Оп. 3. Д. 221. Л. 208–212; Р. 350. Оп. 1. Д. 11. Л. 14; Р. 1397. Оп. 1. Д. 2. Л. 59–60; Л. 50–57; Р. 2578. Оп. 1. Д. 89. Л. 86–87 об.
12. ЛОСПС — ЛОСПС [Ленинградский областной совет профессиональных союзов]. Рабочий Антирелигиозный Университет им. И. И. Скворцова-Степанова. Отчет за 1930–1931 уч. год. Л., 1931. 104 с.
13. НА ГМИР — Научный архив Государственного музея истории религии Санкт-Петербурга. Ф. 2. Оп. 26. Д. 135. Л. 10 об., 14 об., 67; Д. 136. Л. 51; Д. 141. Л. 8 об.; Д. 147. Л. 11 об.; Ф. 29. Оп. 1. Д. 154. Л. 2; Д. 167. Л. 19–21.
14. РГАКФД — Российский государственный архив кинофотофонодокументов. Ед. хр. № 251296; Ед. хр. № 251296.
15. Скворцов-Степанов (1925) — *Скворцов-Степанов И. И.* Основные течения в антирелигиозной пропаганде. М.: Безбожник, 1925. С. 8.
16. Скворцов-Степанов (1965) — *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 568 с.
17. Степанов (1922а) — *Степанов И.* «Комсомольское рождество» или Почему бы нам не справлять религиозные праздники // Правда. 1922. 15 нояб. С. 2.
18. Степанов (1922б) — *Степанов И.* Еще о комсомольских святках // Правда. 1922. 13 дек. С. 3.
19. Троцкий (1923) — *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и ее задачи. М.: Красная Новь, 1923. 167 с.
20. ЦГА ИЦД СПб — Центральный государственный архив историко-политических документов. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 67. Л. 27; Д. 68. Л. 72, 74.
21. ЦГАКФФД СПб — Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга. Ед. хр. Др 2540; Ед. хр. Гр. 4042; Ед. хр. Гр 41329; Ед. хр. Др 2539; Ед. хр. Гр 4039.
22. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 265. Л. 4; 13; Ф. 6392. Оп. 1. Д. 3. Л. 29–35, 40–41, 52–54; Д. 6. Л. 14–16; Ф. 4591. Оп. 32. Д. 13. Л. 40–41, 215–218; Ф. 4591. Оп. 13. Д. 1225. Л. 14–15; Ф. 6276. Оп. 51. Д. 123. Л. 21–22, 63.

23. Ярославский (1925) — *Ярославский Е. М.* Как вести антирелигиозную пропаганду. М.: Красная Новь, 1925. 96 с.
24. Ярославский (1932–1935) — *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви. М.: ОГИЗ, 1932–1935. Т. 3. 563 с.
25. The New York Times (1929) — *Reds Open First Anti-Religious Universities in Moscow and Leningrad to Train Atheists* // The New York Times. 1929. 11 oct. P. 6.

## Литература

26. Баланцев (2008) — *Баланцев А. В.* Антирелигиозная деятельность комсомола (1918–1925 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Тамбов, 2008. 253 с.
27. Брудный (1968) — *Брудный В. И.* Обряды вчера и сегодня. М.: Наука, 1968. 200 с.
28. Козлов (2012) — *Козлов В. Ф.* К вопросу об изучении и издании документов о судьбах культурного наследия Русской православной Церкви в 1918–1930-е годы // Вестник РГГУ. 2012. № 6. С. 127–134.
29. Лучшев (2016) — *Лучшев Е. М.* Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб.: ГМИР, 2016. 364 с.
30. Поповский (2003) — *Поповский М. А.* Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. СПб.: Держава, 2003. 509 с.
31. Поспеловский (1995) — *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 509 с.
32. Слезин (2010) — *Слезин А. А.* Антирелигиозные праздники 1920-х гг. // Вопросы истории. 2010. № 12. С. 82–91.
33. Тульцева (1978) — *Тульцева Л. А.* Комсомольские, антирелигиозные [праздники и обряды 20-х годов] // Наука и религия. 1978. № 10. С. 44–45.
34. Шахнович (1961) — *Шахнович М. Н.* Ленин и проблемы атеизма. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 671 с.
35. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* История Русской Православной церкви в XX веке. СПб.: Изд. дом «Вече», 2010. 478 с.
36. Шмелёв (2015) — *Шмелёв С. А.* Красное «Комсомольское рождество» и проблема нового быта в начале 1920-х гг. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17. № 3. С. 92–99.
37. Уфимцева (2018) — *Уфимцева Е. И.* Практики атеистической социализации в контексте формирования советского общества // Известия Саратовского университета. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 133–137.

*А. Н. Кашеваров*

## Размышления Г. П. Федотова о положении и перспективах Православной Церкви в послереволюционной России

УДК 1(470)(091)+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_310

EDN XGVJYN



*Аннотация:* Выяснение и анализ состояния Русской Православной Церкви, положение ее в обществе и отношения с советским государством, особенно в первый послереволюционный период становления конфессиональной политики новой власти, явились одной из основных потребностей и задач мыслителей и публицистов первой волны русской эмиграции. Целью предлагаемой статьи является изучение того вклада, который внес в решение этой задачи религиозный мыслитель, историк, один из самых известных публицистов русского зарубежья Г. П. Федотов. В своих статьях, опубликованных в журналах «Современные записки» и «Вестник РСХД», Федотов стремился прежде всего осмыслить состояние Церкви и ее отношения с советским государством в контексте тех социальных и духовных изменений, которые произошли в новой, послереволюционной России первых лет советской власти. Федотов отмечал особенность гонений на веру и Церковь в «новой России», которые велись чаще всего под прикрытием мнимых политических преступлений. Весьма подробно Г. П. Федотов проанализировал суть и итоги церковной политики заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). Первоначально ее смысл заключался в продолжении линии патр. Тихона, которая по отношению к советской власти сводилась к принципу лояльности. Однако с выпуском Декларации 1927 г. митр. Сергий отошел от этого принципа. При оценке в целом курса митр. Сергия «по результатам», Федотов пишет «о его неудаче», не учитывая, что компромиссная политика митрополита оставляла шанс хотя бы частично сохранить Церковь.

*Ключевые слова:* Г. П. Федотов, патриарх Тихон, митрополит Сергий (Страгородский), Православная Церковь, советская Россия, гонения на веру и Церковь, церковная политика, принцип аполитичности.

*Об авторе:* **Анатолий Николаевич Кашеваров**

Доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

E-mail: [kashevar12@mail.ru](mailto:kashevar12@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-985-4925>

*Для цитирования:* Кашеваров А. Н. Размышления Г. П. Федотова о положении и перспективах Православной Церкви в послереволюционной России // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 310–319.

Статья поступила в редакцию 24.04.2024; одобрена после рецензирования 17.05.2024; принята к публикации 13.06.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

Anatoliy N. Kashevarov

## G. P. Fedotov's Reflections on the Situation and Prospects of the Orthodox Church in the Post-Revolutionary Russia

UDK 1(470)(091)+271.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_310  
EDN XGVJYN



*Abstract:* To reveal and analyze the state of the Russian Orthodox Church, its position in the society and relations with the Soviet state, especially in the first post-revolutionary period of forming the new government's confessional policy, were one of the main needs and tasks of thinkers and publicists of the first wave of the Russian emigration. The purpose of the article is to study the contribution to the solution of this problem made by G. P. Fedotov, a religious thinker, historian and one of the most famous publicists of the Russian diaspora. In his articles published in the journal "Modern Notes" and the "Bulletin of the RSHD", Fedotov sought, in the first place, to think over the state of the Church and its relationship with the Soviet state in the context of those social and spiritual changes that had taken place in the new post-revolutionary Russia of the first years of the Soviet power. Fedotov noted that a peculiarity of the persecutions of the faith and the Church in the "new Russia" was that they were passed off as political crimes, which in fact were only pretend crimes. G. P. Fedotov gave a very detailed analysis of the essence and results of the church policy of Metropolitan Sergius (Stragorodsky), the Deputy Patriarchal Locum Tenens. Initially, its purpose was to continue Patriarch Tikhon's policy, which was limited to the principle of loyalty towards the Soviet power. However, after the release of the Declaration of 1927, Metropolitan Sergius moved away from this principle. Assessing the whole Sergius' course "by results", Fedotov writes "about his failure", without taking into account that the metropolitan's compromise policy left a chance to maintain the Church at least partially.

*Keywords:* G. P. Fedotov, Patriarch Tikhon, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Orthodox Church, Soviet Russia, persecution of the faith and the Church, church politics, the principle of apoliticity.

*About the author:* **Anatoliy Nikolaevich Kashevarov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation; Professor of the Higher School of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

E-mail: kashevar12@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-985-4925>

*For citation:* Kashevarov A. N. G. P. Fedotov's Reflections on the Situation and Prospects of the Orthodox Church in the Post-Revolutionary Russia. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 310–319.

The article was submitted 24.04.2024; approved after reviewing 17.05.2024; accepted for publication 13.06.2024.

В истории русского народа и государства XX в., возможно, был самым трагическим. Единая русская культура в силу исторических катаклизмов оказалась разделенной на культуру метрополии, развивавшуюся в Советском Союзе, и культуру русского зарубежья. Трагическую судьбу народа разделила и подвергшаяся гонениям и унижениям на Родине Русская Православная Церковь. Выяснение и анализ ее состояния, положение в обществе и отношения с советским государством, особенно в первый послереволюционный период становления конфессиональной политики новой власти, явились одной из основных потребностей и задач мыслителей и публицистов первой волны русской эмиграции. Значительный вклад в решение этой задачи внес религиозный мыслитель, историк, один из самых известных публицистов русского зарубежья Г. П. Федотов.

Примечательно, что историософские взгляды и оценки Г. П. Федотова далеко не всегда совпадали с идеями эмигрантских группировок. Показательны многолетние и непростые отношения Федотова с «демократической» редакцией крупнейшего толстого журнала русского зарубежья «Современные записки». По мнению Г. В. Жиркова, тип этого издания определялся задачами развития русской культуры, предоставления трибуны свободному слову, плюрализмом, внепартийностью, демократическим направлением на платформе антибольшевизма (см.: [Жирков, 2003, 213]). С ведущим редактором этого журнала И. И. Фондаминским, увлекавшимся философией религии, Федотов познакомился на съезде Русского студенческого христианского союза в Клермоне летом 1927 г. (см.: [Бойков, 1991, 12]). С тех пор они подружились. Тогда же, с 1927 г., Федотов стал активным участником Русского студенческого христианского движения, а в периодическом издании этого движения «Вестнике РСХД» и отмеченном выше журнале «Современные записки» стали печататься (под псевдонимом «Е. Богданов») важнейшие публицистические работы Г. П. Федотова, посвященные осмыслению положения Православной Церкви в советской России. Однако следует заметить, что некоторые члены редакции «Современных записок», признавая литературный талант и эрудицию Федотова, отнесли к историку и публицисту с некоторым опасением. Например, редактор журнала М. В. Вишняк вспоминал, что «взгляды Федотова, не одна какая-либо идея, а вся его социально-политическая „система“ была чужда нам, а чаще враждебна — совсем не нашего духа» (Вишняк, 1957, 245). С другой стороны, известный общественный деятель русской эмиграции и исследователь православной культуры Н. М. Зернов отмечал, что стремления и идеи Федотова оказались неприемлемыми для консервативного крыла русской церковной эмиграции. «Его последователи мечтали о восстановлении самодержавия, которое, по их мнению, единственное могло обеспечить нормальную церковную жизнь. Они жаждали вернуться на родину и увидеть ее такой, какой она была до революции» [Зернов, 1974, 247]. Характеризуя личные качества Федотова, Н. М. Зернов подчеркивал, что «профессор Федотов был чрезвычайно сдержанным, спокойным человеком, обладавшим размеренным голосом и мягкими манерами. Но за этой благовоспитанной внешностью скрывалась исключительно сложная личность огромной духовной силы и большого мужества. Никакие соображения не могли заставить его пойти на сделку с совестью» [Зернов, 1974, 250].

В своих статьях Г. П. Федотов пытался прежде всего осмыслить те социальные и духовные изменения, которые произошли в новой, послереволюционной России первых лет советской власти. В связи с этим особый интерес и внимание его занимает церковная проблема, в которой, по меткому замечанию Федотова, «революция была мечом, разделяющим живое от мертвого» (Федотов, 1930в, 307). В 1931 г. в статье с характерным названием «Новая Россия» Федотов отмечал, что «еще мы не знаем, где остановится богоборческая ярость. Будут ли закрыты все храмы в России и уничтожен публичный культ... До сих пор можно констатировать: 1) революции удалось оторвать от религии широкие массы, воспитав в большинстве религиозный индифферентизм и выковав активное богоборчество в ничтожном, но численно энергичном меньшинстве; 2) революции не удалось уничтожить Православной Церкви, которая в гонениях проявила большую духовную силу; 3) революции удалось расколоть Православную



Церковь...» (Федотов, 1930в, 308). В связи с последним замечанием, оценивая обновленческий раскол, историк справедливо подчеркивал, что «основную массу обновленческого духовенства составили „попы“, которые больше всего на свете боялись мученических венцов и не могли вынести тяжести разрыва с государством. Если не царская, то хоть революционная, но власть — эти люди не могли жить без политического заслона» (Федотов, 1930в, 309).

Г. П. Федотов пояснял каждое из этих трех высказанных им положений. Так, касательно утверждения об охлаждении к Церкви значительных масс, публицист полагал, что это охлаждение было «далеко от прямой ненависти. Народ стал религиозным, но не богоборцем, каким его хотели сделать большевики. Народ стал религиозным минималистом, скептиком и допустил вскрытие мощей без всякого протеста, а также допустил, хотя и с протестом, ограбление храмов, но он по-прежнему крестит в них своих детей и отпевает покойников... Речь идет о минимальном ритуализме, который уживается с рационалистическим разложением религии». Касательно второго утверждения о духовной силе Православной Церкви, Федотов справедливо указывал, что «служение Церкви в годы террора было само по себе исповедничеством, которое для тысяч и тысяч стало подлинным мученичеством» (Федотов 1930в, 307). Таким образом, Церковь прошла через аскетическое очищение.

Наряду с заметным отходом от Церкви народных масс в то же время началось возвращение в Церковь значительной части интеллигенции. Обращение интеллигенции Федотов считал «естественным завершением мощного движения русской культуры конца XX — начала XX века» (Федотов, 1930в, 308). Однако мыслитель отметил и опасные настроения, «которые привносят в Церковь представители интеллигенции, например, мистический нигилизм». Федотов весьма реалистично оценивал сложившуюся к кон. 1920-х гг. ситуацию. Так, по его мнению, «Церковь не только не вобрала в себя всей старой интеллигенции, но и сам процесс ее оцерковления замедлился. Многие подошли к Церкви и остановились на пороге» (Федотов, 1930в, 308). Все же, по убеждению Федотова, именно в Церкви происходит накопление культурных сил. С легализацией Патриаршей Церкви выдвигалась задача «нового крещения Руси» — «отвоевание масс у антихриста» (Федотов, 1930в, 309). Таким образом, спасение России публицист не рассматривал на путях политической борьбы.

Г. П. Федотов был одним из вдохновителей основанной в 1930 г. в Париже «Лиги православной культуры», которая объединила остатки русской интеллигенции, вернувшейся в лоно Церкви и выступавшей под лозунгом «оцерковления русской культуры» [Зернов, 1974, 249–250]. «Оцерковление для нас — писал Федотов в статье „Проблемы будущей России“, — не подчинение внешнему авторитету Церкви. Оно есть осуществление религиозно-культурного единства, при котором Церковь не противостоит, но творит в своих недрах. Его предпосылкой является не только признание миром религиозной правды Церкви, но и пробуждение в Церкви религиозно-культурных сил» (Федотов, 1931, 382).

Как мы увидим ниже, Федотов был весьма осторожен в оценках действительного положения Православной Церкви в «новой России». Но для него несомненно, что Церковь является источником всякого творчества, резервуаром духовных сил, из которого «будут питаться все живые направления русской культуры» (Федотов, 1930в, 311). Именно Церковь остается в России единственной хранительницей и носительницей духовного преемства.

Касаясь конкретного вопроса положения Православной Церкви на рубеже 1920–1930-х гг. в советской России, Федотов в своей специально посвященной этому статье, которая была напечатана в 1930 г. в «Вестнике РСХД», признавал трудность освещения темы «в условиях нашей разобщенности от России. Здесь, в эмиграции, это нелегко, это требует внимательного изучения материалов, постоянного пересмотра непредвзятых взглядов. Трудно представить себе конкретно ту обстановку полулегальности, в которой живет Церковь. Храмы открыты, но храмы взрываются динамитом. Епископы и священники в торжественных облачениях совершают свое служение

у алтаря, и они же тысячами ссылаются в Соловки и Сибирь и за это дозволенное законом, открыто совершаемое богослужение» (Федотов, 1930а, 13). Однако эти внешние противоречия не могли ввести в заблуждение, в отличие от многих иностранных наблюдателей, мыслящих представителей русской эмиграции. «Мы знаем, — убежденно писал Г. П. Федотов, — что не будет преувеличением, а точным выражением действительности назвать тот режим, в котором живет Русская Церковь, режимом гонений» (Федотов, 1930а, 14). В условиях гонений «Русская Церковь дала Христу тысячи мучеников, особенно в первые годы революции. Гонения воспламенили веру и ревность избранного меньшинства. Давно русская Церковь не знала такого цветения святости, как в наши дни» (Федотов, 1930а, 14). Публициста также поражала «крайняя и всеобщая терпимость по отношению к отступничеству». Если бы к современной России применить древнюю строгость, мало кто бы считал себя членом Церкви... Удивительно не то, что масса людей под угрозой голодной смерти совершает кощунственные акты, но то, что зачастую совершают их верующие люди, которые и не помышляют хотя бы временно выйти из состава церковного общества или искупить свое публичное отступничество публичным покаянием. Мы уже с ужасом думаем о профессорах и педагогах, которые ходят в Церковь и читают материалистические и атеистические лекции, или о набожных актерах, которые на подмостках глумятся над Христом» (Федотов, 1930а, 14). Все это свидетельствовало о глубокой деморализации в России, верующей и неверующей.

Г. П. Федотов отмечал также особенность гонений на веру и Церковь в «новой России» — их скрытый или наполовину скрытый характер, поскольку «людей никогда не убивают и не ссылают „за имя Христово“, а чаще всего под прикрытием мнимых политических преступлений». Вместе с тем автор указывал на опасения новой власти перед Церковью как социальным институтом, возможным центром народного сопротивления. Недоверие к Православной Церкви со стороны советского государства связано также «со старыми политическими связями между Церковью и старым монархическим государством». Эти важные обстоятельства, по мнению Федотова, определили «новую церковную политику почившего патриарха (свт. Тихона. — А. К.), который желал отнять у врагов всякий повод — и действительное основание — для политической борьбы с Церковью, для политической мести» (Федотов, 1930а, 15).

Публицист особо подчеркивал, что спорным и трудным для понимания русской эмиграции является, собственно, не положение Церкви в атеистическом по своему характеру советском государстве, «но путь церковного водительства, политика ее иерархов». Речь идет об отходе высшего церковного руководства от бойкотирования советской религиозной политики, стремлении сохранить нейтралитет Церкви в кровавой междоусобице и переходе на позиции аполитичности и гражданской лояльности по отношению к советской власти. Окончательно и определенно такая позиция Русской Православной Церкви была высказана в патриаршем послании от 8 октября (25 сентября) 1919 г., в котором св. патр. Тихон призвал духовенство не подавать «никаких поводов, оправдывающих подозрительность советской власти», и подчиняться «ее велениям». Послание решительно запрещало духовенству «вмешиваться в политическую жизнь страны, принадлежать к каким-либо партиям, а тем более делать богослужебные обряды и священнодействия орудием политических демонстраций». Такую позицию патриарх аргументировал «каноническими правилами Святой Церкви», согласно которым ее служители «по своему сану должны стоять выше и вне всяких политических интересов» (Акты святейшего Тихона, 1994, 164). Федотов высоко оценивал эту позицию и справедливо отмечал, что, отказываясь от сопротивления новому строю, патриарх «широко открывал двери Церкви для тех масс рабочих и крестьян, которые сначала увидели в Церкви классового врага». Успех этой политики заключался также в том, что в самый разгар обновленческого раскола она спасла церковную организацию от полного уничтожения, сохранила культ и таинства для народа и тем создала условия для возвращения в Церковь «отпавших своих детей» (Федотов, 1930а, 16).

Публицист подчеркивал, что аполитизм Церкви, отказ от теократических отношений к государству не был отказом от борьбы за душу народа, поскольку выдвигалась особая задача — «предстояло новое крещение Руси» (Федотов, 1930а, 16).

Следует отметить, что Федотов, считая отмеченную выше позицию патр. Тихона «оправданной Церковью, народом и историей», решительно осудил попытки «карловацкой иерархии за рубежом вернуть Церковь «на путь политических заговоров, сделать из нее орудие реставрации». «Те, кто выступают за такой путь, не только внешне, но и внутренне отрезают себя от Церкви и ее искупительного мученического опыта» (Федотов, 1930а, 17). Речь шла прежде всего о политических решениях Русского Всезарубежного церковного Собора, состоявшегося в Сремских Карловцах (Югославия) в ноябре-декабре 1921 г. Так, в послании Собора «К чадам Русской Церкви в рассеянии и изгнании сущим» высказывалось пожелание о возвращении на российский престол царя из династии Романовых. Высшее русское церковное управление за границей, которое было образовано этим Собором и состояло из архиерейского Синода и Высшего Церковного Совета, претендовало на возглавление всего русского церковного зарубежья. Оно составило послание, адресованное Генуэзской конференции, направив его от имени уже закончившегося Карловацкого Собора. В послании содержался призыв не допускать на эту конференцию представителей Советского государства (см. об этом: [Кашеваров, 2008, 15, 16; Кострюков, 2007, 57–69]).

Примечательно, что еще до написания рассматриваемой статьи Г. П. Федотов поддержал состоявшееся в 1926 г. отделение от карловацкого Синода управлявшего русскими приходами в Западной Европе митр. Евлогия (Георгиевского), который не разделял идей правых политических деятелей, влиявших на первоиерарха Русской Зарубежной Церкви митр. Антония (Храповицкого). Митрополит Евлогий также считал, что его прерогативы исходят не от зарубежного Синода, а от Московской Патриархии (см.: [Кашеваров, 2008, 17]). С 1926 г. по 1940 г. Федотов преподавал в Свято-Сергиевском Богословском институте, организованном в Париже весной 1925 г. трудами митр. Евлогия (см.: [Раев, 1994, 165]). На занятиях со студентами он нередко излагал наблюдения и выводы касательно положения Православной Церкви в советской России, которые затем развивал в своих статьях. Причина его конфликта с правлением этого института в 1939 г. заключалась в высказанных им в периодической печати оценках гражданской войны в Испании 1936–1939 гг., но никоим образом не была связана с оценкой и освещением положения Церкви в советской России (см. об этом: [Антощенко, 2014, 210–214; Галямичева, 2008, 131–133]).

Весьма подробно Г. П. Федотов проанализировал суть и итоги церковной политики заместителя патриаршего местоблестителя митр. Сергия (Страгородского). Первоначально ее смысл заключался в продолжении линии патр. Тихона, которая по отношению к советской власти, как уже отмечалось выше, сводилась к принципу лояльности. Федотов подчеркивал, что такое направление митр. Сергия получило одобрение огромного большинства верующих и, что особенно важно, — епископов Русской Церкви, оказавшихся в Соловецком лагере особого назначения. Заключенные епископы — к 1926 г. в Соловках уже находилось 29 православных иерархов — образовали самостоятельный церковный орган, известный в историографии под названием «Собор соловецких епископов». Он действовал с 1926 по 1929 гг. Хотя принятые им решения носили характер «частного мнения», но в разные годы в нем было представлено около сорока епархий. Особое место в деятельности этого Собора занимает «Памятная записка» соловецких епископов, составленная 7 июня 1926 г. в связи с тем, что власти потребовали от заместителя патриаршего местоблестителя митр. Сергия в качестве условия регистрации Высшего церковного управления декларацию о признании Церковью справедливости революции, о своей лояльности по отношению к советской власти и ее деяниям. Эта записка явилась проектом официального обращения от лица Церкви к государственной власти и была призвана помочь митр. Сергию в составлении окончательного текста декларации (см. об этом: [Кашеваров, 2022, 90, 92–94]). Федотов особо подчеркивал, что позиции митр. Сергия

и соловецких епископов в тот момент полностью совпадали в своих основных установках, касающихся государственно-церковных отношений, и, в частности, соответствовали провозглашенному патр. Тихоном принципу церковной аполитичности. При этом лояльность Церкви государству предусматривала невмешательство светских властей в церковную жизнь (Федотов, 1930б, 10).

Особое внимание Г. П. Федотов уделил оценке выпущенного 29 июля 1927 г. митр. Сергием совместно с членами разрешенного к тому времени властями Временного Священного Синода «послания к пастырям и пастве», т. н. «Декларации 1927 г.». По мнению публициста, «при некотором сходстве с актом патриарха Тихона этот документ, в сущности, сходит с пути аполитизма, на которую поставил Церковь патриарх, и выражает позицию внутренней духовной солидарности со светской властью. Лояльность, о которой говорит здесь митрополит, понимается им, по сути, как новый союз с властью, не прекратившей ни на минуту гонения на Церковь» (Федотов, 1930б, 11). Примечательно, что такая оценка Декларации со стороны публициста целиком совпадала с отзывом на нее в сентябре 1927 г. соловецких епископов, которые указывали, что «мысль о подчинении Церкви гражданским установлениям выражена в такой категорической и безоговорочной форме, которая легко может быть понята в смысле полного сплетения Церкви и государства» [Регельсон, 1977, 616; Шкаровский, 2010, 117]. Отметив, что далеко не все верующие одобрили этот курс заместителя патриаршего местоблюстителя, Федотов особо указывал, что «в благих намерениях митрополита Сергия никто не сомневался» (Федотов, 1930б, 11). Речь идет о стремлении митр. Сергия создать «на законных основаниях» церковно-административную структуру Патриархата — легализовать Св. Синод и епархиальные советы, зарегистрировав их в органах власти. Несмотря на эти явные, хотя и скромные достижения, при оценке в целом курса митр. Сергия «по результатам», Федотов пишет «о его неудаче» (Федотов, 1930б, 11), не учитывая, что компромиссная политика митрополита оставляла шанс хотя бы частично сохранить Церковь (см.: [Шкаровский, 2010, 117]).

При всей сложности объективной оценки событий в России из эмигрантского далека, Федотов верно определил, что с рубежа 1928–1929 гг. разворачивается новый этап гонений на Церковь, который был связан с принятием советским руководством во главе с И. В. Сталиным курса на свертывание НЭПа, осуществление коллективизации в деревне и индустриализации в городе, обострение классовых отношений в обществе. «Гонение на веру, — писал Федотов в 1930 г., — в последний год свирепствует в наиболее чистом виде, обнажая гонителей и облегчая совесть исповедников. Массовое уничтожение храмов указывает, что власть не остановится перед уничтожением культа, ради сохранения которого митрополит Сергий принес такие жертвы. В такой трагической обстановке митрополит Сергий дает свои интервью, в которых отрицает наличие гонений в России» (Федотов, 1930б, 12).

Следует отметить, что ситуация с положением религии и Церкви в СССР в кон. 1920-х — нач. 1930-х гг. беспокоила мировую общественность. Так, 2 февраля 1930 г. Римский папа Пий XI призвал верующих мира к молитве о спасении Русской Церкви. Наиболее убедительно опровержение того, о чем писала зарубежная печать касательно гонений на религию в СССР, прозвучало бы из уст самих церковных иерархов. Поэтому выступление в печати митр. Сергия стало важным событием в этой контрпропагандистской акции. Интервью владыки и членов его Синода было напечатано в газетах «Правда» и «Известия» (Правда. 1930. 16 февраля; Известия. 1930. 16 февраля). 18 февраля 1930 г. митр. Сергий дал интервью уже иностранному журналисту. В опубликованном в газете «Известия» тексте этого интервью, вопреки очевидным фактам, митр. Сергий отрицал дискриминацию Церкви в СССР, а также преследования за веру (Известия. 1930. 19 февраля). Этот поступок рассматривался им в духе компромисса во имя нормализации отношений Церкви и государства. Однако указанные выше выступления митрополита в партийно-советской печати вызвали возмущение ряда религиозных деятелей за рубежом, а также церковной оппозиции внутри страны (см. об этом: [Косик, 2003, 266–277]).

На основе текстологического анализа интервью от 15 февраля 1930 г. московский исследователь И. А. Курляндский пришел к выводу, что «само интервью является фальсификацией, совершенной уполномоченными для этого особым постановлением Политбюро ЦК РКП(б) от 14 марта 1930 г. И. В. Сталиным, Е. М. Ярославским и В. М. Молотовым. Факт последующей авторизации интервью митрополитом Сергием и членами Синода оценку этого документа как фальсификации не меняет, поскольку эта авторизация была сделана под прямым давлением государственной власти. Кроме того, не обнаружено документов, свидетельствующих о том, что кто-либо из членов Синода, включая митрополита Сергия, участвовал в написании или редактировании текста интервью» [Курляндский, 2011, 444]. Подробности якобы имевшего место факта интервью появились лишь в эмигрантской печати — в сообщении рижской газеты «Сегодня», которое было перепечатано в белградском «Новом времени» (см.: [Косик, 2003, 267]). По мнению И. А. Курляндского, указанное эмигрантское издание подверглось намеренной дезинформации (см.: [Курляндский, 2011, 444]). Через несколько дней после публикации этого интервью в советской печати митр. Сергей был вынужден принять участие в пресс-конференции для иностранных журналистов, которая действительно состоялась 18 февраля 1930 г. (см.: [Курляндский, 2011, 455]). И. А. Курляндский так воспроизводит форму проведения этого интервью: «Вопросы были заранее присланы митрополиту Сергию в письменном виде. Владыка зачитал собравшимся, вероятно, не свой текст по бумажке — история его создания остается невыясненной — без ответов на дополнительные вопросы. И этим ограничивалось второе интервью» [Курляндский, 2011, 456].

Г. П. Федотов, пытаясь, насколько это возможно в условиях русского зарубежья, выяснить все обстоятельства этих интервью, частично воспроизвел сообщение, опубликованное в указанных выше эмигрантских изданиях. «Нам сообщили, — пояснял Георгий Петрович, — что митрополит Сергей подписал его (текст интервью для печати. — А. К.), не читая. Он действовал в состоянии морального принуждения — в этом отличие нового шага от Декларации 1927 г. Это акт не мудрости, не расчета, а отчаяния. Мы не знаем, каковы были угрозы, пред которыми склонился митрополит. Судя по письмам из России, враги угрожали арестом епископов. Для предотвращения этой или иной неведомой опасности митрополит Сергей 1) допустил ложь, отрицая наличие гонений в России; 2) допустил клевету на инославных христиан, в лице епископов римского и кентерберийского, выступивших с осуждением гонений; 3) допустил клевету на мучеников, проливающих свою кровь за Христа, утверждая, что все они караются за политические преступления» (Федотов, 1930б, 12–13). Упрекая митр. Сергия в том, что его политика в сфере государственно-церковных отношений в кон. 1920-х гг. создала традицию лжи и привела к развалу Церкви, к утрате «внешнего, видимого ее центра» и превращению, по сути, в ряд «существующих православных общин» (Федотов, 1930б, 13), Г. П. Федотов делает весьма примечательную оговорку, которая, впрочем, не объясняет и даже, в известной степени, противоречит весьма суровому приговору, высказанному публицистом по отношению к руководству Патриаршей Церкви: «Мы, русские за рубежом, по отношению к Православной Церкви в России находимся в особом положении, — признавал Федотов, — не причастны к ее страданиям, не разделяем ее кровавых испытаний, ужасов ее повседневного существования. Поэтому нам не пристало становиться в позу обличителей, кто знает, как каждый из нас держался бы под угрозой смерти?» (Федотов, 1930б, 14). В связи с этим Федотов подчеркивал, что единство с Русской Церковью является самым первым и важным условием жизни верующих в эмиграции, поэтому «ни при каких условиях мы не можем добровольно порвать эту связь с русской матерью-Церковью. Мы должны терпеливо ждать, пока Русская Церковь сама устроит свою жизнь» (Федотов, 1930б, 14).

Следует особо подчеркнуть, что, вопреки мнению Федотова, Московской Патриархии в нач. 1930-х все-таки удалось сохранить легальные структуры управления — епархиальные советы и Временный Патриарший Синод, действовавший вплоть

до мая 1935 г. (см.: [Цыпин, 1997, 211]). Кроме того, на следующий день после данного митр. Сергием иностранным корреспондентам интервью, которое было весьма отрицательно оценено Федотовым, митрополит направил председателю постоянной комиссии ВЦИК по вопросам культов П. Г. Смидовичу памятную записку о нуждах Православной Церкви в СССР. Она состояла из 21 пункта и содержала конкретные просьбы по нормализации церковной жизни, положения духовенства и приходских общин (см. подр.: [Васильева, 2002, 399–402]). В итоге этого обращения митр. Сергей получил разрешение властей на издание «Журнала Московской Патриархии», который выходил с 1931 по 1935 г. (см.: [Кашеваров, 2004, 64]). Анализ опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» материалов показывает, что вопреки всем притеснениям церковная жизнь продолжалась и Патриархия в лице заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия и членов Временного при нем Патриаршего Священного Синода, оставаясь единственно легализованным органом церковного управления, делала все возможное в тех невероятных трудных условиях, чтобы поддерживать на канонических основах некоторый порядок и дисциплину в Церкви и не дать ей распасться (см.: [Кашеваров, 2004, 62–76]).

В статье с примечательным названием «Проблемы будущей России» Федотов пытался раскрыть потенциал, возможности государственно-церковных отношений, исходя из того, что «православие уже доказало, вопреки 1600-летней традиции, свою способность примиряться со всеми формами власти, а с другой стороны, всякая дорожающая национальной культурой власть не может отталкивать от себя Церковь — в России хранительницу самых чистых и глубоких традиций», государство имеет возможность, не изменяя своей религиозной нейтральности, оказывать Церкви серьезную поддержку путем обеспечения религиозного (факультативного) преподавания в школе — для всех исповеданий, — путем материальных затрат на содержание храмов, признанных исторической и художественной ценностью, без профанирующего обращения их в музеи (см.: (Федотов, 1931, 393–394)). Эти надежды и призывы историка и публициста русского православного зарубежья оказались весьма актуальными для постсоветской России.

В заключение важно подчеркнуть, что, несмотря на переживаемые Церковью в 1920-е — нач. 1930-х гг. гонения и утраты, Г. П. Федотов продолжал видеть в ней силу, призванную преобразовать русскую социальную и культурную жизнь, способную также делиться с Западом сокровищами православной духовности, и верил в выполнимость этой задачи в условиях свободы творческих сил человека.

## Источники и литература

### Источники

1. Акты Святейшего Тихона (1994) — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1994. 1063 с.
2. Вишняк (1957) — *Вишняк М. В.* «Современные записки». Воспоминания редактора. Indiana, 1957. 245 с.
3. Известия — Известия. 1930. 16 февраля; 19 февраля.
4. Правда — Правда. 1930. 16 февраля.
5. Федотов (1930а) — *Федотов Г. П.* К вопросу о положении Русской Церкви // Вестник РСХД. Париж, 1930. № 10. С. 13–17.
6. Федотов (1930б) — *Федотов Г. П.* К вопросу о положении Русской Церкви // Вестник РСХД. Париж, 1930. № 11. С. 10–14.

7. Федотов (1930в) — *Федотов Г.П.* Новая Россия // Современные записки. 1930. № 41. С. 276–311.

8. Федотов (1931) — *Федотов Г.П.* Проблемы будущей России // Современные записки. 1931. № 46. С. 378–395.

## Литература

9. Антощенко (2014) — *Антощенко А.В.* Конфликт между Г. П. Федотовым и правлением Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже (1939) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 210–214.

10. Бойков (1991) — *Бойков В.* Философско-историческая публицистика Г. П. Федотова // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 3–38.

11. Васильева (2002) — *Васильева О.Ю.* Февральская пресс-конференция митрополита Сергия — историческое осмысление и историческое наследие // История Русской Церкви в XX веке (1917–1933). Материалы конференции г. Сэтендре (Венгрия) 13–16 ноября 2001 г. Мюнхен: Изд. обители Иова Почаевского, 2002. С. 384–405.

12. Галямичева (2008) — *Галямичева А.А.* Свобода слова в русской эмиграции. Конфликт профессора Г. П. Федотова с правлением Православного богословского института в Париже // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2008. № 5 (24). С. 131–133.

13. Жирков (2003) — *Жирков Г.В.* Журналистика русского зарубежья XIX–XX веков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 320 с.

14. Зернов (1974) — *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж: ИМКА-Пресс, 1974. 382 с.

15. Кашеваров (2008) — *Кашеваров А.Н.* Печать Русской Зарубежной Церкви. СПб.: СПбГУ — Роза мира, 2008. 256 с.

16. Кашеваров (2004) — *Кашеваров А.Н.* Печать Русской Православной Церкви в XX веке. СПб.: СПбГУ — Роза мира, 2004. 162 с.

17. Кашеваров (2022) — *Кашеваров А.Н.* «Памятная записка» соловецких епископов 7 июня 1926 г., обращенная к правительству СССР // Арктика: история и современность. Сборник трудов Международной научной конференции 20–21 октября 2022 года. СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2022. С. 86–95.

18. Косик (2003) — *Косик О.В.* Интервью митрополита Сергия (Страгородского) 15 февраля 1930 г. в восприятии современников // XIII Ежегодная Богословская конференция православного Свято-Тихоновского института. Материалы. М.: ПСТГУ, 2003. С. 266–277.

19. Кострюков (2007) — *Кострюков А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 398 с.

20. Курляндский (2011) — *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М.: Кучково поле, 2011. 720 с.

21. Раев (1994) — *Раев М.* История культуры русской эмиграции 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. 290 с.

22. Регельсон (1977) — *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. Париж: ИМКА-Пресс, 1977. 625 с.

23. Цыпин (1997) — *Цыпин В., прот.* История русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1997. 832 с.

24. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Лепта, 2010. 480 с.

---

*М. В. Шкаровский, протоиерей Константин Костромин*

## Последний настоятель русско-эстонской церкви в Санкт-Петербурге протоиерей Александр Пакляр

УДК 271.2(470.23-25)(=511.113)-726.25:929  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_320  
EDN SZGBME



*Аннотация:* Одним из самых известных православных эстонских пастырей России в XX в. был протоиерей Александр Викентьевич Пакляр, 30 лет служивший в русско-эстонском приходе Северной столицы, больше половины из которых был его настоятелем. Отец Александр также активно занимался преподавательской деятельностью, в 1920-е гг. был заведующим Богословско-пастырских курсов. Он трижды подвергался арестам и в конце концов был расстрелян в 1938 г. Статья написана на основе архивных документов.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, протоиерей Александр Пакляр, Санкт-Петербург, русско-эстонская церковь, антицерковные гонения.

*Об авторах:* **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

**Протоиерей Константин Александрович Костромин**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

*Для цитирования:* Шкаровский М. В., Костромин К., прот. Последний настоятель русско-эстонской церкви в Санкт-Петербурге протоиерей Александр Пакляр // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 320–328.

Статья поступила в редакцию 17.07.2024; одобрена после рецензирования 23.08.2024; принята к публикации 19.09.2024.



# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Mikhail V. Shkarovsky, archpriest Konstantin Kostromin*

## Archpriest Alexander Paklyar, the Last Rector of the Russian-Estonian Church in St. Petersburg

UDK 271.2(470.23-25)(=511.113)-726.25:929  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_320  
EDN SZGBME



*Abstract:* Alexander Vikentievich Paklyar, ministering in the Russian-Estonian parish of the Northern Capital for 30 years and being its rector for more than half of this period. Fr. Alexander was also actively engaged in teaching and was the head of Theological and Pastoral Courses in the 1920s. He was arrested three times and, in the end, was shot in 1938. The article was written on the basis of archival documents.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Archpriest Alexander Paklyar, St. Petersburg, Russian-Estonian Church, anti-clerical persecutions.

*About the authors:* **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences, Chief Archivist at the Central State Archive of St. Petersburg; Professor of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

**Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin**

Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Studies, Associate Professor of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

*For citation:* Shkarovsky M. V., Kostromin K., archpriest. Archpriest Alexander Paklyar, the Last Rector of the Russian-Estonian Church in St. Petersburg. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 320–328.

The article was submitted 17.07.2024; approved after reviewing 23.08.2024; accepted for publication 19.09.2024.

Одним из самых известных православных эстонских пастырей в Северной столице России в XX в. был прот. Александр Викентьевич Пахляр, прослуживший в русско-эстонском приходе Санкт-Петербурга–Петрограда–Ленинграда 30 лет, больше половины из которых был его настоятелем. Он родился 23 августа 1873 г. в селе Каролен (Королино) Верроского уезда Лифляндской губернии в эстонской семье сельского учителя и псаломщика. В 1888 г. А. В. Пахляр окончил Рижское духовное училище по 1-му разряду, в 1894 г. — Рижскую духовную семинарию по 1-му разряду; 11 марта 1894 г. был посвящен архиепископом Рижским и Митавским Арсением (Брянцевым) в стихарь (Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1995. № 14. С. 99).

После окончания семинарии Александр Пахляр проходил служение в храмах Лифляндии. С 6 октября 1894 г. он служил псаломщиком Екатерининской Суйсленской церкви Феллинского уезда Лифляндской губернии, 26 января 1897 г. архиеп. Арсением был рукоположен во диакона, а 2 февраля — во иерея к Лаймъяльской церкви Эзельского уезда, с 6 марта 1898 г. служил в Лайксарской церкви Перновского уезда и был заведующим всех школ прихода, а с 14 марта 1900 г. — в Свято-Троицкой Подисской церкви того же уезда с заведованием несколькими приходскими школами. С 25 августа 1900 г. о. Александр состоял членом поземельной комиссии II Перновского округа (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 725. Л. 1–2; Ф. 156. Оп. 1. Д. 2. Л. 29 об.).

В 1903 г. в Петербурге был заложен большой четырехпрестольный храм для русско-эстонского прихода Санкт-Петербурга. Его настоятель, свящ. Павел Кульбуш, в 1900 г. ставший также главой вновь учрежденного благочиния русско-эстонских приходов Санкт-Петербургской епархии, нуждался в священнике для окормления эстоноязычных прихожан. На месте строительства летом 1903 г. был возведен временный деревянный храм и, по прошению о. Павла, 18 сентября 1904 г. была открыта вакансия второго священника прихода. 7 декабря 1904 г. вторым священником в русско-эстонский приход был назначен свящ. Александр Пахляр. Поскольку храм еще только строился, он вошел в состав строительной комиссии при постройке храма в честь сщмч. Исидора Юрьевского при Православном русско-эстонском братстве (см. подр.: [Костромин, 2018а; Костромин, 2018б]).

Когда храм был построен, о. Александр с семьей (супругой, двумя дочерьми и сыном, вскоре скончавшимся в младенчестве) поселился в доме причта на Екатерингофском пр., д. 24. Деятельность строительной комиссии не прекратилась после окончания строительства, поскольку у храма остались большие долги, и свящ. Александру Пахляру приходилось отчитываться о деятельности комиссии и даже выполнять обязанности делопроизводителя (ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 1. Д. 241. Л. 4; Ф. 156. Оп. 1. Д. 1. Л. 66 об. — 67).

В июне-июле 1909, в 1911–1912 (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 74. Л. 79–79 об., 83, 144) и мае-июне 1914 гг. о. Александр временно исполнял обязанности благочинного эстонских приходов Петербургской епархии, в 1911–1912 гг., по причине тяжелой болезни настоятеля Исидоровского храма и благочинного прот. Павла Кульбуша, также был исполняющим обязанности настоятеля. Кроме того, о. Александр в августе 1905 г. являлся секретарем съезда духовенства и учителей эстонских приходов Санкт-Петербургской епархии, совершал молитвословия и вел беседы в полицейских и арестных домах столицы (см.: [Сорокин, 2007, 197, 345–349, 641]).

Священник Александр Пахляр оказался очень успешным и активным педагогом. С 1906 по 1911 гг. он был заместителем законоучителя в начальном училище и законоучителем 1-го Нарвского городского женского училища, с 14 ноября 1909 г. — также законоучителем образцового детского приюта барона Штигилица и частной женской гимназии Н. Г. Прохоровой, с 1912 г. — частной женской гимназии З. А. Родионовой. Оценка его деятельности директором детского приюта барона Штигилица была очень высокой (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 3. Д. 2721. Л. 4).

За свою ревностную службу в дореволюционные годы пастырь регулярно награждался. 18 июня 1902 г. он был удостоен «архипастырского благословения и благодарности за труды по безмездной подаче медицинской помощи крестьянам

Подисского прихода». 12 мая 1901 г. о. Александр награжден правом ношения набедренника, 13 апреля 1905 г. — правом ношения скуфьи «за примерно-усердную пастырскую службу», 28 августа 1908 г. — правом ношения камилавки за труды по постройке в столице каменного эстонского храма, 6 мая 1912 г. — правом ношения наперсного креста, 6 мая 1915 г. награжден орденом Св. Анны 3-й степени (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 725. Л. 1–2).

Революционный 1917-й год произвел в жизни священника существенные перемены. При избрании делегатов на Всероссийский Поместный Собор в 1917 г. один голос был подан за о. Александра Пакляра (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 472. Л. 371). С 1 июня 1917 г. и до окончания его деятельности он был членом Епархиального миссионерского совета, летом поступил в Петроградскую духовную академию и учился там до ее закрытия осенью 1918 г., окончил два курса Петроградского университета. 3 января 1918 г. о. Александр стал настоятелем Свято-Исидоровского храма вместо уехавшего в Эстонию бывшего настоятеля прот. Павла Кульбуша, постригшегося в монашество с именем Платон и возведенного в сан епископа Ревельского. К этому моменту он уже около месяца исполнял обязанности настоятеля и благочинного эстонских приходов Петроградской епархии.

10 декабря 1917 г., через полторы недели после отъезда из Петрограда о. Павла, на собрании прихожан свящ. Александр Пакляр был избран настоятелем. В протоколе сказано, что он «заслужил среди русских богомольцев большую любовь и уважение, как истинный пастырь и молитвенник», в то время как «богомольцы из эстонцев, как будто бы, не сходятся с пожеланиями русских богомольцев... и выдвигают с своей стороны кандидатом на пост настоятеля священника из эстонской православной церкви в гор. Кронштадте о. Николая<sup>1</sup>, оставляя таким образом свящ. о. А. Пакляр и диакона о. Карпа Эльб в прежнем их положении». Русская часть прихода командировала делегацию к эстонской с предложением принять их вариант, тем более что все предлагаемые кандидатуры из числа эстонцев. Вопрос был урегулирован, однако имел последствия (ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 3. Л. 103–104 об.).

28 января 1918 г. в Свято-Исидоровском храме состоялось собрание духовенства и представителей от прихожан благочиния русско-эстонских церквей для избрания благочинного. Благочинным единогласно был избран свящ. Александр Пакляр. 8 февраля он был утвержден в должности митрополитом Петроградским и Гдовским Вениамином (Казанским) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 619. Л. 1–2), однако благочиние де-факто перестало существовать после издания декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

Разделение прихода на русскую и эстонскую части при избрании настоятеля не прошло бесследно. Весной-летом 1918 г. при активном участии о. Александра в храме начались попытки разделить приход на русский и эстонский по отдельности, было даже составлено «Положение о русском приходе при Эстонской Исидоровской церкви в Петрограде в условиях взаимоотношений с эстонским приходом». В письме митр. Вениамину свящ. Александр Пакляр инициативу по разделению прихода приписал эстонской стороне: «Казалось-бы, что проще всего было слиться во единый приход и русским, и эстонцам, но появились со стороны эстонцев некоторые возражения против такого решения вопроса. Имея в виду малочисленность сравнительно с русскими, сознавая недостаточность в своей среде лиц, которые могли бы стать наряду с такими же из русских, опасаясь поэтому, что приход станет русским по преимуществу, представители эстонского прихода решительно отказались от полного слияния с русскими». Однако митр. Вениамин хорошо знал священника по Русско-эстонскому Свято-Исидоровскому братству, в котором ему несколько лет пришлось быть председателем, и Петроградский епархиальный совет отказал в этом ходатайстве (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 601. Л. 2–8).

В 1920 г. о. Александр Пакляр был возведен в сан протоиерея. Он не эмигрировал в Эстонию, оставшись со своей паствой, и с 1921 г. также преподавал Священное

<sup>1</sup> Священник Николай Симо, будущий священномученик.

Писание Нового Завета на богословских курсах при Исидоровской церкви. Пастырь был духовником руководителей общества «Воскресение» философа Александра Мейера и будущего митрополита Иоанна (Вендланда) (см. об этом: [Чуков, 1995, 611]).

4 августа 1923 г. о. Александр в первый раз «в административном порядке» подвергся аресту ГПУ, но через несколько дней был освобожден без вынесения приговора (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 261. Л. 51, 105, 110). В апреле 1924 г. протоиерей занял пост заведующего Богословско-пастырского училища. На заседании Педагогического совета от 15 апреля было заслушано сообщение И. П. Щербова о передаче им новому заведующему всего делопроизводства, журналов совета, описи имущества и ключей от библиотеки (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 75. Л. 38–38 об.).

На заседании Педагогического совета от 2 января 1925 г. прот. Александр Пахляра был вновь единогласно выбран заведующим училищем. 22 сентября 1925 г. состоявшееся в связи с началом нового учебного года собрание Педагогического совета поручило ему ведение библейского кружка (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 75. Л. 116).

27 ноября 1925 г. пастырь вновь оказался арестован по обвинению в «пособничестве прибывшим нелегальным путем из-за границы шпионам» и заключен в Доме предварительного заключения (ДПЗ). В ходе обыска в его квартире по адресу: Екатерингофский пр., д. 24, кв. 2, была конфискована переписка. На первом допросе 29 ноября о. Александр показал, что у него бывали только легальные приезжие из Эстонии, но ничего подробно об этих визитах не сказал (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. 14131. Л. 255–257).

2 декабря пастырь написал заявление о разрешении пользоваться Библией из библиотеки ДПЗ, выписке в камеру газет и разрешении свиданий с родственниками. 21 декабря приходской совет Исидоровской церкви принял решение обратиться к советским властям с ходатайством об освобождении настоятеля на поруки. В тот же день приходской совет отправил соответствующее письмо в губернское ГПУ, отметив, что члены его знают о. А. Пахляра «как вполне лояльного и преданного исключительно церковному делу». При этом прихожане писали, что в церкви было только два священника, которые могут совершать литургию на эстонском языке, и один оставшийся иерей не справляется (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. 14131. Л. 264–265).

Вскоре было составлено обвинительное заключение на 11 человек, в котором говорилось, что 20 ноября в пограничной зоне был задержан А. И. Тассо, нелегально перешедший советско-эстонскую границу 15 ноября вместе с Г. И. Энтсоном. Оба они посетили квартиру знавшего Георгия Энтсона с детства А. Пахляра, переночевали и временно оставили у него принесенные для продажи вещи. «Гости» якобы сказали протоиерею, что приехали в Ленинград с коммерческими целями, имея легальные документы. Однако о. Александр был обвинен в «укрывательстве шпиона Тассо и Энтсона и недонесении о них, зная о странном их появлении в Ленинграде» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. 14131. Л. 274, 284).

На допросе 28 января 1926 г. пастырь отверг предъявленные ему обвинения и заявил о своей невинности. 1 февраля приходской совет Исидоровской церкви отправил в ГПУ второе ходатайство об освобождении настоятеля на поруки. На этот раз последовала резолюция: «Можно освободить». 5 февраля следователь Военного трибунала Ленинградского военного округа постановил освободить о. Александра, признав предоставленные властям поручения достаточными. 6 февраля пастыря освободили на поруки прихожан до суда, под подписку о невыезде, а 14 мая 1926 г. трибунал Ленинградского военного округа приговорил протоиерея к 1 году лишения свободы условно с испытательным сроком 3 года (ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 8, 9; АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. 14131. Л. 248–555). По этому делу протоиерея реабилитировали 2 ноября 2004 г., при этом отмечалось, что расстрелянные Тассо и Энтсон занимались нелегальной контрабандой, а не шпионажем.

26 мая 1926 г. Педагогический совет Богословско-пастырского училища заслушал заявление о. Александра с отказом от должности заведующего и чтения лекций по Священному Писанию Нового Завета, так как, по требованию властей, он после

вынесения ему обвинительного приговора больше не мог занимать прежнюю должность и вообще преподавать (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 75. Л. 147). 23 июня 1926 г. Педагогический совет выразил благодарность прот. Александру за понесенные труды и просил его принять на себя обязанности заведующего хозяйством и казначей, что о. Александр и делал до закрытия училища в августе 1928 г.

25 февраля 1935 г. Свято-Исидоровская церковь была закрыта, и 6 марта о. Александра перевели в Николо-Богоявленский собор, а после ареста 21 марта прот. Михаила Смирнова назначили настоятелем храма. На этом посту о. Александр прослужил около полутора лет. В это время он проживал в Ленинграде по адресу: наб. канала Грибоедова, д. 135, кв. 3. 14 ноября 1936 г. пастырь был назначен настоятелем ленинградской церкви св. Иоанна Предтечи, периодически он служил и в русско-эстонской Успенской церкви в г. Красногвардейске (Гатчина).

11 августа 1937 г. о. Александр был арестован по обвинению в «контрреволюционной агитации». На момент ареста в 1937 г. он проживал в Ленинграде по адресу: Екатеринбургский (Римского-Корсакова) пр., д. 24, кв. 2, вместе с женой и дочерью Людмилой (вторая дочь Нина Удаленкова жила вместе с мужем). Обыск ничего не дал следствию, хотя были изъяты переписка, книги Русско-эстонского братства и фотографии.

На первом допросе 21 августа протоиерей сообщил, что в Эстонии проживают его мать — Анна Ивановна Пакляр, и сестра — Елизавета Антсон (жена местного священника), с которой он переписывался до 1929 г. Отец Александр также рассказал, что в ноябре 1920 г. он официально ездил в Эстонию, где прожил пять недель. Во время этой поездки его товарищ по духовной семинарии свящ. Николай Пяст предложил протоиерею остаться в Эстонии и служить в Таллине или Дерпте, но тот «не согласился, так как не хотел оставлять своих прихожан в России без пастыря». Жена о. Александра в октябре 1925 г. ездила на два месяца в Эстонию к своей матери, и тогда он последний раз посетил эстонское консульство для получения визы жене. Сообщив биографические сведения, протоиерей сказал, что после 1925 г. никто из Эстонии к нему не приезжал, и категорически отрицал свою контрреволюционную агитацию среди прихожан и молодежи (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 18–19).

Фактически ничего не дал следствию и второй допрос 4 сентября. Отец Александр лишь рассказал, что эстонский министр иностранных дел и посланник в СССР (в 1923–1926 гг.) А. Бирк ранее был его учеником, и они встречались до 1926 г. Однако в конце допроса протоиерей заявил: «Категорически возражаю... я в своих проповедях никакой контрреволюционной пропаганды не вел» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 20–21).

Не добившись «признания», органы следствия привлекли несколько связанных с НКВД «свидетелей», которые дали показания против пастыря. Так, прот. Павел Тарасов 8 сентября заявил: «Я знаю священника Пакляр с 1926 г. и могу охарактеризовать его как ярко выраженного врага Советской власти и махрового контрреволюционера, своими прочувственными со слезой проповедями в церкви влияет разлагающе на прихожан, среди которых не мало молодежи... Если бы церковь посещалась только уже отжившим старьем, то было бы еще полдела, но церковь Иоанна Предтечи не мало посещается и молодежью, и на нее то и устремилась вся его контрреволюционная агитация. В бытность свою еще настоятелем Никольского собора он старался около себя, главным образом в алтаре, иметь молодежь, при всяком удобном случае он по одиночке имел с ними беседы, частично молодежь он привел из Эстонской церкви, а также сумел увести за собой, уходя с Никольского собора, и, перейдя в церковь Иоанна Предтечи, где также окружал себя молодежью до последних дней» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 10–11).

14 сентября другой свидетель, Кирилл Константинович Иванов, показал: «За время знакомства с ним [с 1921 г.] я определил, что он является ярко выраженным врагом Советской власти. Имея большие связи в кругу правительства Эстонии, он в свое время был тесно связан с посланником и консулом Эстонского государства... Обладая

ораторскими способностями и умением прочувственно со слезой произносить свои проповеди прихожанам, Пакляр пользуется большой популярностью. За последние годы, сменив три церкви, он сумел за собой перевести всех своих прихожан, хотя территориально это было прихожанам не выгодно, так как церкви были в разных частях города» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 12–13).

19 сентября органы следствия заслушали показания еще одного свидетеля — священ. Николая Ильяшенко: «Священник Иоанно-Предтеченской церкви Пакляр Александр систематически за период работы в церквях при Советской власти занимается контрреволюционной деятельностью, свою гнусную контрреволюционную агитацию он проводит через проповеди своим прихожанам, а также путем индивидуальной обработки в контрреволюционном духе — на квартирах при исполнении своих священнических обрядов». По словам этого свидетеля, о. Александру в «обработке молодежи» помогали секретарь двадцатки А. А. Колчина, ее члены А. Я. Устинова, А. В. Коренева и П. О. Семенов. Они также вместе с настоятелем помогли деньгами репрессированному духовенству (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 15–16).

19 сентября показания дал последний свидетель, Лев Николаевич Парийский: «Знаю Пакляра Александра, который служит священником церкви Иоанна Предтечи с 1930 г. как ярого контрреволюционера. Пакляр, пользуясь своим священническим саном, занимается систематической контрреволюционной агитацией, свою гнусную подрывную работу он ведет через проповеди в церквях и путем индивидуальной обработки граждан в Ленинграде». В качестве «сообщников» протоиерея Парийский назвал тех же четырех членов двадцатки (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 17).

В тот же день состоялся третий допрос о. Александра, который на уточняющие вопросы назвал несколько своих обычных знакомых — 10 священников и прихожан, в том числе священномученика о. Карпа Эльба, с которым жил в одном доме и часто обменивался дружескими визитами. Следователь зачитал показания арестованного в Горьковской области священ. Владимира Каменского, который якобы являлся эстонским шпионом и отправлял свои донесения через о. А. Пакляра в Эстонию. Однако пастырь категорически отверг эти обвинения (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 22–23).

На четвертом допросе 24 сентября следователь добивался от о. Александра показаний в отношении арестованного председателя приходского совета Николо-Богоявленского собора Г. Б. Петкевича, однако успеха не имел. Протоиерей заявил, что познакомился с Петкевичем в 1935 г., но был связан с ним исключительно по церковным делам, отметив: «Никаких политических разговоров мы никогда не вели». Отец Александр также категорически отрицал утверждение следователей, что он является «резидентом эстонской разведки в Ленинграде и имеет в СССР развернутую сеть завербованных им шпионов» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 24).

Проявив удивительную стойкость, пастырь выдержал еще три допроса — 2 октября, заявив: «Шпионскую работу в пользу Эстонии не проводил»; 3 октября, когда высказал отрицание антисоветской агитации в своих проповедях; и 10 октября, отметив: «Я не состоял на службе в эстонской разведке» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 25–27).

Только на восьмом допросе 24 ноября о. Александр признался в том, что вел контрреволюционные проповеди и беседы, но по-прежнему отрицал какую-либо контрреволюционную деятельность, а также шпионаж в пользу Эстонии, заявив: «Я имел ввиду создать группу лиц искренне мне преданных и враждебных советской власти, но контрреволюционную организацию как таковую я не создавал» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 28–29). Еще два допроса — 28-го и утром 30 ноября — пастырь выдерживал давление следователей и отрицал свою шпионскую деятельность.

Лишь на одиннадцатом допросе днем и вечером 30 ноября, возможно, после пыток, о. Александр согласился с утверждением, что он «с 1920 г. ведет шпионскую

работу», но, не желая никого подвести, заявил, что кроме уже признавшего свою «вину» священник Владимира Каменского, «никто в шпионской работе ему не помогал». Протоиерея в этот день допрашивали, сменяя друг друга, три следователя — рассчитанный на изматывание своеобразный «конвейер», который позволил им добиться цели (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 35–36).

На следующих двух допросах — 1 и 2 декабря — отец Александр назвал четырех прихожан, с помощью которых якобы собирал шпионские сведения: бывшего казначея Николо-Богоявленского собора А. Ф. Петерсона, Колчина и др. 3 декабря состоялся последний, четырнадцатый допрос пастыря, который нашел в себе мужество отказаться от признательных показаний в шпионской работе, «как данных ложно». Отец Александр отрицал, что был резидентом эстонской разведки, но заявил, что до сер. 1920-х гг. предоставлял эстонскому консульству информацию о положении в СССР, перестав давать ее в 1926 г. (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 42–44).

Скорее всего, протоиерей хотел избежать расстрела после отрицания прошлых признательных показаний, поэтому и признал информационную деятельность в пользу Эстонии до 1926 г., указав, что советская власть тогда (во время первого приговора) отнеслась к нему милостиво и дала условный срок. Следует упомянуть, что о. Александр подписал последний допрос нечетким почерком, явно измученной после допросов и пыток рукой.

Поняв провал своих усилий, следователи допросов больше не проводили. 25 декабря было составлено обвинительное заключение, и в тот же день протоиерей оказался приговорен Особой тройкой Управления НКВД по Ленинградской области к высшей мере наказания. Отец Александр обвинялся «в том, что, являясь враждебно настроенным по отношению к Советской власти и ВКП(б), систематически вел среди населения контрреволюционную агитацию, как во время службы в церкви, а также и при исполнении религиозных обрядов на частных квартирах. В период с 1920 по 1926 гг. занимался шпионской деятельностью против СССР в пользу Эстонии, имел связи с Эстонским консульством в Ленинграде и, в частности, с представителями Эстонской оптационной комиссии и бывшим консулом Эстонии Томбергом, передавал шпионские сведения о политическом и экономическом состоянии СССР и о политике коммунистов среди эстонского населения». 2 января 1938 г. пастырь был расстрелян и похоронен на Левашовской пустоши (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-77290. Л. 47–48).

Так погиб замечательный православный пастырь, который очень много сделал для развития русско-эстонской церковной жизни в Санкт-Петербурге. Его активная деятельность вызвала негативное отношение и опасения антирелигиозно настроенных советских властей. В результате последовали репрессии. Отец Александр Пахляр трижды подвергался арестам и, насколько это было ему возможно, мужественно вел себя на допросах. Однако в конце концов протоиерей был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян. Память о нем продолжает жить в сердцах прихожан и священнослужителей Исихорской церкви.

## Источники и литература

1. АУФСБ СПб ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. арх.-след. дел. Д. 14131; Д. П-77290.

2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 472.

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

4. Костромин (2018б) — *Костромин К., прот.* «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...». К истории Православного русско-эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 38–52.
5. Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1995. № 14. С. 99.
6. Сорокин (2007) — *Сорокин В., прот.* Исповедник. СПб., 2007.
7. Чуков (1995) — *Чуков Н., прот.* Один год моей жизни. Страницы из дневника / Публ. В. В. Антонова // Минувшее. Т. 15. СПб., 1995. С. 567–625.
8. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 75; Ф. 4914. Оп. 3. Д. 8, 9; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 261.
9. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 103. Д. 74; Оп. 120. Д. 601; Д. 619; Ф. 156. Оп. 1. Д. 1; Д. 2; Оп. 2. Д. 3; Ф. 225. Оп. 1. Д. 241; Ф. 277. Оп. 1. Д. 725; Ф. 411. Оп. 3. Д. 2721.



*Б. Н. Ковалёв*

## Церковь и советские органы государственной безопасности во время Ленинградской битвы (1941–1944 гг.)

УДК 94(470.23)"1941/1944"+271.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_329  
EDN SEOKBM



*Аннотация:* Нападение нацистской Германии и ее союзников на Советский Союз показало руководству СССР, что перед угрозой внешнего врага требуется максимальная консолидация всех сил. Однако на протяжении всей Великой Отечественной войны советские органы государственной безопасности относились к священнослужителям и простым верующим как к потенциальным противникам. Они находились под постоянным контролем. Основной задачей «по церковно-сектантской линии» считалось «приобретение ценной агентуры, способной вести работу по выявлению организованной антисоветской деятельности и агентуры иностранных разведок среди церковников и сектантов». Особый интерес для чекистов представляли священники, которые оказались на оккупированной гитлеровцами территории Ленинградской области. Однако патриотическая миссия Русской Православной Церкви и почти полное отсутствие атеистической пропаганды в эти годы способствовали тому, что религия не воспринималась большинством населения страны как нечто чуждое и вредное. Осознавали это и многие чекисты. «Работа» «по церковной линии» многим из них казалась чем-то совершенно ненужным и даже вредным. Но соответствующие отделы в КГБ СССР были ликвидированы только в 1955 г.

*Ключевые слова:* Великая Отечественная война, Ленинградская область, битва за Ленинград, Церковь, органы государственной безопасности, нацистская оккупация.

*Об авторе:* **Борис Николаевич Ковалёв**

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского института истории РАН; профессор кафедры теологии Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.

E-mail: [bnkov@mail.ru](mailto:bnkov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1904-1844>

*Для цитирования:* Ковалёв Б. Н. Церковь и советские органы государственной безопасности во время Ленинградской битвы (1941–1944 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 329–342.

Статья поступила в редакцию 14.04.2024; одобрена после рецензирования 17.05.2024; принята к публикации 14.06.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Boris N. Kovalev*

## The Church and Soviet State Security Agencies: Their Part in the Battle of Leningrad (1941–1944)

UDK 94(470.23)"1941/1944"+271.2-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_329  
EDN SEOKBM



*Abstract:* The attack of Nazi Germany and its allies against the Soviet Union showed the USSR leaders that facing the threat of an external enemy required maximum consolidation of all forces. However, throughout the Great Patriotic War, the Soviet state security agencies treated the clergy and religious people as potential adversaries, keeping them under constant control. The main goal “following the church-sectarian line” was “recruiting valuable agents capable of uncovering organized anti-Soviet activists and foreign intelligence agents among churchmen and sectarians.” Of particular interest to security officers (Chekists) were the priests who happened to be on the territory of the Leningrad region occupied by Hitler’s soldiers. However, the patriotic mission of the Russian Orthodox Church and the almost complete lack of atheistic propaganda in that period contributed to the fact that the majority of the USSR population did not perceive religion as something alien and harmful. A lot of Chekists realized that too. Many of them believed “work” “following the church lines” to be something completely needless and even harmful. But the concerned departments of the Soviet KGB were eliminated only in 1955.

*Keywords:* Great Patriotic War, Leningrad region, Battle of Leningrad, Church, state security agencies, Nazi occupation.

*About the author:* **Boris Nikolaevich Kovalev**

Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences; Professor of the Department of Theology at the Yaroslav-the-Wise Novgorod State University.

E-mail: [bnkov@mail.ru](mailto:bnkov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1904-1844>

*For citation:* Kovalev B. N. The Church and Soviet State Security Agencies: Their Part in the Battle of Leningrad (1941–1944). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 329–342.

The article was submitted 14.04.2024; approved after reviewing 17.05.2024; accepted for publication 14.06.2024.

События Великой Отечественной войны стали тяжелым испытанием для нашего народа. Новый государственный строй, установившийся на территории нашей страны после 1917 г., способствовал форсированному развитию экономики, немало было сделано в вопросе массовой ликвидации неграмотности.

Однако советское государство рассматривало Церковь не просто как идеологического конкурента, но и как силу, мечтающую о реставрации старого строя. Поэтому многие священнослужители были просто уничтожены. Особенно активно эта тенденция наблюдалась в годы т. н. «большого террора».

Нападение нацистской Германии и ее союзников на Советский Союз показало руководству СССР, что перед угрозой внешнего врага требуется максимальная консолидация всех сил. В этих условиях в июле 1941 г. вышел последний номер газеты «Безбожник». Атеистическая пропаганда практически прекратилась. На смену ей пришел национальный патриотизм. Уже в самом начале войны И. В. Сталин через своего секретаря А. Н. Поскрёбышева дал руководителю Союза воинствующих безбожников Е. М. Ярославскому поручение отметить патриотическую позицию верующих в печати [Якунин, 2004, 10].

Однако на протяжении всей Великой Отечественной войны советские органы государственной безопасности относились к священнослужителям и простым верующим как к потенциальным противникам. 24 ноября 1943 г. народный комиссар государственной безопасности СССР 1 ранга В. Н. Меркулов утвердил заключение по агентурно-оперативной работе вторых (контрразведывательных) отделов Управления НКГБ по Ленинградской области. Оно было составлено по отчетным материалам вторых отделов УНКГБ. Были предоставлены данные за четыре месяца 1943 г., с 1 июля по 1 ноября. Один из разделов этого документа был посвящен «Агентурно-оперативной работе по церковникам и сектантам» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 12).

Из него следовало, что «на 1 ноября текущего года оперативный учет по духовенству и церковникам составляет 106 человек. Однако за время войны по Ленинградской области не было вскрыто ни одного серьезного дела по церковникам и сектантам» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 12).

Максимум, что было выявлено, это только распространение различных слухов, жалобы на тяжелые условия, критика действий некоторых чиновников. «Из поступивших сообщений видно, что было проведено 4 дела на небольшие (2–3 чел.) локальные группы церковников и сектантов. Агентурно-следственным путем по этим делам были установлены только факты антисоветской агитации со стороны привлеченных к ответственности лиц» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 12).

Патриотическая позиция Церкви в этом документе объясняется хорошей работой органов государственной безопасности: «Материалов о возможной организованной антисоветской работе церковников и сектантов от УНКГБ не поступало.

Положительным моментом в работе по церковной линии является проведенная УНКВД – УНКГБ за период военных действий большая патриотическая работа» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 12).

Непосредственными задачами отделов УНКГБ «по церковно-сектантской линии» называлось следующее: «приобретение ценной агентуры, способной повести работу по выявлению организованной антисоветской деятельности и агентуры иностранных разведок среди церковников и сектантов как в легально действующих церковно-сектантских общинах, так и в группах, находящихся в подполье;

– активизация разработки антисоветских элементов из числа реакционной интеллигенции, поддерживающей связь с церковниками, сектантами и мистиками» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 12).

Здесь видно, что одним из направлений деятельности чекистов обозначается борьба с увлечениями некоторой части молодежи различными религиозно-философскими идеями. Предполагалось заняться организацией агентурной работы «по выявлению антисоветской деятельности церковников и сектантов среди молодежи. Создание ими религиозно-мистических кружков молодежи и антисоветских групп

под видом „Христианского союза молодежи“» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 13) также было объектом внимания органов государственной безопасности.

Но не только христианские конфессии вызывали интерес чекистов в условиях блокады города на Неве. Предлагалось обеспечить агентурную разработку «еврейских клерикалов, группирующихся вокруг хоральной синагоги в г. Ленинграде» (АУФСБ СПбЛО. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27. Л. 13).

В первые месяцы после освобождения зимой-летом 1944 г. Ленинградской области был подготовлен порайонный «Сборник материалов о немецких разрушениях и зверствах, деятельности разведывательных и контрразведывательных органов противника в районах области, подвергшихся оккупации». Отдельный раздел (обычно он шел под № 5) именовался «Церковь на службе у немцев».

Следует отметить, что в том, что касается памятников церковной архитектуры, пострадавших от бомб и снарядов, обстрелов, к ним уже нет столь пренебрежительного отношения, как в 20–30-е гг. Так, всего за год до начала Великой Отечественной войны Борис Иофан, главный архитектор строительства Дворца Советов, который возводился на месте взорванного Храма Христа Спасителя, весьма агрессивно писал: «...влияние религии на искусство всегда было реакционным.

Создавались Собор Парижской богородицы, Реймский собор, Исаакиевский собор, Вестминстерское аббатство, а народные массы жили в нечеловеческих условиях... Целые тонны слез и горя стоили рабочим эти ненужные молельни, рассчитанные на задурманивание масс» [Люди сталинской эпохи о религии, 1940, 4, 15].

В 1944–1945 гг. отношение к подобным памятникам архитектуры кардинально изменилось. Вот как характеризовали чекисты разрушения в Новгородском районе, в частности в древнейшем храме Руси: «Софийский собор, построенный в 1045–1052 гг., является одним из древнейших и величественных памятников русского зодчества.

Благодаря сохранившимся фрескам XII века, иконам XII–XVII веков, древним иконостасам и другому внутреннему убранству, собор представлял собой подлинную сокровищницу древнерусского искусства» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 23).

В значительной степени здесь повторяется текст соответствующего акта ЧГК<sup>1</sup>: «В результате обстрелов и в итоге оккупации Новгорода здание собора во многих местах разрушено, а его внутреннее убранство варварами разграблено. На главах собора сняты все кресты. Со средней главы содраны золоченые листы кровли. Уничтожена значительная часть других глав и самое здание. Известное изображение Спасителя в куполе средней главы разрушено. Уничтожена часть росписи 1104 года в барабане главы, а уцелевшие изображения сильно повреждены. Отсутствуют иконостасы XVI века главного храма и Рождественского придела, резные царские и архиерейские места XVI века. Разрушены древние гробницы. Находившиеся в них останки Новгородских князей и владык отсутствуют.

Из задней стены собора выломан и похищен каменный крест XIV века» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 23–24).

Древний Юрьев монастырь на протяжении долгих месяцев — с августа 1941 по январь 1944 г. — находился на линии фронта. Но он пострадал не только от обстрелов, но и от вандализма: «Георгиевский собор Юрьева монастыря, постройки 1119 года, одно из лучших творений русских зодчих, был обращен немцами в наблюдательный пункт.

Древние стены собора повреждены многочисленными попаданиями снарядов, а в алтаре в трех местах пробиты. Уничтожена большая часть кровли собора и сняты золоченые листы куполов. Находящиеся в башне фрески XI века покрыты густым слоем копоти и повреждены нацарапанными на них рисунками» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 24).

<sup>1</sup> ЧГК — Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков.

В «Воспоминаниях» академика Дмитрия Лихачева, который побывал в своем любимом городе на Волхове в мае 1944 г., осталось такое описание: «В Новгород я приехал утром. Поезд остановился в поле. Поле это и был Новгород. Потом я разглядел Софию и некоторые церкви...

Куполов на барабанах Софии не было. Походив вокруг храма по траве, я нашел золоченый шар из-под креста одного из небольших куполов. Я подобрал его. Ясно была видна сохранившаяся сравнительно толстая, основательная позолота. За Софией на одном из домов была надпись: „Эль вива Саламанка“ — здесь стояли испанцы...

Я пошел в Юрьев монастырь. На Синичьей горе церковь была цела, но самые дорогие памятники (а кладбище на Сильнице считалось самым богатым) были увезены. Я их увидел в Юрьевом монастыре. Испанцы не довольствовались для своих убитых скромными могилами, как немцы, а воздвигали могилы из украденных камней. Кладбище было там, где находился считавшийся священным источник под дорогой сенью.

За Георгиевским собором было сооружено место для орудия. От него шли телефонные провода на лестничную клетку собора. На верхней площадке были остатки костров, и стены были сильно закопчены. На стенах лестницы охочие до искусства испанцы рисовали голых баб: прямо по остаткам фресок XII века» [Лихачев, 2006, 389–391].

Непоправимой трагедией стало почти полное уничтожение жемчужины древнерусской архитектуры — храма Спаса на Нередице. «Церковь Спаса-Нередицы, построенная в 1198 году и расписанная в 1199 году, своей художественной ценностью, сохранностью архитектуры и фресковой росписью, представляла памятник русского искусства XII века, пользовавшийся всемирной известностью. Массивными обстрелами артиллерией здание обращено в развалины и уничтожено как художественный памятник. Разрушены купола, своды и большая часть стен. От знаменитой росписи остались лишь небольшие, сильно поврежденные фрагменты» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 25).

Храмы, находившиеся на линии фронта, превращались в военные укрепления противника. «Церковь Благовещения на Аркаже 1179 г. с фресками, исполненными в 1189 году, была обращена фашистами в долговременную огневую точку и казарменное помещение. Фрески южного полукружья на значительном участке стены сбиты» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 25).

В чекистском отчете идет противопоставление: памятники церковной архитектуры в СССР реставрировались, а «цивилизованные европейцы» их безжалостно расстреливали из своих орудий: «Церковь Успенья на Волотове поле 1352 г. представляла собой важнейший памятник в истории Новгородской архитектуры XI–XIV вв., не сотворенный полностью ни одним другим сооружением.

В 1935–40 гг. церковь была реставрирована и восстановлена в основных своих формах в первоначальном виде. Роспись храма, выполненная в 1363 году, являлась одним из лучших произведений монументальной живописи XIV века и пользовалась широкой известностью и вне пределов Советского Союза. Артиллерийским обстрелом немцев церковь превращена в груды камня и кирпича.

Церковь Спаса-на-Ковалево построена в 1380 году. Она разрушена немецкой артиллерией. От памятника осталась только часть стен» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 25).

При чтении этого документа возникает чувство, что он был подготовлен не сотрудниками органов государственной безопасности, а искусствоведами: «Церковь Спаса Преображения на Ильиной улице 1374 года — один из лучших образцов Новгородской архитектуры эпохи ее расцвета, известная своей росписью, выполненной в 1378 году прославленным живописцем Феофаном Греком, была превращена фашистами в наблюдательный пункт, устроенный наверху храма.

Знаменитые фрески в главе церкви, которые в течение ряда лет тщательно расчищались советскими учеными от позднейших наслоений и восстанавливались в своей первоначальной живописи, покрыты сплошным слоем копоти, поверхность их исцарапана рисунками, а часть изображений уничтожена вследствие разрушения стен.

Задняя часть здания имеет значительные разрушения, причиненные артиллерийским обстрелом» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 25–26).

С октября 1941 по август 1942 г. в Новгороде дислоцировались «нейтральные» союзники нацистской Германии солдаты испанской Голубой дивизии. Доброволец-фалангист Хосе Луис Гомес Тельо, журналист, написал про нее книгу. Вот что он пишет о Новгороде: «он является наиболее красивой и старой из четырех русских столиц. Новгород — мать русских городов, Киев — дочь. Москва — боярская и богомольная — это позавчера, его правнучка. Петроград, окно на Запад Петра I, — это вчера, его внучка» [Елпатьевский, 2015, 75].

Во всех разрушениях древнего русского города Тельо обвиняет исключительно Сталина и коммунистов: «Думаю, что мучения, которые вражеская артиллерия причиняет городу без какой-либо пользы для себя, — это запоздалая месть антиисторических людей Сталина, направленная против Истории, которая есть Новгород, с высокими крестами, куполами, сотнями золотых лукович на мертвенно-бледном октябрьском небе. Потому что в пейзаже Новгорода почти не видно ни фабричных дымовых труб, ни газогенераторов.

Это последний буржуазный город России...

Чтобы отомстить, советские пушки бешено расстреливают немногие еще нетронутые стены, зеленые и золотые башенки. Они хотят разрушить не только камни, но и дух города» [Елпатьевский, 2015, 75–76].

С одной стороны, это правда. Город обстреливался советскими войсками. Однако гитлеровцы не только не жалели памятники архитектуры, но и активно использовали их в качестве оборонительных сооружений. Кстати, последнее можно увидеть на многочисленных испанских и немецких фотографиях. Поэтому факты, выявленные советской стороной, полностью соответствуют действительности: «Церковь Архангела Михаила в Сквородском монастыре, построенная в 1355 году, полностью разрушена немецкой артиллерией. Вместе со зданием уничтожены фрески, открытые в 1937 году и представляющие собой ценнейший памятник монументальной живописи, выполненной новгородскими мастерами конца XIV века.

Разрушена также церковь Благовещения на Рюриковом городище — усадьбе новгородских князей» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 26).

Кроме артиллерийских обстрелов город пострадал от бомбардировок люфтваффе: «Звонница Софийского собора XVI века, единственное в Новгороде сооружение этого типа, в результате неприятельских бомбардировок и обстрелов получила значительное повреждение. Разрушено каменное крыльцо. С главы сорвано железо» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 26).

Очень сильно пострадали храмы, находившиеся на Торговой стороне Новгорода, в непосредственной близости от линии фронта. «Знаменский собор 1688 года, памятник церковного зодчества конца XVII столетия, с фресковой росписью стен, выполненной в 1702 году артелью костромских художников, превращен немцами в казарму, размещенную ими под папертями.

Дымовые трубы от печей времянок выпущены через пробитые своды непосредственно в помещении собора, стенная роспись местами вовсе исчезла под толстым слоем копоти.

В алтаре северного придела устроена уборная. Уничтожены иконостасы с иконами XII–XVIII столетий» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 26).

Трагедия Новгорода в немалой степени связана с расхищением ценностей, которые находились в музеях и не были эвакуированы. Среди них были тысячи древних икон. Стены же храмов зачастую использовались оккупантами как строительный материал. «Большое число памятников, в том числе и вовсе не пострадавших от бомбардировок, артиллерийских обстрелов и пожаров, подвергались хищническому разрушению оккупантами, с целью получения строительного материала для сооружения ДЗОТов и дорог.

Так, например, церковь Фрола и Лавра, 1379 года, взорвана, а камень использован на строительство дорог. Выпилены балки перекрытый церковью Рождества на поле,

1382 г., Петра и Павла в Кожевниках, 1406 г., Симеона Богоприимца в Зверином монастыре, 1467 г., и многие другие» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 25–26).

Однако в данном сборнике материалов четко делаются день вчерашний и день сегодняшний. На памятники архитектуры, разрушенные в ходе боевых действий, и современную «Церковь на службе у немцев». Из него следует, что некоторые священники, активно поддерживавшие гитлеровцев, до войны сотрудничали с НКВД: «В Новгородском районе немецкими властями было открыто 8 церквей в следующих населенных пунктах.

Село Георгий – служителем культа был бывший священник Новгородской церкви Михаила Архангела Николаевский Василий Васильевич. В прошлом наш секретный сотрудник под псевдонимом „Окороков“, который при занятии г. Новгорода немецкими войсками в советский тыл не эвакуировался.

Николаевский, оставшись на оккупированной территории, имел тесную связь с немецкими офицерами.

В селе Курицко служителем культа был некто Владимир (фамилия не установлена). Был привезен откуда-то немцами. В проповедях призывал население помогать немецкой армии быстрее разбить Красную армию, чем ускорить конец войны.

В селе Васильевское служителем культа был Быстриевский Константин Алексеевич, 1889 г.р., уроженец г. Ленинграда, и в прошлом священник. До войны работал бухгалтером в Новгороде, являлся нашим секретным сотрудником под псевдонимом „Уверов“» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 27).

Однако нельзя утверждать, что все священники до войны сотрудничали с НКВД. Как и сами чекисты не нашли никаких следов подрывной деятельности у тех, кого они не смогли идентифицировать. «В селе Спасопископец священником был некто Сергей, фамилия не установлена, привезенный немцами из Шимского района. В церкви с. Ямок священником был какой-то учитель, откуда он и фамилия его не установлены.

В селах Орлово, Троица и Старое Ракомо священники немцами были привезены из других районов и фамилии их не установлены, так как в данных населенных пунктах не оставалось населения.

Установлено, что церкви открывались на средства жителей. Все священники выехали в немецкий тыл. Каких-либо контрреволюционных группировок вокруг бывших открытых церквей не зафиксировано» (АУФСБ НО. Ф. 7. Д. 33. Л. 37–38).

Дольше всего в России под вражеской оккупацией находились западные районы Ленинградской области. 23 августа 1944 г. они вошли в состав вновь образованной Псковской области.

Перед войной в Пскове не осталось ни одного действующего храма. Последнее прибежище верующих, маленькую кладбищенскую Дмитриевскую церковь, располагавшуюся за городом, закрыли в апреле 1941 г. и здание ее передали под склад.

Во время оккупации здесь активно действовала Псковская православная миссия, находившаяся в постоянной связи с различными немецкими тыловыми и разведывательными службами. Поэтому чекисты уделяли вопросам взаимодействия Церкви и оккупантов особое внимание.

В архиве Управления ФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области хранится «Сборник материалов о немецких разрушениях и зверствах, деятельности разведывательных органов противника в районах Ленинградской области, подвергавшихся оккупации». В материалах по Гдовскому району указано: «В октябре 1941 года в Гдов прибыл из Риги священник Легкий Иоанн. Наряду с проведением богослужений в Афанасьевской церкви, которая функционировала и в довоенное время, Легкий приступил к открытию церквей в населенных пунктах района. За время немецкой оккупации в Гдовском районе было открыто 10 церквей, богослужения проводились приезжавшими из города Гдова священниками» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 10).

Согласно этому донесению, при отступлении сами гитлеровцы уничтожили один из храмов: «В настоящее время постоянно действующих церквей в районе нет.

Афанасьевская церковь немцами взорвана. В престольные праздники в них происходят богослужения силами самих верующих.

Кроме священника Легкого в Гдове служили: Иродионов Роман, Соколовский Владимир, Першев Виктор и протоиерей Юдин. Все они бежали с немцами» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 10).

Кроме нейтрального слова «священник» в документе используется пренебрежительно-уничтожительное «поп» по отношению к тем священнослужителям, которые наиболее активно сотрудничали с гитлеровцами: «Попы среди верующих широко проводили антисоветскую деятельность, имели тесную связь с „СД“ и „ГФП“. В проповедях и молебствиях восхваляли немецко-фашистский строй и клеветали на советскую власть. По окончании обедни совершались благодарственные молебны. Протоиерей Юдин провозглашал многолетие Гитлеру» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 10).

Некоторые священники до войны были репрессированы советской властью: «Священник Соколовский в произносимых им проповедях заявлял, что он лично много пережил страданий, будучи сослан советской властью в Соловки, где пробыл 5 лет» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 10).

Особое внимание чекисты уделили деятельности священнослужителей, которую прямо или косвенно можно было расценить как пропагандистскую поддержку нацистского оккупационного режима. «Гитлеровский закон „Об освобождении крестьян от колхозов и дарении им навсегда земли и полной недействительности советских законов“ был оглашен впервые в церкви 15 марта 1942 года. 17 июля 1942 года, в годовщину оккупации города Гдова, совершалось молебствие с антисоветской проповедью.

В городе Гдове и районе попы распространяли среди населения церковный антисоветский журнал „Провославный христианин“, издававшийся „Псковской миссией“» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 10).

Из данного «Сборника материалов» видно, что абсолютное большинство храмов на этой территории было закрыто еще до начала войны. Город Дно – крупный железнодорожный узел. Это предполагало высокую концентрацию здесь войск противника. Из «Сборника материалов» следует, что гитлеровцы относились к храмам крайне потребительски. Часть из них оказалась уничтожена перед отступлением вермахта: «В период оккупации, проживавшие в районе и завезенные из Прибалтики контрреволюционно настроенные церковники, встали на путь активной поддержки оккупантов, и в ряде случаев были завербованы как тайные агенты немецкой контрразведки.

До войны в Дновском районе действующих церквей не было. Немцы открыли девять церквей: в г. Дно, селе Морино, деревнях: Рвы, Белая, Михайлов Погост, Гориста, Скугры, Б. Тресно, Заклинье. Впоследствии из девяти церквей немцы взорвали четыре» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 22).

Судя по «Сборнику материалов», большинство священников в этом районе были эмигрантами, покинувшими Россию после событий 1917 г. Они прибыли на оккупированную территорию из Франции и Прибалтики. «В г. Дно находился совет Дновского-Порховского Церковного округа, во главе которого стоял священник Гушанов Василий, привезенный немцами из Прибалтики, получивший церковное образование в Париже. Гушанов – убежденный фашист, белоэмигрант. По неутвержденным данным он был убит партизанами в поезде. После Гушанова в церковный совет был прислан священник Толстоухов, получивший образование в Париже, фашист.

Надзор за духовенством со стороны „Псковской православной миссии“ происходил через представителей миссии. В Дновский район, а также в другие районы из Пскова выезжали Букин Павел Николаевич и Зубов Павел. Оба убежденные фашисты. Зубов ежемесячно появлялся в церковных приходах. Собирал сведения о настроениях духовенства и о состоянии антисоветской пропаганды» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 22).

В г. Дно выходила коллаборационистская газета «За родину». В ней регулярно появлялись различные материалы на религиозную тему. Авторами некоторых из них являлись Алексеев и Андриевский, именовавшие себя «профессорами». Их



деятельность была также отражена и в чекистском документе: «Попы и церковники в Дновском районе проводили активную деятельность в пользу немцев. 19 ноября 1942 года в г. Дно состоялся съезд духовенства. Все выступавшие на съезде призывали к борьбе с советской властью и Красной армией.

Священник Рушанов в своей речи говорил: „При советской власти во всей России церковная жизнь была разрушена. Теперь пришла освободительница русского народа — германская армия, которая проявляет заботу об открытии храмов“.

Рушанов призывал духовенство к борьбе против большевизма через церковь и школу. На съезде с докладами выступали профессора Алексеев и Андриевский» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 22).

Еще одним весьма важным направлением деятельности священников-коллаборационистов являлась школа. Работе с педагогами гитлеровцы придавали особое значение: ведь за ними была молодежь, настроенная в немалой степени просоветски. «Немцы использовали церковников для проведения широкой антисоветской деятельности в школах. В 1942 году немецкие власти провели в г. Дно десятидневные курсы учителей. На курсы были созваны все учителя города и района. Курсанты прослушали цикл антисоветских лекций фашистских пропагандистов.

В числе лекторов были попы, которые призывали к борьбе с безбожием в школе, дали практические инструкции о преподавании Закона божьего и т. д. все курсанты организованно посетили церковь в г. Дно, где был проведен молебен. Перед учителями в церкви выступал с речью священник Макаренко Стефан Андреевич, который призвал учителей к решительной борьбе с безбожием, к борьбе с коммунистами.

В дальнейшем вся работа школ района была тесно увязана с антисоветской деятельностью церковников. Попы сами или через учителей прививали школьникам антисоветские профашистские взгляды» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 23).

Далеко не всем священникам, сотрудничавшим с гитлеровцами, удалось скрыться. «Из активных церковников нами арестованы: священник Макаренко Стефан Андреевич и регент церковного хора города Дно Никольский Василий Николаевич Макаренко, в прошлом дважды судимый за контрреволюционные преступления. С первых дней оккупации Дновского района вошел в тесное сотрудничество с немцами. Вел исключительно активную фашистскую пропаганду, в церкви выступал с проповедями, в которых возводил клевету на советский строй. Всячески восхвалял фашистскую Германию и ее руководителей. Макаренко являлся близкой связью руководителя „Псковской православной миссии“ Зайца и благочинного Рушанова.

Церковник Никольский В. Н. с начала оккупации Дновского района принял активное участие в открытии церквей, выступал в газете „За Родину“ с контрреволюционными статьями на церковные темы» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 23).

В период оккупации немцами Дедовичского района там были открыты три церкви: Высоцкая, Красногорская и Болчинская. Один из служителей был убит, кто-то бежал с гитлеровцами, кто-то арестован чекистами: «В Высоцкой церкви п. Дедовичи и Красногорской — совхоз „Красные Горки“ службу вел священник Н. А. Стефаносов. Его в феврале 1944 года при бегстве в тыл противника расстреляли партизаны.

Из состава церковного актива известны: церковный староста Михайлов И. М., 1882 г. рожд., уроженец и житель дер. Новая Деревня Дедовичского района, член церковного совета. Никитин Д. Н., уроженец и житель той же местности, казначей. Алексеев С. А., 1883 г. рожд., уроженец той же деревни.

В Болчинской церкви, дер. Болчино Козулинского сельсовета службу проводил бывший дьякон Ясковской церкви, бежал с немцами.

В состав церковного совета Болчинской церкви входили: церковный староста Петров Н. П., 1892 г. р., уроженец и житель дер. Болчино Дедовичского района, колхозник, Богданов В. Б., 1902 г. рожд., Иванов В., 1892 года рождения» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 31–32).

Советские органы не интересовали непосредственно сами церковные службы. Но нацистская пропаганда, и особенно сбор денежных средств в пользу вермахта,

находились в зоне особого внимания спецслужб: «В Высоцкой и Красногорской церквях священник Стефаносов после каждой службы выступал с проповедями контр-революционного характера, восхваляющими фашистский строй».

Инструктаж на проведение антисоветской деятельности Стефаносов получал от Псковской духовной (так в тексте. — Б. К.) миссии. Перед отступлением немцев церковный совет сдал в Дедовичскую военную комендатуру 30.000 рублей, собранных с верующих» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 32).

Особо оказалась отмечена в Дедовичском районе деятельность старообрядцев. Хотя из приведенных данных никакой компрометирующей их информации не следует. Более того, указано, что один из них стал воином РККА: «В настоящее время в районе проявляется активность староверов. В дер. Дубьё проводил службу староверский проповедник Зубов Марк. В связи с призывом его в Красную армию в мае 1944 года моления в д. Дубьё прекратились, но староверы стали посещать молельню в деревне Богач, где проводит богослужения другой староверческий поп Смолов П. Г., житель д. Груздово» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 32).

В Карамышевском районе немцы открыли 4 церкви, в деревнях: Мелетово, Ручьи, Виделебье и Гостибицы. Здесь служили как местные, так и приезжие священники. «...В деревню Мелетово Рушанов Василий, который приехал из города Риги. Он был резидентом немецких разведывательных органов, по неподтвержденным данным убит партизанами при подрыве поезда. В дер. Ручьи служил Борозденков Кирилл. Сейчас проживает в районе. В этих церквях открыто проводилась обработка верующих в профашистском духе».

Из церковного актива установлены 7 человек, из которых Виноградов Андрей арестован, остальные взяты на учет» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 41–42).

Начинать борьбу с оккупационным режимом силам советского сопротивления в 1941 г. приходилось в исключительно тяжелых условиях. Отсутствие информации о положении на фронтах, засилье немецких газет и листовок привело к тому, что некоторые районы (например, Лядский) стали называться «братской партизанской могилой» (ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 1. Д. 201. Л. 62). В этих районах часть населения повторяла то, что было написано фашистскими пропагандистами. Они называли партизан «сталинские бандиты».

Отсутствие заранее подготовленных баз с продовольствием заставляло силы сопротивления на начальном этапе войны заниматься насильственными реквизициями (ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 1. Д. 201. Л. 62). Оккупанты использовали каждый факт подобных изъятий для своих пропагандистских целей. Была подготовлена серия радиопередач о том, как немецкие солдаты помогли русским крестьянам вернуть имущество (скот, хлеб, картофель), отнятое у них «красными бандитами» (ГАНИНО. Ф. 225. Оп. 5. Д. 6. Л. 8).

Однако после освобождения района никаких интересующих чекистов компрометирующих Церковь фактов выявлено не было: «До оккупации в Лядском районе действующих церквей не было. Немцы открыли 5 церквей: в деревнях Воброво, Заянье, Лосицы, Марьинское и в пос. Ляды. В этих церквях богослужение производилось от случая к случаю. Штатных священников не было. Приезжали священники из Плюссы и Пскова. Старый церковный актив, имевшийся в районе, в период оккупации никакой деятельности не проявил» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 46).

До войны в Новосельском районе не имелось ни одной действующей церкви. В период оккупации района немецкими властями было восстановлено 3 храма: Палицкая, Кубасовская и Новосельская церкви.

В церквях Новосельского района служили:

«В Палицкой — священник Амфилохий Сергеев, установленный агент гестапо, бежал с немцами. Псаломщик Брыков в данное время проживает в Новосельском районе. В Кубасовской церкви служил Богданов Илья, проживает в Новосельском районе, взят в активную разработку. Псаломщиком была Гаврилова Ольга. В Новосельской церкви священником служил монах Исаакий, умер в 1943 году».

Установлено, что Амфилохий Сергеев был тесно связан с немецкими разведывательными и контрразведывательными органами, занимался активной предательской деятельностью.

В Кубасовской церкви поп Богданов Илья в своих проповедях восхвалял силу немецкой армии, называя немцев освободителями. Во всех школах района было введено изучение закона божия» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 56).

Пожеревицкий район входил в состав Ленинградской, а затем Псковской области с 1939 по 1958 г., когда его упразднили. К 1941 г. все храмы на его территории оказались закрыты. Гитлеровцы постарались максимально использовать это в своих целях. «До войны в Пожеревицком районе никаких церквей не было. В период оккупации немцами были открыты Пожеревицкая, Вышгородская, Дмитрогородская и Навережская церкви.

Кроме богослужений, попы выступали в церквях с профашистской агитацией. Стараясь максимально привлечь население, немцы в церквях устанавливали воскресные дни для молодежи, проводили изучение молитв и закона Божия.

Работавший в церкви священник Троицкий, являлся ближайшим помощником полевой жандармерии, имел тесную связь с немецким комендантом и переводчиками, которым сообщал о настроении населения. До отступления немецких войск из района Троицкий бежал, ограбив церковь» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 65).

Похожая информация по Сошихинскому району: «В период оккупации немцы открыли в районе три церкви, в деревнях: Маршевицы, Сигорицы и Владимирец. Попы были привезены из Латвии, с отступлением немцев уехали. В настоящее время действующих церквей нет, как не было их и до войны» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 124)

В Палкинском районе до войны также оказались закрыты все без исключения храмы. Во вновь открытые церкви приехали служить, в первую очередь, священники-эмигранты. «До оккупации в районе действующих церквей не было. Немцы открыли 6 церквей в населенных пунктах: Смолины, Локно, Батьяново, Н. Уситва, С. Уситва, Черская.

В Смоленской церкви служили священники из Псковской Миссии. Вначале священник Цикуртеп Алексей около 4-х месяцев, после него священник Щенрок Николай, а с 1 января 1943 года священник Рясенский Иван, который служил и до сего дня. Руководили церковными делами церковный Совет и церковный староста.

Церковный совет состоял из священника, церковного старосты Сергеева Степана из дер. Чернокуново и церковного актива: Петрова Гавриила из дер. Гоголево, Самрова Константин из дер. Палкино и Трофимова из дер. Шурполово.

Локновская церковь. В начале 1943 года Локновскую церковь обслуживал священник Рясенский Евлампий. Летом 1943 года назначен священник Оглоблин Иван, который в марте 1944 года арестован немцами за связь с партизанами. После него служил без всякого назначения священник Парийский Михаил, служит и до сего дня.

Батьяковская церковь. Служба началась с марта 1943 года, служил священник Овчинников Василий, эвакуированный немцами из Черской церкви.

Ново-Уситовская церковь. В 1943 году обслуживал священник Рясенский Евлампий из Смоленской церкви, а в 1944 году был назначен постоянный священник, фамилия которого не установлена.

Старо-Уситовская церковь. Служил Воскресенский Владимир, уроженец Эстонии, посвящен в священники в конце 1942 года. Воскресенский служил до декабря 1943 года, а в декабре 1943 года уехал обратно в Эстонию. Церковными делами руководил церковный совет и церковный староста Константин из дер. Крюково. При отступлении немецких войск Старо-Уситовская церковь была немцами взорвана» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 70–71).

Как видно из этой информации, при своем отступлении гитлеровцы не испытывали никакого уважения к русским религиозным святыням. Они уничтожались так же, как и дома мирных жителей, промышленные предприятия.

Полновский район — единственный, по которому в этом «Сборнике материалов» информация о положении Церкви отсутствует.

Порховский район являлся одним из самых значительных на Псковщине по численности населения. Однако и здесь первое предложение раздела «О борьбе с церковниками» сформулировано следующим образом: «Перед войной в Порховском районе и в г. Порхове действующих церковей не было» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 77).

Именно здесь гитлеровцы и их помощники из «Псковской православной миссии» развернули наиболее активную работу. «В течение 1941–42 гг. были открыты Никольская церковь и Благовещенский собор в г. Порхове. Церкви в деревнях: Бельское-Устье, Александровка, Гарамулино, Ясени, Жабры, Вородовицы, Демянка, Подоклинье, Крекшино, Береза, Березка, Сырковичи и Буриги. Все эти 17 церковей обслуживались 11 священниками, часть которых являлась местными жителями, а остальные прислааны „православной миссией“ в городе Пскове.

Выполняя указания Псковской „православной миссии“, духовенство вело антисоветскую пропаганду и призывало население к беспрекословному подчинению немецким властям, молились за Гитлера о даровании ему победы над Красной Армией. Среди верующих церковными советами распространялись выпускаемые миссией печатные издания и, в частности, в журнале „Православные христиане“ (Так в тексте. Правильно „Православный христианин“. — Б. К.), в котором печатались статьи антисоветского содержания» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 77–78).

Любая открытая связь русских священников-коллорабационистов с немецкими оккупационными экономическими, политическими и разведывательными структурами со стороны Псковской православной миссии не приветствовалась. «Духовенство в лице Студентова и церковный актив в лице старосты Никольской церкви Лядина было привлечено к участию в созданном в Порхове „Русском комитете“.

Однако по указанию прибывшего в город представителя миссии им было запрещено дальнейшее участие в заседаниях комитета, что объяснялось особыми указаниями миссии, предусматривающими зашифровку связей духовенства с официальными немецкими учреждениями и контрразведывательными организациями» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 78).

В Плюсском районе во время оккупации были открыты 3 церкви: в деревнях Посолодино, Нежадво, Погорелово. Все эти храмы, согласно информации из «Сборника материалов», обслуживал «назначенный Псковской православной миссией на должность священника „отец Фёдор“ — Михайлов Фёдор Михайлович. Читая проповеди, Михайлов призывал верующих оказывать всяческое содействие оккупационным властям, клеветал на советский строй, партию и правительво.

В конце 1943 года с развитием партизанского движения Михайлов бежал из района. В настоящее время в церквях проводит службы священник Евдокимов Д. П., 1883 г. рожд., уроженец дер. Сидорово Каменского района Калининской области. Прибыл в район в конце 1943 года» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 93).

Особое внимание в своем отчете чекисты уделили Псковскому району. Ведь именно здесь находились их главные противники в борьбе за души верующих. «В конце августа 1941 года в г. Пскове немцы создали так называемую „Православную миссию“, которая руководила всей церковной деятельностью на территории оккупированных районов Ленинградской области.

Миссию возглавляли священнослужители, прибывшие из Прибалтики, а именно: протоиерей Заяц Кирилл; секретарь и заместитель начальника миссии Бенитсен Георгий; члены миссии — Жузда Николай, Лёгкий Иван и Шенрок Николай; председатель ревизионной комиссии Шаховский Константин.

Официальными задачами миссии были: открытие церковей, их ремонт и снабжение необходимым инвентарем, подбор священников и посылка их на службу в районы по церквям» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 101).

И если на местах большинство православных батюшек всячески саботировали распоряжения как немецких властей, так и руководителей Псковской православной

миссии, в самом Пскове связь между священниками и немецкими офицерами была весьма тесной. «Агентурно-следственным путем установлено, что „Церковная миссия“ фактически являлась филиалом „СД“. Большинство священников открыто вели профашистскую агитацию, восхваляли Гитлера и наряду с этим собирали и передавали „СД“ сведения о политических настроениях населения. Главари миссии, в том числе Кирилл Заяц (арестован), были завербованы и давали подписку о сотрудничестве с немецкой контрразведкой» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 101).

В сборнике материалов особо отмечено, что Псковская православная миссия занималась и вопросами катехизации, затрагивавшей как взрослых, так и детей. «В городе Пскове при Кафедральном Троицком Соборе, при Дмитриевской и Варлаамской церквях были созданы детские церковные кружки. Они делились на две группы: к первой группе относились дети первых двух классов, которые, в основном, занимались изучением молитв, и только изредка с ними проводили беседы на политические темы.

Вторая, более взрослая группа, занималась разбором книг религиозного антисоветского содержания. Эти детские кружки имели девиз „За Русь, за веру“. Одним из активных руководителей кружков была Матвеева Раиса Ионовна, ранее проживавшая в г. Нарва» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 102).

Однако гитлеровцы рассматривали это как некое побочное занятие. Перед наступлением Красной армии часть церковного имущества была гитлеровцами уничтожена, а часть, по сути, украдена. «В г. Пскове за период оккупации было открыто 10 церквей, по району — 5. Перед отступлением большинство церквей немцы взорвали, всю ценную утварь, иконы и даже мощи из Кафедрального собора вывезли в Германию» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 102).

В Середкинском районе не все священники ушли с немцами.

«После оккупации немцами там были открыты следующие церкви: Боровиковская, Мельницкая, Заходская, Бельская, Ремдовская. В настоящее время ни одна из них не функционирует.

Священник Сарапов Николай Петрович, 1877 г. рожд., прибыл из г. Пскова. В данное время проживает в Полновском районе и служит в Гвозденской церкви, которую посещают также верующие Середкинского района.

Священник Богданов Илья Фомич, 1889 г. рожд., проживает в Новосельском районе, дер. Выводы, служит в Вельской церкви.

Остальные попы бежали с немцами» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 111).

В «Сборнике материалов» постоянно отмечается, какие священники являются местными жителями или хотя бы гражданами СССР, а какие прибыли из Прибалтики. «Славковский район. Активную помощь немцам оказывали контрреволюционно настроенные церковники. В район часто приезжали священники из Прибалтики, занимавшиеся профашистской агитацией с амвона.

До оккупации в районе действующих церквей и легальных религиозных сект не было. С приходом немцев открылись 4 церкви: в пос. Славковичи, в дер. Деминицы, дер. Теребоша и Слобода. Богослужения проводили: протоиерей Рушанов Василий, 35 лет, ввезен немцами из Латвии, в район прибыл в сентябре месяце 1941 года из г. Пскова, постоянно в районе не жил, бывал наездами.

Руководитель „Псковской православной миссии“ протоиерей Кирилл Заяц — приезжал изредка. Священник Николай Успенский, уроженец дер. Жабры Порховского района. Священник Пращиков Иван, до войны проживал в г. Ленинграде» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 117).

До войны в Стругокрасненском районе действующих церквей не было. За время оккупации района немцами было открыто 6 церквей, которые обслуживались двумя священниками. Ленинградские чекисты стали собирать материалы на всех церковных активистов и священнослужителей. «В настоящее время действует только одна церковь в дер. Павы. В составе церковного актива состоят: Павской церкви — староста Емельянов Алексей и Курашева Ольга, по Хрединской церкви — староста Поляков Василий.

Священник Крушников служил в церквях деревень: Павы, Хредино и Воротно. Проживающий в районе священник Фессак до войны работал бухгалтером в военторге в г. Пушкине. При немцах Фессак через „Псковскую православную миссию“ поступил на должность священника Павской церкви.

По агентурным данным Фессак подарил в пользу немецкой армии золотой крест, возносил благодарности Гитлеру, убеждал народ, что большевики больше не вернуться, Красная Армия разбита и поэтому воевать большевикам нечем.

Священник Крушников выехал с немцами в их тыл, Фессак разрабатывается» (АУФСБ СПбЛО. Д. 2024. Л. 131–132).

Патриотическая миссия Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны и почти полное отсутствие атеистической пропаганды в эти годы способствовали тому, что большинством населения страны религия не воспринималась как нечто чуждое и вредное. Осознавали это и многие чекисты. В первые послевоенные годы, когда сотрудники советских органов госбезопасности активно занимались розыском лиц, совершивших тяжкие преступления, не имеющие срока давности: карателей, активных пособников врага, «работа» по церковной линии многим из сотрудников казалась чем-то совершенно ненужным и даже вредным. Но соответствующие отделы в КГБ СССР были ликвидированы только в 1955 г.

## Источники и литература

### Источники

1. АУФСБ НО – Архив Управления ФСБ РФ по Новгородской области. Ф. 7. Д. 33.
2. АУФСБ СПбЛО – Архив Управления ФСБ РФ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. 21/12. Оп. 2. пор. № 27; Д. 2024.
3. ГАНИНО – Государственный архив новейшей истории Новгородской области. Ф. 225. Оп. 5. Д. 6; Ф. 260. Оп. 1. Д. 201

### Литература

4. Елпатьевский (2015) – *Елпатьевский А. В.* Голубая Дивизия, военнопленные и интернированные испанцы в СССР. СПб., 2015.
5. Лихачев (2006) – *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб., 2006.
6. Люди сталинской эпохи о религии (1940) – *Люди сталинской эпохи о религии.* Л., 1940.
7. Якунин (2004) – *Якунин В. Н.* Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Тольятти, 2004.

*М. Е. Гошев*

## Визит патриарха Антиохийского и всего Востока Александра III (Тахана) в СССР в 1954 году

УДК 94(47+57)+[271.2+271.21(569.1)]-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_343  
EDN RSABCP



*Аннотация:* В статье на основании опубликованных и неопубликованных архивных материалов рассматриваются обстоятельства посещения Советского Союза патриархом Антиохийским Александром III (Таханом) и делегацией Антиохийской Церкви в 1954 г. Получая существенную финансовую поддержку из Москвы, патриарх Александр вел двойную игру, обсуждая с Константинопольским патриархом Афинагором (Спиру) возможное сотрудничество и принимая деньги от Америки. При этом у советской власти имелся сугубый интерес к антиохийскому первоиерарху, поскольку через него можно было влиять на других восточных патриархов с целью противодействовать расширению влияния США и Великобритании. Впечатления от поездки в СССР убедили главу антиохийского православия и его спутников в свободе Церкви в России, о чем они намеревались свидетельствовать по возвращении на Родину.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Антиохийский Патриархат, патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский), патриарх Антиохийский Александр III (Тахан), патриарх Константинопольский Афинагор (Спиру), митрополит Триполийский Феодосий (Абурджели), митрополит Захлесский и Баальбекский Нифон (Саба), митрополит Гор Ливанских Илия (Карам), архимандрит Василий (Самаха), Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР, Георгий Григорьевич Карпов, Москва, Ленинград, Киев, Одесса.

*Об авторе:* **Максим Евгеньевич Гошев**

Магистр теологии, аспирант кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: maksingoshev@gmail.com

*Для цитирования:* Гошев М. Е. Визит патриарха Антиохийского и всего Востока Александра III (Тахана) в СССР в 1954 году // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 343–351.

Статья поступила в редакцию 01.05.2024; одобрена после рецензирования 09.06.2024; принята к публикации 01.07.2024.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2024**

---

*Maxim E. Goshev*

**Visit of Patriarch Alexander III (Tahan)**  
**of Antioch and All the East to the USSR in 1954**

UDK 94(47+57)+[271.2+271.21(569.1)]-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_343  
EDN RSABCP



*Abstract:* Based on archival and non-archival materials, the article studies the circumstances of the visit to the Soviet Union by Patriarch Alexander III (Tahan) of Antioch and by the Church of Antioch delegation in 1954. Receiving substantial financial support from Moscow, Patriarch Alexander played a double game, discussing possible cooperation with Patriarch Athenagoras (Spirou) of Constantinople and accepting money from America. At the same time, the Soviet government had a special interest in the Antiochian First Hierarch, since through him, it was possible to influence other Eastern patriarchs to counteract the expansion of US and British influence. The impressions of the trip to the USSR convinced the Head of Antiochian Orthodoxy and his companions of the freedom the Russia Church had in Russia, and they intended to testify about it on returning home.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Patriarchate of Antioch, Patriarch Alexy I of Moscow and All Russia (Simansky), Patriarch Alexander III of Antioch (Takhán), Patriarch Athenagoras of Constantinople (Spirou), Metropolitan Theodosius of Tripoli (Aburgeli), Metropolitan Niphon of Zahles and Baalbek (Saba), Metropolitan Elijah of Lebanon (Karam), Archimandrite Basil (Samakha), Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR, Georgy Grigoryevich Karpov, Moscow, Leningrad, Kiev, Odessa.

*About the author:* **Maxim Evgenievich Goshev**

Master of Theology, Postgraduate Student of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: maksimgoshev@gmail.com

*For citation:* Goshev M. E. Visit of Patriarch Alexander III (Tahan) of Antioch and All the East to the USSR in 1954. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 343–351.

The article was submitted 01.05.2024; approved after reviewing 09.06.2024; accepted for publication 01.07.2024.



В 2024 г. исполнилось 155 лет со дня рождения выдающегося иерарха Антиохийской Православной Церкви — патр. Александра III (Тахана). Получивший духовное образование в дореволюционной России, этот патриарх был весьма лояльно настроен к Русской Церкви и СССР, что способствовало развитию дружественных взаимоотношений Московского Патриархата с Антиохийским.

Будущий антиохийский первосвятитель родился в мае 1869 г. в Дамаске. Проходил обучение в Патриаршей школе Дамаска, где на талантливого юношу обратил внимание патриарший архидиакон Афанасий и представил его патр. Иерофею I.

12 мая 1886 г. принял монашеский постриг от патр. Герасима I. Впоследствии обучался в Халкинской богословской школе, где изучал французский, греческий, турецкий и латинский языки. В 1894 г. в сане диакона вернулся в Сирию, где в течение шести лет преподавал Закон Божий в школах Хомской (Эмесской) митрополии. С сентября 1897 г. по апрель 1900 г. обучался в Киевской духовной академии.

20 апреля 1900 г. был рукоположен во иеромонаха патр. Мелетием II и получил назначение на должность настоятеля подворья Антиохийского Патриархата в Москве. Спустя три года был возведен Московским митрополитом сщмч. Владимиром (Богоявленским) в сан архимандрита. Вскоре архим. Александр был вызван в Дамаск, где его избрали митрополитом Тарским и Аданским. Хиротония была совершена 30 ноября 1903 г. патр. Мелетием.

В 1906 г. принял участие в избрании нового предстоятеля Антиохийской Церкви. В 1913-м сопровождал Антиохийского патриарха Григория (Хаддада) в поездке для участия в праздновании 300-летия дома Романовых. В 1928 г. был избран главой Антиохийского Патриархата. В годы своего патриаршества проявил дружеское расположение к Русской Православной Церкви, осудив раскольническую деятельность обновленцев и живоцерковников (см. подр.: [Нелюбов, 2000, 504–505]).

Как известно, революционные события в России в нач. XX в. негативно сказались на взаимоотношениях Русской Православной Церкви с новой властью. К началу Великой Отечественной войны Русская Церковь уже в течение нескольких лет не занималась внешней деятельностью (см. подр.: [Шкаровский, 2010, 283]). Однако в военные годы ситуация изменилась. И. В. Сталин учел возможности, которыми обладала Церковь в делах внешней политики, и ее объединяющую роль в противостоянии фашистам.

В 1943 г. Русская Православная Церковь избрала своим патриархом митр. Сергия (Страгородского), что получило признание патр. Александра. В том же году Антиохийский патриарх пожертвовал 60 тыс. ливанских фунтов для воинов Советской армии. Данный факт любопытен уже тем, что прежде на протяжении всей истории взаимоотношений двух братских Церквей финансовую поддержку получала только Антиохийская Церковь со стороны Москвы.

В 1945 г. патр. Александр посетил СССР и принял участие в интронизации патр. Алексия I (Симанского). Впоследствии патриарх Антиохийский неоднократно посещал Советский Союз, где получал щедрую финансовую помощь на нужды бедствующей Церкви в Антиохии (см. подр.: [Нелюбов, 2000, 504–505]). Второй, не менее важной причиной его визитов был отдых на юге СССР, о чем он неоднократно просил в письмах Московского патриарха Алексия I (Письма, 2009, 580; Письма, 2010, 193).

Все же, несмотря на существенную финансовую поддержку со стороны Москвы, патр. Александр пытался вести двойную игру, обсуждая возможное сотрудничество с Константинопольским патриархом (Письма, 2009, 591–592). Однако Совет по делам Русской Православной Церкви проявлял особый интерес к главе Антиохийского Патриархата, поскольку он являлся единственным из восточных патриархов, кого можно было привлечь для борьбы с усиливающимся американско-английским влиянием на восточные патриархаты (Письма, 2009, 643–644).

В дополнение к портрету патр. Александра стоит отметить его исключительный вклад в устройство Антиохийского Патриархата. По избрании на патриарший престол он нашел вверенную ему Церковь в состоянии крайнего духовно-религиозного

и материального упадка. В его лице Антиохийская Церковь получила любящего пастыря, доступного каждому из пасомых. Патриарх Александр внес большой вклад в обустройство храмов, монастырей и школ. В рамках развития духовного образования он открыл в монастыре Бель-Менд семинарию, которой уделял особое внимание, вкладывая крупные денежные суммы из собственных средств на ее содержание. Особый интерес глава Антиохийской Церкви проявлял к международному движению мира и укреплению единства между Поместными Православными Церквями (ЖМП, 1954д, 57–58).

Со смертью И. В. Сталина в марте 1953 г. борьба за власть внутри партийной верхушки СССР способствовала тому, что международные отношения отошли на второй план. Так, в 1953–1954 гг. внешнеполитическая деятельность Церкви осуществлялась в рамках заранее намеченных для нее государством планов. Наиболее важными, по мнению Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров СССР, оставались контакты с Антиохийской Православной Церковью (см.: [Чумаченко, 2010, 107]).

В продолжение развития братского общения двух Церквей в июле 1954 г. делегация Русской Православной Церкви посетила Антиохийский Патриархат для участия в юбилейных торжествах по случаю 50-летия архиерейского служения патр. Александра III. В ходе визита участники делегации Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Минским и Белорусским Питиримом (Свиридовым) провели встречи с президентом Сирийской Республики Хашимом аль Атасси и Антиохийским патриархом Александром III (ЖМП, 1954ж, 66–68).

В том же 1954 г. Антиохийский первосвятитель отмечал 23-ю годовщину своего патриаршего служения. По этому случаю патр. Алексей 31 января 1954 г. совершил молебен на подворье Антиохийского патриархата в Москве (ЖМП, 1954е, 6), а также добился через председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова выделения 20 тыс. долларов патр. Александру для воплощения его давних чаяний — завершения строительства здания Патриархии (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 127. Л. 14).

Стоит отметить, что в докладной записке на имя председателя Совета министров СССР Г. М. Маленкова заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Бельшев отметил, что финансовая помощь была оказана Антиохийскому патриарху в 1950, 1951 и 1953 гг. Выделение денежных средств было санкционировано постановлением Совета министров СССР № 432–155-сс от 30 января 1950 г. и распоряжением Совета министров СССР № 2131-рс от 30 января 1953 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1114. Л. 56–57).

Выделение советским правительством денежных средств на нужды Антиохийского Патриархата имело решающее значение, поскольку патр. Александр, получая крупные денежные суммы из Америки, мог предпочесть сближение с Константинопольским Патриархатом и Вашингтоном вместо Русской Православной Церкви и Москвы. Так, в 1954 г. на Ближний Восток прибыл американский митрополит Антоний, который имел намерение передать 40 тыс. американских долларов на строительство здания Патриархии. Настоятель подворья Антиохийского Патриархата архим. Василий (Самаха) уговаривал Патриарха отказаться от денег из Америки, но глава Антиохийской Церкви все же принял пожертвование, пообещав при этом, что использует его на другие цели.

7 августа 1954 г. архим. Василий (Самаха) в беседе с посланником СССР в Ливане В. А. Беляевым сообщил, что с патр. Александром нужно обращаться построже, чтобы «держат его на правильном пути». Также архим. Василий поделился наблюдением, что глава Антиохийского Патриархата старался не вызывать претензий патр. Алексия своим поведением и что он очень беспокоится, когда патр. Алексей испытывает недовольство по поводу его действий (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1216. Л. 198–199).

Несмотря на хитрую дипломатическую игру патр. Александра, магистральной линией в области межправославных контактов Антиохийской Церкви продолжали

оставаться отношения с Русской Православной Церковью. Так, в период с 17 августа по 12 сентября 1954 г. состоялся очередной визит главы антиохийского православия в Советский Союз (ЖМП, 1954а, 10). Получив приглашение от патр. Алексия (ЖМП, 1954и, 3), патр. Александр прибыл в Москву с митрополитами Антиохийской Церкви — Гор Ливанских Илией (Карамом), Захлесским и Баальбекским Нифоном (Саба) и Триполийским Феодосием (Абурджели; будущим патриархом Антиохийским).

По прибытии в столицу СССР делегация Антиохийской Церкви приняла участие в праздничных торжествах, посвященных столетию со дня основания подворья Антиохийского Патриархата. Также была совершена поездка в Троице-Сергиеву лавру (ЖМП, 1954а, 10), деятельность которой была возобновлена в апреле 1946 г. (ЖМП, 2021, 78), в Московскую духовную академию, открытую в том же году постановлением Совета министров СССР от 29 мая 1946 г. (см.: [Сухова, 2017, 179]), и ряд храмов (ЖМП, 1954а, 10).

Поездки патриарха и антиохийских митрополитов были спланированы таким образом, чтобы продемонстрировать свободу религии в СССР высоким гостям, которые по возвращении в Дамаск свидетельствовали бы об изменении политики советской власти по отношению к Церкви и верующим. Так, в июле 1946 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов сообщил в Совет народных комиссаров, что открытие Успенского собора Лавры стало значимым церковным событием и вызвало широкую реакцию за границей. Особый интерес к Троице-Сергиевой лавре проявляли сотрудники иностранных посольств, которые прибывали в Москву из широкого круга стран (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 80. Л. 201). Посетив Лавру и МДА, восточные гости осмотрели основные достопримечательности столицы и совершили путешествие по каналу им. Москвы. Визит в СССР продолжился посещением Ленинграда, Киева и Одессы, где высокие гости побывали в ряде храмов, а также узнали о достижениях советских граждан в культуре и различных отраслях народного хозяйства.

12 сентября патр. Александр и сопровождавшие его митрополиты, а также настоятель подворья Антиохийского Патриархата в Москве архим. Василий (Самаха) на самолете добрались из Одессы в Румынию, чтобы оттуда отправиться на Родину.

Перед вылетом антиохийская делегация оставила заявление о своем посещении СССР, его перевод с арабского языка был опубликован в «Журнале Московской Патриархии» № 10 за 1954 год. Из заявления следует, что члены делегации во время пребывания в Советском Союзе посетили множество храмов и монастырей, духовные семинарии и академии, побывали в музеях и познакомились с ключевыми достопримечательностями Москвы, Ленинграда, Киева и Одессы.

Восточные гости отмечали благочестие советских верующих. Просторные храмы не могли вместить всех желающих присутствовать при совершении молебнов. В храме были женщины, дети и даже мужчины. Скамеек или стульев в церквях не было, и молящиеся стояли на многочасовых богослужениях. Многие верующие посещали храм с тем, чтобы причаститься Христовых Таин. Православные христиане, встречая патр. Александра и восточных архиереев как в храме, так и на улице, с большим желанием брали благословение. После многочисленных встреч с архиереями, священниками и мирянами Русской Православной Церкви антиохийские иерархи отмечали их глубокую веру и любовь к богослужению, строгое следование Священному Писанию и духовным традициям.

Вызывает удивление тезис из заявления антиохийской делегации о том, что Церковь в России имеет полную свободу (ЖМП, 1954а, 10–11). Безусловно, восточные гости видели улучшение положения Церкви в Советском Союзе. Сюда можно смело отнести открытие духовных учебных заведений, возобновление богослужebной жизни в величайшей святыне России — Троице-Сергиевой лавре, открытие ряда храмов, регулярный выход в свет официального издания Русской Православной Церкви — «Журнала Московской Патриархии», уменьшение давления государства, но совершенно очевидно, что всё это было разрешено советской властью не из любви к Русской

Церкви, которая считалась на тот момент идеологическим противником государства, а для использования Церкви в интересах внешней политики. Заявление о полной свободе религии в СССР было не чем иным, как заискиванием перед правительством Советского Союза, которое выделяло деньги для Антиохийского Патриархата.

Не лишним будет привести мнение Ирины Овчинниковой, принцессы Греческой и Датской, о финансировании Восточных патриархатов, которым она делится в письме, адресованном Г. Г. Карпову (см.: [Климова, 2019, 126]). Принцесса Ирина считала, что из всех восточных Православных Церквей следовало финансировать исключительно Антиохийский Патриархат. Однако, по ее мнению, деньги должны были выделяться не на фантазии Антиохийского патриарха, а в соответствии с конкретным планом, который патриарх должен был бы предоставлять чрезвычайному и полномочному посланнику СССР в Сирии и Ливане Д. С. Солоду (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 64. Л. 202).

Помимо заявления антиохийской делегации, информацию о поездке нам дает письмо митрополита Захле и Баальбека Нифона (Саба), которое он 11 сентября 1954 г. составил в Одессе и направил в редакцию «Журнала Московской Патриархии». В письме владыка Нифон сообщает о том, что с ранних лет он имел намерение посетить Русскую Церковь, поскольку много слышал о вере, обрядах древности, благочестии и образованности иерархов Русской Православной Церкви. Также митр. Нифон изучал литературу о православии в России, которая выходила на арабском языке еще до Первой мировой войны. Восточный иерарх упоминает также о том, что западная пропаганда пыталась всячески очернить советское руководство, обращая свой рупор и против Православной Церкви. Так, декларировалось, что правительство СССР преследовало Церковь. Далее митр. Нифон открыто говорит о том, что он столкнулся с дилеммой. С одной стороны, регулярная пропаганда на страницах газет и журналов, с другой — его собственная интуиция, которая подсказывала, что русский народ и правительство не могли принять безбожие в силу следования благочестивым традициям прошлого (ЖМП, 1954а, 11–12).

Безусловно, гонения на Русскую Православную Церковь в Советском Союзе — очевидный факт, но к визиту митр. Нифона в 1954 г. в СССР ситуация видимым образом изменилась. В 1943–1958 гг. гонения на Русскую Церковь со стороны государства были значительно сокращены. Открывались храмы, из мест лишения свободы и армии возвращались священнослужители (см.: [Федотов, 2005, 32]). Относительно традиций и веры русского народа с владыкой Нифоном сложно не согласиться. Ужасные по своей жестокости и масштабам гонения на клириков и мирян не привели к уничтожению веры в душе русского человека.

В СССР владыка Нифон увидел вместилища храмы, которые пленяли своей красотой и многообразием представленных в них произведений живописи и скульптуры, золотого убранства. Более того, храмовые здания были наполнены молящимся народом. На одном из молебнов, упоминает митр. Нифон, было не менее 10 тыс. человек. Тогда архиерея Антиохийской Церкви посетила мысль о том, что такого не может быть и что, всего скорее, это люди, которых заставили прийти в храм, чтобы показать восточным гостям, что Церковь в СССР свободна и храмы полны молящихся. Но эти мысли развеялись, когда все присутствующие запели, показав своим знанием текстов церковных песнопений и умением их исполнять свою подлинную религиозность.

Митр. Нифон отмечает, что он бывал в Европе, странах Южной Америки и Востока, но нигде не видел такой веры и благочестия, как в России. За многочасовым богослужением прихожане молились стоя, помазание елеем длилось часами, было много причастников, сотни христиан крестили своих детей в воскресные и праздничные дни (см. подр.: (ЖМП, 1954а)).

Иерарх Антиохийской Церкви выражал удивление: «Как может русское Правительство преследовать Церковь, когда в самом Правительстве есть министр по вопросам религиозных культов и его заместитель?» (ЖМП, 1954а, 12). Действительно, создание Совета по делам Русской Православной Церкви было позитивным шагом,

поскольку через него церковные иерархи получили возможность вести диалог с атеистическим государством. Совет обеспечивал связь между правительством Советского Союза и патриархом, осуществлял контрольно-надзорные функции за деятельностью епархий, доносил до правительства информацию о нуждах Церкви, разрабатывал проекты законодательных актов государства в религиозной сфере (см.: [Федотов, 2005, 32]). Однако Совет по делам Русской Православной Церкви был прежде всего официальным институтом государства, который осуществлял всеобъемлющий контроль за церковной иерархией, рядовыми священнослужителями и мирянами, а также оказывал постоянное давление на Русскую Церковь (см.: [Сосковец, 2008, 167]), что свидетельствует об отсутствии свободы Церкви в Советском Союзе.

Другим аргументом митр. Нифона, свидетельствующим об отсутствии гонений на Церковь в СССР, было то, что сопровождавший антиохийскую делегацию заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви жил вместе с восточными иерархами, обедал и общался с ними — и в ходе этого общения гостями был сделан вывод, что его подкованность в церковных вопросах не уступает знаниям выпускников духовных академий (ЖМП, 1954а, 12). Однако вряд ли осведомленность в религиозных вопросах высокопоставленного чиновника, отвечающего за взаимодействие с Церковью, может служить доказательством религиозной свободы в стране. Скорее, это свидетельствует о соответствии заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви своей должности.

Большое значение для понимания важности визита антиохийской делегации в Советский Союз имеют слова владыки Нифона о мире, направленные на смягчение противостояния Запада и Советского Союза. Он утверждал, что значительные денежные средства, которые Запад регулярно направлял на подготовку войны с СССР и создание межрелигиозных конфликтов, могли бы быть направлены на отказ от политики насилия и установление мира между религиями.

В письме говорится о том, что прямой долг иерархов Церкви как духовных наставников состоит в том, чтобы способствовать установлению мира между враждующими сторонами, вместо того чтобы, используя пропаганду, достигать собственного величия и корысти (ЖМП, 1954а, 13).

Опубликованное в октябрьском номере «Журнала Московской Патриархии» письмо митр. Нифона, в котором особым образом звучали слова о мире, вполне соответствовало общему курсу советской власти в сфере внешней политики. Так, 10 ноября 1954 г. ЦК КПСС было принято постановление, отражающее интересы международной политики Советского Союза. Новое руководство избрало курс снижения напряженности на международной арене (см.: [Чумаченко, 2010, 111]).

В письме восточный митрополит заверяет, что по возвращении в Антиохийскую Церковь он расскажет о том, что заблуждался относительно положения Церкви в России, а также свидетельствует о том, что он говорит подобным образом не потому, что еще не покинул СССР, а по причине собственной убежденности и оказанного антиохийским архиереям гостеприимства.

Тот факт, что митрополит Захлесский и Баальбекский Нифон (Саба) изменил свое мнение после визита в Советский Союз, а также что произошло это вследствие знакомства с духовной и культурной жизнью России того времени и оказанного восточным архиереям гостеприимства, имеет большое значение. Слова митр. Нифона имели вес, поскольку он был одним из самых авторитетных архиереев Антиохийской Церкви и более того, впоследствии считался преемником патр. Александра. Об этом свидетельствует краткая аналитическая справка, составленная вице-консулом генерального консульства СССР в Дамаске В. Черновым в августе 1958 г. (см.: [Новоторцева, 2020, 34]).

Также патр. Алексей получил письмо от будущего главы Антиохийской Церкви митрополита Триполийского Феодосия (Абурджели), в котором тот выразил благодарность за душевный прием и восхищение увиденными в Советском Союзе культурными и техническими достижениями (ЖМП, 1954г, 5–6).

Несколько позднее, в декабре 1954 г., патр. Алексей получил письмо, наполненное благодарностью за гостеприимство, и от сопровождавшего Антиохийского патриарха Александра митрополита Гор Ливанских Илии (Карам). Митрополит Илия по возвращении на Родину заболел и не смог написать сразу. Восточный иерарх сообщает, что с первого дня по возвращении в Ливан к нему приходили желающие узнать новости о России и услышать его впечатления от визита в СССР (ЖМП, 1954в, 7).

По мнению Совета по делам Русской Православной Церкви, визит антиохийской делегации, возглавляемой патр. Александром (Таханом), способствовал повышению авторитета Московской Патриархии на Ближнем и Среднем Востоке и противодействию распространения ложных представлений о жизни в СССР (Письма, 2010, 72–73).

6 сентября 1954 г. патр. Алексей I сообщил в своем письме Г. Г. Карпову, что во время поездки Антиохийский патриарх проявил большую преданность и симпатию к Русской Православной Церкви, но перед отъездом его смущали корреспонденты, которые говорили ему о гонениях в СССР. Речь шла о статье под заголовком «Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду», которая была опубликована в газете «Правда» от 24 июля 1954 г. Однако патр. Александр сообщил главе Русской Православной Церкви о том, что в ходе визита убедился: дело обстояло иначе, чем его стремились представить враги советского государства, а также что по возвращении на Родину он будет говорить и писать об этом (Письма, 2010, 78–80).

Доказательством слов Антиохийского патриарха служит тот факт, что еще по пути в Дамаск, 19 сентября 1954 г., вместе с сопровождавшими его митрополитами он посетил храм в честь Воскресения Христова в Цюрихе (Швейцария), где беседовал с настоятелем архим. Серафимом и прихожанами о впечатлениях от поездки в Советский Союз и пребывания в гостях у Московского патриарха Алексия (ЖМП, 1954б, 10).

По прибытии в Дамаск глава Антиохийского Патриархата направил патр. Алексею письмо, в котором поблагодарил его за оказанный прием: «Прибыли благополучно. Душой, сердцем всегда с Вами. Бесконечно благодарим за братское гостеприимство и заботу. Хранит Вас Господь. Братски обнимаем, горячо лобызаем» (ЖМП, 1954з, 5).

Проведенный обзор позволяет сделать заключение, что несмотря на попытки Константинопольского патриарха Афинагора (Спиру) развернуть Антиохийскую Церковь лицом к Западу, ее глава Блаженнейший Патриарх Александр III (Тахан) оставался в орбите влияния Московского патриарха Алексия I (Симанского) и советского правительства, сохраняя им верность.

В результате поездки в СССР патр. Александр и сопровождавшие его митрополиты убедились в улучшении религиозной ситуации в СССР, о чем свидетельствовали по возвращении в пределы Антиохийской Церкви. Большое значение имеет тот факт, что в поездке в Советский Союз Антиохийского первоиерарха сопровождал сменивший его в 1958 г. на патриаршем престоле митрополит Триполийский Феодосий (Абурджели), что внесло вклад в развитие будущих отношений между Русской Православной Церковью и Антиохийским Патриархатом.

## Источники и литература

1. ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 64; 80; 1114; 1216; Оп. 2. Д. 127.
2. ЖМП (1954а) – Братское посещение // Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП). 1954. № 10. С. 10–13.
3. ЖМП (1954б) – Летопись церковной жизни. Высокое посещение // ЖМП. 1954. № 11. С. 10.
4. ЖМП (1954в) – Письмо митрополита Ливанского Илии Его Святейшеству, Патриарху Московскому и всея Руси Алексею // ЖМП. 1954. № 12. С. 7.

5. ЖМП (1954г) — Письмо митрополита Триполитского Феодосия Его Святейшеству, Святейшему Александрию, Патриарху Московскому и всея Руси // ЖМП. 1954. № 11. С. 5–6.
6. ЖМП (1954д) — Светильник Церкви. (К 50-летию епископского служения Патриарха Великой Антиохии и всего Востока) // ЖМП. 1954. № 6. С. 57–58.
7. ЖМП (1954е) — Служения Святейшего Патриарха Алексия (октябрь–декабрь 1953 г. и январь–март 1954 г.) // ЖМП. 1954. № 5. С. 5–7.
8. ЖМП (1954ж) — *Талызин В. И.* На юбилейных торжествах // ЖМП. 1954. № 9. С. 66–69.
9. ЖМП (1954з) — Телеграмма из Дамаска Святейшему Патриарху Александрию // ЖМП. 1954. № 11. С. 5.
10. ЖМП (1954и) — Телеграмма Святейшего Патриарха Алексия Блаженнейшему Патриарху Антиохии и всего Востока Александру III // ЖМП. 1954. № 5. С. 3.
11. ЖМП (2021) — *Пафнутий (Фокин), иером.* Первая Пасха после четвертьвекового забвения // ЖМП. 2021. № 4. С. 78–82.
12. Климова (2019) — *Климова А. А.* Восстановление взаимоотношений Московской Патриархии с Иерусалимским и Антиохийским патриархатами в 1946–1948 годах (к вопросу о назначении представителей) // Исторический журнал: научные исследования 2019. № 5. С. 124–134.
13. Нелюбов (2000) — *Нелюбов Б. А.* Александр III // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 504–505.
14. Новоторцева (2020) — *Новоторцева А. М.* Советская и церковная дипломатия в период избрания нового патриарха Антиохийской православной церкви в 1958 году // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 3. С. 33–45.
15. Письма (2009) — Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1953 гг.: в 2 т. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. Т. 1.
16. Письма (2010) — Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1953–1970 гг.: в 2 т. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. Т. 2.
17. Сосковец (2008) — *Сосковец Л. И.* Советы по делам религий как проводники государственной политики в отношении Церкви // Известия ТПУ. 2008. № 6. С. 162–167.
18. Сухова (2017) — *Сухова Н. Ю.* Московская духовная академия // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 47. С. 153–187.
19. Федотов (2005) — *Федотов А., свящ.* Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2005.
20. Чумаченко (2010) — *Чумаченко Т. А.* Совет по делам РПЦ и Московская Патриархия в решении внутривнутриполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 107–123.
21. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010.

*Протоиерей Сергей Звонарёв*

## Контакты Московского Патриархата с региональными христианскими объединениями и международными молодежными христианскими организациями в годы председательства в Отделе внешних церковных сношений митрополита Никодима (Ротова)

УДК 271.2-67-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_352

EDN UVKARA



*Аннотация:* Годы председательства в Отделе внешних церковных сношений митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова; 1960–1972) были ознаменованы контактами Русской Православной Церкви в межхристианской сфере с региональными экуменическими объединениями, а также молодежными христианскими организациями. В научной литературе эта область международных контактов Московского Патриархата малоизучена. Цель данной статьи – предложить широкому кругу читателей возможность ознакомиться со спецификой межхристианских связей Русской Церкви нач. – 2-й пол. XX в. в их региональном и молодежном сегменте с опорой на архивные материалы, в первую очередь Архива Отдела внешних церковных связей. Контакты Русской Церкви с региональными межхристианскими объединениями, международными молодежными христианскими организациями стали продолжением отношений со Всемирным советом церквей, служили делу христианского единства. В то же время они позволяли Московскому Патриархату укреплять свой авторитет в странах и на континентах, где наблюдался интерес со стороны советской внешней политики, – США и Европе, Африке и Южной Азии. Это приводило к сопряжению светской и церковной дипломатии.

*Ключевые слова:* региональные христианские объединения, Конференция европейских церквей, Национальный совет церквей Христа в США, Всеафриканская конференция церквей, международное молодежное христианское движение, Всемирная студенческая христианская федерация, Синдесмос, Агапэ, Отдел внешних церковных сношений, митрополит Никодим (Ротов).

*Об авторе:* **Протоиерей Сергей Леонидович Звонарёв**

Кандидат богословия, секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

E-mail: [zvonnariov@rambler.ru](mailto:zvonnariov@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6785-4090>

*Для цитирования:* Звонарёв С., прот. Контакты Московского Патриархата с региональными христианскими объединениями и международными молодежными христианскими организациями в годы председательства в Отделе внешних церковных сношений митрополита Никодима (Ротова) // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 352–370.

Статья поступила в редакцию 27.03.2024; одобрена после рецензирования 21.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.



# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

---

*Archpriest Sergey Zvonarev*

## **Contacts of the Moscow Patriarchate with Regional Christian Associations and International Christian Youth Organizations during the Years of the Chairmanship of Metropolitan Nikodim (Rotov) in the Department for External Church Relations**

UDK 271.2-67-9

DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_4\_352

EDN UVKARA



*Abstract:* The years of the chairmanship of Metropolitan Nikodim (Rotov) of Leningrad and Novgorod (1960–1972) in the Department for External Church Relations were marked by contacts of the Russian Orthodox Church with regional ecumenical associations and youth Christian organizations in the inter-Christian sphere. This area of international contacts of the Moscow Patriarchate has been little studied in scientific literature. The purpose of this article is to offer general reader an opportunity to familiarize himself with the specifics of inter-Christian relations of the Russian Church in the early second half of the 20th century in their regional and youth segment using archival materials, primarily from the Archive of the Department for External Church Relations. The contacts of the Russian Church with regional inter-Christian associations and international youth Christian organizations were a continuation of relations with the World Council of Churches and served the cause of Christian unity. At the same time, they allowed the Moscow Patriarchate to strengthen its authority in countries and continents where there was interest for the Soviet foreign policy – the United States and Europe, Africa and South Asia. This led to a juxtaposition of secular and ecclesiastical diplomacy.

*Keywords:* regional Christian associations, Conference of European Churches, National Council of Churches of Christ in the USA, All-African Conference of Churches, international youth Christian movement, World Student Christian Federation, Sindesmos, Agape, Department for External Church Relations, Metropolitan Nicodim.

*About the author:* **Archpriest Sergey Leonidovich Zvonarev**

PhD in Theology, Secretary for Far Abroad Countries of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, doctoral student at the Sts. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School.

E-mail: [zvonariov@rambler.ru](mailto:zvonariov@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6785-4090>

*For citation:* Zvonarev S., archpriest. Contacts of the Moscow Patriarchate with Regional Christian Associations and International Christian Youth Organizations during the Years of the Chairmanship of Metropolitan Nikodim (Rotov) in the Department for External Church Relations. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 352–370.

The article was submitted 27.03.2024; approved after reviewing 21.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

## Введение

В 60-х гг. XX в. в христианской среде был особенно заметен романтизм всеобщего христианского единения. Стремление к объединению христиан, общин и самих Церквей на основе евангельской веры проявлялось в первую очередь в протестантской среде. Именно она породила экуменическое движение, которое затронуло и Поместные Православные Церкви.

Московский Патриархат уделял большое внимание межхристианским контактам. «Мы традиционно придаем экуменическим связям исключительно важное значение, ибо видим в их развитии путь к исполнению заповеди Иисуса Христа о единстве в Нем всех верующих в Него (Ин 17, 20–21)», — отмечал Патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков) (Пимен Извеков, 1971, № 12, 7). Такая позиция священноначалия Русской Церкви, впрочем, не означала, что оно было готово поступиться чистотой веры ради достижения целей христианского единства. Исследование массива информации Архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (далее — АОВЦС), касающейся как отдельных двусторонних и многосторонних встреч и собеседований с участием официальных представителей Русской Церкви, так и системной работы на площадках христианских организаций, в том числе региональных, не позволяют сделать вывод о готовности руководства Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (далее — ОВЦС) к доктринальным уступкам. Христианское единство мыслилось им как цель, достичь которую было возможно лишь путем богословского диалога, способного выявить точки соприкосновения, а также путем знакомства христиан, принадлежавших к другим конфессиям, с духовным наследием Православной Церкви. Ни о каком компромиссе в вере или смешении веры не шло речи в активной межцерковной деятельности председателя ОВЦС. Личность митр. Никодима — широко открытая к официальному и неформальному общению с представителями различных христианских Церквей, легкая на подъем любопытствующая натура делали его в буквальном смысле другом для многих христианских деятелей 1960-х — нач. 1970-х гг. Генеральный секретарь Всемирного совета церквей (далее также — ВСЦ) В. А. Виссерт-Хуфт вспоминал о своем общении с молодым архим. Никодимом в ходе своей поездки в Москву в декабре 1959 г.: «Во время наших путешествий мы проводили вместе с ним много часов, и он засыпал меня вопросами о других Церквях и экуменическом движении. Моему другу Александру де Веймарну, который выступил в качестве переводчика, было трудно выдержать этот бесконечный перекрестный допрос» [Visser't Hooft, 1973, 268].

Митрополит Никодим имел четкую богословскую позицию по вопросу единства христиан, согласно которой такое единство могло быть достигнуто только на основании Предания неразделенной Церкви эпохи первых семи Вселенских Соборов (см.: [Тот, 1980, № 6, 59]). Пока же такое единство не достигнуто, целесообразно рационально подходить к делу единения христиан, пользоваться возможностью для развития связей с христианскими деятелями, продвигать позиции и интересы Русской Церкви. «Христианский реалист» — так характеризует митр. Ювеналий (Поярко) своего предшественника на посту председателя ОВЦС [Ювеналий Поярко, 1999, 289].

## 1. Региональные христианские объединения в повестке Московского Патриархата

### 1.1. Конференция европейских церквей (КЕЦ)

По мнению деятелей экуменического движения, представителя Союза баптистов Великобритании Кейта Клементса и представителя Болгарской Православной Церкви профессора Тодора Сабева, КЕЦ была главной региональной экуменической организацией, созданной с целью поиска, поддержания и укрепления единства между Церквями, разделенными линиями политического и военного противостояния

на европейском континенте (см.: [Clements, Sabev, 2004, 557]). Московский Патриархат стал одной из Церквей-основательниц КЕЦ в 1959 г. С самого начала деятельности этой региональной экуменической структуры представители Русской Православной Церкви принимали участие в работе ее ассамблей, входили в состав руководящих и рабочих органов.

Между священноначалием Русской Церкви и руководством КЕЦ, в частности генеральным секретарем пастором Гленом Г. Вильямсом, была налажена переписка. Генеральный секретарь вместе с супругой по приглашению митрополита Таллинского и Эстонского Алексия (Ридигера) в ноябре 1968 г. стал гостем Русской Церкви. Христианский деятель посетил Москву, Ленинград, Таллин, исторические храмы и монастыри, Московскую и Ленинградскую духовные школы, имел общение с Патриархом Алексием I, митр. Никодимом, митр. Алексием и заместителем председателя Совета по делам религий П. В. Макарецвым.

Внимание Русской Церкви привлекали ассамблеи КЕЦ, проходившие преимущественно в городе Ниборг (Дания), деятельность Президиума и Совещательного комитета, а также рабочих групп. Ниборгские ассамблеи были призваны содействовать сближению христиан Запада и Востока. В их работе принимали участие русские церковные делегаты. Подготовке повестки ассамблей и предварительной разработке тематики обсуждений служили заседания Президиума и Совещательного комитета — структурных подразделений КЕЦ, созданных на второй ниборгской конференции в октябре 1960 г., а также рабочих групп, — начало деятельности которых было положено Третьей ниборгской конференцией в октябре 1962 г. В Совет по делам религий поступали отчеты об участии представителей Русской Церкви в ассамблеях, заседаниях Президиума и Совещательного комитета КЕЦ.

Русская Церковь настаивала на восприятии европейской экуменической структуры как объединения свободных Церквей-членов, независимого от Всемирного совета церквей и без громоздкого административного аппарата. Кроме того, КЕЦ была призвана стремиться к пропорциональному представительству Церквей Востока и Запада, руководствоваться духом Евангелия при обсуждении вопросов социального развития, в деле примирения стран и народов, укрепления европейской безопасности. Однако со временем КЕЦ все больше превращалась в организацию — с уставом, структурой, руководством и бюджетом. Ее штаб-квартира разместилась в Женеве. Одним из официальных языков КЕЦ стал русский.

В адрес Конференции европейских церквей звучала критика со стороны Всемирного совета церквей. В октябре 1964 г. на заседании Европейской рабочей группы ВСЦ в Женеве обсуждался опыт проведения Ассамблеи КЕЦ «Ниборг IV». Участники женевской встречи указывали на недостатки Ассамблеи: попытки расширения КЕЦ за счет христианских организаций, в то время как Конференция позиционировалась объединением Церквей, невозможность представить на пленарное заседание резолюции групп по причине недостатка времени, отведенного на Ассамблею, опасность возникновения церковных блоков и групп, конкурирующих за влияние, нехватка сотрудников аппарата Конференции, плохая подготовка рабочих заседаний групп (АОВЦС. Д. 55-Б. 1964. С. 2–3). По словам генерального секретаря ВСЦ В. А. Виссерт-Хуфта, которые передает секретарь Представительства Русской Православной Церкви при ВСЦ Б. С. Нелюбин, при наличии семи президентов с равными и весьма неопределенными функциями и правами КЕЦ в организационном отношении являлась «чудовищной организацией» (АОВЦС. Д. 55-Б. 1964. С. 3). Критике подверглась и повестка заседания Ассамблеи. По мнению В. А. Виссерт-Хуфта, на европейском уровне нельзя пытаться решать внутринациональные и внутрицерковные вопросы (АОВЦС. Д. 55-Б. 1964. С. 3). Генеральный секретарь поставил диагноз Ассамблее КЕЦ — «Ниборгская конференция еще не звучит как голос европейских церквей, не является их посланием» (АОВЦС. Д. 55-Б. 1964. С. 6). Было решено оказать помощь КЕЦ со стороны ВСЦ. В этих целях в декабре 1964 г. в Женеве была организована и проведена неофициальная консультация руководящих сотрудников аппарата ВСЦ с членами Президиума КЕЦ.

Критический настрой со стороны руководства Совета к Конференции, помимо объективных недостатков в работе последней, имел основания и в конкуренции двух объединений на экуменическом поле. Такой настрой сохранялся несмотря на то, что руководство Всемирного совета церквей пыталось развести уровни двух экуменических структур: ВСЦ — глобальный, КЕЦ — региональный, европейский.

Заместитель директора Экуменического института в Боссе реформатский пастор из Швейцарии Ганс Р. Вебер усматривал слабость КЕЦ в том, что она объединяла в своих рядах высокопоставленных представителей Церквей: епископов, президентов церквей, пасторов, в то время как большая часть европейских организаций мирян, в том числе молодежных, ушла в ВСЦ, а также в высокой конкуренции на европейском континенте со стороны других христианских объединений и движений, в языковых, культурных и политических барьерах в Европе [Weber, 1970, 85].

Претензии к работе КЕЦ высказывало и руководство Отдела внешних церковных сношений. Митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим, заявлял: «Весьма жаль, что Конференция европейских церквей... работает вяло и с весьма малыми результатами» (АОВЦС. Д. 15. 1967. С. 4). Между тем в обстановке усиливающегося политического напряжения в Европе деятельность европейской межхристианской организации могла стать вкладом как в нормализацию отношений между Западной и Восточной Германиями, внутривосточной ситуации в Греции, так и в общую разрядку на европейском континенте.

Конференция европейских церквей стремилась к развитию связей с Римско-Католической Церковью. Католические деятели присутствовали в качестве наблюдателей на ассамблеях и заседаниях Совещательного комитета, а также принимали участие в работе групп КЕЦ. В марте 1972 г. в Женеве состоялась первая встреча руководства КЕЦ во главе с председателем Президиума и Совещательного комитета Эрнстом Вильмом с представителями Совета Конференции католических епископов Европы во главе с ее председателем архиепископом Марсельским Рожэ Этчегерем. Во встрече принимал участие вице-председатель Президиума и Совещательного комитета КЕЦ митрополит Таллинский и Эстонский Алексей. Участники встречи обсудили возможность более тесного сотрудничества между двумя организациями, а также сделали предложения по реализации совместных начинаний в области миротворчества, европейской безопасности и религиозного туризма (Коммюнике, 1972а). Следующая встреча руководства КЕЦ и Совета Конференции католических епископов Европы состоялась в январе 1973 г. во Франкфурте-на-Майне (ФРГ).

Тематика миротворчества и европейской безопасности объединяла КЕЦ и Русскую Церковь. В консультации на тему «Служение Церковью Европы в защиту мира и международного примирения в Европе», организованной КЕЦ в ноябре 1969 г. в Гватте (Швейцария), приняли участие представитель Русской Церкви при Христианской мирной конференции (ХМК) в Праге прот. П. Соколовский и Н. А. Заболотский. И тот и другой церковные представители участвовали в подготовительной работе к консультации: Николай Анатольевич присутствовал на заседании группы КЕЦ в июне 1969 г. в Женеве, а о. Павел — на встрече группы КЕЦ в ноябре 1969 г. в Берлине (ГДР). По мнению Н. А. Заболотского, между КЕЦ и ХМК должна была иметься определенная общность интересов [Заболотский, 1964, 61–62]. Однако генеральный секретарь КЕЦ Г. Г. Вильямс отмечал пассивность со стороны ХМК в совместной работе (АОВЦС. Д. 26-В. 1969. С. 1).

Первая встреча высоких представителей ХМК и КЕЦ состоялась в Женеве 29 февраля 1972 г. В ходе беседы ее участники обсудили текущую ситуацию в той и другой организации, констатировали ответственность ХМК и КЕЦ за продвижение дела мира и европейскую безопасность (Коммюнике, 1972б). Священный Синод Русской Церкви выразил удовлетворение встречей (Определения, 1972).

КЕЦ развивала сотрудничество со Всемирной студенческой христианской федерацией (ВСХФ) и Экуменическим молодежным советом в Европе (ЭМСЕ). Перспективы такого сотрудничества неоднократно становились предметом обсуждения

на заседаниях руководящих органов КЕЦ. В апреле 1972 г. в Женеве состоялась консультация КЕЦ, с одной стороны, и ВСХФ и ЭМСЕ — с другой. Отчет о ходе консультации вызвал критику в Русской Церкви. Митрополит Таллинский и Эстонский Алексей писал по этому поводу генеральному секретарю КЕЦ Г. Г. Вильямсу: «Когда читаешь доклад консультации, создается впечатление, что КЕЦ нуждается в наставлениях ВСХФ и ЭМСЕ. Подобный подход унижает роль КЕЦ и ставит ее в нелепое положение» (АОВЦС. Д. 26. 1972. С. 2). Иерарх Русской Церкви признал женевскую консультацию неудачной (АОВЦС. Д. 26. 1972. С. 3).

Русская Церковь направляла в бюджет КЕЦ ежегодные взносы начиная с 1965 г. (после Ассамблеи «Ниборг IV», на которой была принята статья Устава КЕЦ о бюджете региональной экуменической структуры и ежегодных взносах Церквей-членов). В 1969 г. взнос был увеличен. Это произошло в том числе благодаря позиции митрополита Таллинского и Эстонского Алексия (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 253. Л. 7).

Благодаря активному участию Русской Церкви в работе КЕЦ роль и вес первой заметно возрастали. Это вызывало напряжение в протестантских кругах, поскольку экспансия западнохристианского либерализма в Европе встречала препятствие в лице православия.

Интенсивными были отношения Московского Патриархата с христианскими Церквями Соединенных Штатов Америки, объединенными в Национальном совете церквей Христа. В условиях холодной войны, политического и экономического противостояния, конкуренции социального устройства и идеологий СССР и США общение между Церквями двух стран приобретало особое значение. Церковная дипломатия обеспечивала альтернативный политическому канал общения, позволявший поддерживать дружеские связи на гражданском уровне. Такие связи имели значение и для государственных деятелей СССР и США, поскольку позволяли держать приоткрытой дверь между двумя политическими полюсами. Основным посылом политикам со стороны Национального совета церквей Христа был призыв к установлению взаимоуважительных мирных и справедливых отношений между Соединенными Штатами и Советским Союзом. Этот призыв встречал поддержку и Русской Церкви.

## 1.2. Национальный совет церквей Христа в США

Московский Патриархат и Национальный совет церквей Христа в США объединяло членство в Совете Патриаршего экзархата в Северной Америке начиная с декабря 1966 г. По признанию патриаршего экзарха в Северной Америке митрополита Нью-Йоркского и Алеутского Иоанна (Вендланда), общение с американскими протестантами давалось экзарху легче, нежели общение с американскими православными (АВПРФ. Ф. 129. Оп. 53. П. 192. Д. 30. Л. 42).

В Московском Патриархате придавали большое значение официальным визитам представителей Национального совета церквей Христа в СССР, призванным послужить укреплению межцерковных связей. Председатель ОВЦС епископ Ярославский и Ростовский Никодим в феврале 1961 г. пригласил новоизбранного президента Национального совета церквей Христа в США Дж. Ирвина Миллера во главе делегации Совета посетить СССР и стать гостями Русской Церкви. Приглашение было принято, и в Москву в декабре 1961 г. прибыла подготовительная группа во главе с представителем Совета генеральным секретарем Генеральной ассамблеи Объединенной пресвитерианской церкви в США Юджином Карсоном Блейком. Четырнадцатого декабря в Московской духовной академии прошла беседа председателя ОВЦС и группы представителей Русской Церкви с американскими делегатами, в ходе которой были согласованы количественный состав американской церковной делегации, пункты программы и темы общения.

Официальный визит в СССР делегации Национального совета церквей Христа во главе с президентом Совета Джозефом Ирвином Миллером (членом церкви «Ученики Христовы») состоялся в августе-сентябре 1962 г. Поскольку поездка предполагалась

преимущественно деловой, то важнейшим пунктом программы стали восемь раундов богословских собеседований американской церковной делегации и представителей Русской Церкви. Поскольку обмен докладами с той и другой стороны состоялся еще до начала богословских собеседований, заблаговременное ознакомление участников встречи с текстами помогло им вести предметные содержательные дискуссии. Общение происходило преимущественно в Отделе внешних церковных сношений (одна встреча, 29 августа, состоялась в Московской духовной академии) под председательством архиеп. Никодима и Дж. И. Миллера. Участники собеседований обсудили понятие неразделенной Церкви, священства, место и роль проповеди в богослужении, миссионерское, молодежное и миротворческое служение Церквей, а также выступили с предложением Национальному совету церковей Христа в США и Священному Синоду Русской Церкви одобрить практические шаги по укреплению двусторонних отношений: обмен официальными церковными делегациями, делегациями студентов, профессоров-богословов, приходского духовенства и монашествующих, печатными материалами о церковной жизни и богословскими статьями. Американская сторона была готова принять первую группу студентов Русской Церкви еще осенью 1960 г. По словам заместителя генерального секретаря Национального совета церковей Христа в США Эдвина Эспи, соответствующие консультации были проведены с богословскими факультетами Гарвардского, Йельского, Принстонского и других университетов (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 301. Л. 27).

Американские гости имели возможность познакомиться с жизнью Русской Православной Церкви в Москве, Загорске, Ярославле, Ленинграде, Таллине, Риге, Одессе, Краснодаре, посетить Грузинскую Церковь и Армянский Католикосат, а также общины Евангелическо-лютеранской церкви в Эстонии и Реформатской церкви в Закарпатье. В честь делегации Совета в праздник Успения Пресвятой Богородицы был устроен прием в Троице-Сергиевой лавре с участием Святейшего Патриарха Алексия. Предстоятель Русской Церкви в своем приветственном слове, в частности, отметил: «Братский характер взаимоотношений наших Церквей вселяет в нас уверенность в дальнейшем сближении, что, в свою очередь, мы верим, поможет следованию разобщенного христианства по пути к единству» (АОВЦС. Д. 5-В. 1962. Ч. 1. С. 3). В свою очередь председатель ОВЦС архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим на приеме в московском ресторане «Прага» в приветственном слове в адрес американских гостей заявил: «Думая о будущем наших Церквей, мы думаем и о будущем наших народов. Укрепление братской любви между нашими Церквями не может не идти в ногу с одновременным нашим усилием по укреплению дружбы между нашими народами. И священный долг наших Церквей — преуспеть в этом благом делании» (АОВЦС. Д. 5-В. 1962. Ч. 1. С. 2–3). В Московской и Ленинградской духовных академиях, Одесской духовной семинарии американские делегаты познакомились с системой подготовки будущих пастырей и состоянием богословской науки.

В коммюнике московской встречи отмечались усилия церковей, входящих в Национальный совет церковей Христа, и Русской Православной Церкви по развитию экуменического движения, их вклад в рост экуменического сознания членов христианских Церквей во всем мире. В документе также фиксировалась готовность делегаций Национального совета и Русской Церкви делать все возможное для развития дружественных отношений, укрепления взаимопонимания и устранения взаимного недоверия и страха между народами СССР и США, трудиться над смягчением международной напряженности, прилагать усилия к убеждению ядерных держав достигнуть соглашения о запрещении ядерных испытаний на пути к всеобщему и полному разоружению под международным контролем (Коммюнике, 1962).

Американская делегация передала приглашение официальным представителям Русской Церкви в начале 1963 г. посетить с ответным визитом церкви, входящие в состав Совета. Это предложение было с благодарностью принято, и в конце февраля 1963 г. в США направилась группа церковных деятелей из СССР во главе с председателем ОВЦС архиеп. Никодимом.

Визит в США русской межконфессиональной делегации был позитивно воспринят руководством местных протестантских церквей и общин, которые слали делегатам свои приветственные адреса, а также лидерами американских иудейских общин. Президент Нью-Йоркского совета раввинов раввин Израэль Мовшович на 82-м ежегодном собрании Совета в январе 1963 г. приветствовал прибытие в США церковной делегации из СССР как гостей Национального совета церквей Христа, в связи с чем выступил с инициативой религиозных обменов между еврейскими общинами США и Советского Союза (АОВЦС. Д. 5-В. 1963. Ч. 2). Представители Церквей СССР в ходе американского турне провели собеседования с раввинами штата Колорадо, городов Буффало (штат Нью-Йорк) и Атланты (штат Джорджия), встречу с руководством Совета синагог Нью-Йорка.

Представители христианских Церквей СССР и США вновь стали участниками собеседований, которые прошли в конференц-центре Епископальной церкви в Гринвиче и духовной семинарии в Принстоне, и были посвящены темам понимания экуменических задач Церквей, путей и способов оказания Церквами помощи в установлении мира между народами, роли Церквей в общественной жизни, специфики организации жизни приходских общин. В совместном коммюнике по итогам собеседований отмечалось: «Ясно и откровенно высказанные взгляды чрезвычайно помогли преодолеть неверные представления и заложить основы для большего взаимного понимания» (АОВЦС. Д. 5-В. 1963. Ч. 1. С. 2–3). На всех официальных встречах архиеп. Никодим произносил приветственные речи, главный посыл которых заключался в укреплении межцерковного сотрудничества, способного внести вклад в прекращение гонки вооружений и испытаний ядерного оружия, мирное разрешение противоречий между СССР и США.

Для советских гостей была подготовлена трехнедельная программа, предполагавшая знакомство с богослужением и жизнью протестантских общин в разных городах (Сан-Франциско и Лос-Анджелесе, Далласе и Атланте, Миннеаполисе и Чикаго, Индианаполисе и Дейтоне, Буффало и Бостоне и других, всего — в 24 городах пятнадцати штатов, для чего церковные делегаты были разбиты на четыре группы), системой подготовки пасторов и проповедников, религиозным образованием, а также научной, академической, культурной и общественной жизнью в стране (в программе поездки значилось знакомство с 12 университетами). Многие церковные делегаты произносили приветственные слова и проповеди в протестантских храмах. Архиепископ Никодим и члены церковной делегации посетили заседание Генерального совета Национального совета церквей Христа, были приняты официальными представителями ряда штатов и городов, присутствовали на заседании Конгресса США, посетили штаб-квартиру ООН в Нью-Йорке, где встретились с генеральным секретарем У. Таном и заместителем генерального секретаря по политическим вопросам Е. Д. Киселёвым.

К визиту деятелей Русской Церкви и лично архиеп. Никодиму было приковано внимание американских средств массовой информации. Председатель ОВЦС многократно выступал на радио и телевидении, давал многочисленные пресс-конференции, в ходе которых рассказывал о целях визита, отношениях Русской Церкви и протестантских общин США, общественном строе в СССР, экуменической деятельности. Американских журналистов, в свою очередь, интересовало положение религии и свобода совести в СССР, церковно-государственные отношения, атеистическая пропаганда, причины закрытия храмов и монастырей советскими властями, внешняя деятельность Русской Церкви, оценки советско-американских отношений и даже положение еврейских общин в СССР. Повышенное внимание в американском обществе к гостям из Советского Союза имело свои издержки не только в неудобных вопросах со стороны журналистов, на которые председатель ОВЦС пытался дать удовлетворительные ответы, но и в реакции части американского общества на сам визит делегации Русской Церкви на американскую землю. В Сан-Франциско, Атланте, Остине, Вашингтоне, Бостоне и других городах по пути следования церковной делегации из СССР прошли протестные акции. Пикетчики держали плакаты в том числе с вызывающими

и оскорбительными надписями в адрес церковных гостей. О возможных провокациях еще до отъезда церковных делегатов из СССР председателя ОВЦС предупреждал представитель Исполнительного совета Епископальной церкви США П. Ф. Андерсон (АОВЦС. Д. 5-В. 1963. Ч. 2. С. 1–2). Акции были организованы известным американским религиозным и общественным деятелем Карлом Макинтайром — основателем и бессменным главой Международного совета христианских церквей. По информации руководства Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных культов, власти Соединенных Штатов не препятствовали проведению пикетов и враждебным выпадам против религиозных деятелей СССР, а под предлогом обеспечения безопасности ограничивали их общение с простыми американцами (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 10. Л. 135).

В совместном коммюнике по итогам визита отмечалась готовность развивать взаимные контакты, которые были призваны послужить уменьшению международной напряженности, установлению прочного справедливого мира, прекращению испытаний ядерного оружия и достижению полного, всеобщего и контролируемого разоружения (Совместное коммюнике, 1963).

Деятельность руководимой архиеп. Никодимом церковной делегации в ходе пребывания в США получила положительную оценку Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных культов (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 10. Л. 137).

Обмен визитами сказался на увеличении объема поздравительной переписки между официальными представителями Русской Церкви и Национального совета церковью Христа, а также церковью, входящих в состав Совета. По линии Национального совета в СССР прибывали группы представителей различных американских протестантских церквей, в том числе молодежи, а также отдельные христианские деятели. По просьбе руководства Совета американским гостям оказывалось внимание со стороны ОВЦС, где проходили их встречи и общение с представителями Русской Церкви. Национальный совет церковью Христа был готов в 1965 г. направить двух студентов для обучения в Ленинградской духовной академии. В свою очередь руководство Принстонской богословской семинарии выражало готовность принять на обучение и полное содержание студента из Русской Церкви. Однако студенческий обмен налажен не был, поскольку уставы духовных академий не предусматривали обучение инославных студентов.

Убийство президента США Джона Кеннеди побудило председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима направить телеграмму соборования председателю Национального совета церковью Христа в США Ирвину Миллеру (АОВЦС. Д. 38-Г. 1963. С. 3). Телеграмма была зачитана на заседании Генеральной ассамблеи Национального совета 6 декабря 1963 г. в Филадельфии. По словам И. Миллера, выражение слов сочувствия «подтвердило уверенность в христианских братских отношениях между Русской Православной Церковью и христианскими церквями в нашей стране (США. — *прот.* С. 3.)» (АОВЦС. Д. 5-В. 1963).

Председатель ОВЦС в последней декаде января 1969 г. посетил США и присутствовал на заседании Генерального совета Национального совета церковью Христа в Мемфисе, на котором выступил с приветственным словом. Митрополит Никодим отмечал дружественный настрой к нему участников заседания, желание разговаривать и сотрудничать с Русской Церковью. Причину того иерарх усматривал не только в личных контактах и знакомстве, но и в настроениях американской общественности на фоне внутренних проблем (расовая напряженность и рост преступности) и внешних неудач (война во Вьетнаме и потеря престижа в международных отношениях). Усталость от войны побуждала американцев искать мирные инициативы, в том числе посредством контактов с христианскими деятелями СССР (АОВЦС. Д. 5-В. 1969. С. 5).

Развитию взаимно полезного сотрудничества Русской Церкви и Национального совета церковью Христа в США была призвана послужить инициатива проведения в католическом университете святого Людовика в Сан-Луи (Миссури) в первой декаде



октября 1969 г. двусторонней консультации, посвященной теме «Христианская озабоченность об ограничении вооружений». С американской стороны организаторами международной встречи выступили Департамент международных отношений Национального совета церквей Христа и Отдел всемирной справедливости и мира Национальной конференции католических епископов США. Участниками консультации были заранее подготовлены и переведены доклады, что способствовало большей содержательности дискуссий. Делегацию Русской Церкви на международной встрече возглавил заместитель председателя ОВЦС епископ Тульский и Белевский Ювеналий. Члены делегации в Вашингтоне посетили Конгресс США, где имели встречу с сенатором Эдвардом Кеннеди, а в Нью-Йорке — постоянное представительство СССР при ООН и встретились с советским представителем Я. А. Маликом. Также состоялась аудиенция советских христианских деятелей у генерального секретаря ООН У. Тана. Епископ Ювеналий пригласил группу афроамериканских протестантских пасторов посетить СССР и составить представление о жизни Русской Церкви. Такой визит состоялся в августе 1970 г. Американские гости в Москве, Ленинграде и Таллине познакомились с православным богослужением и духовным образованием.

На IX генеральной ассамблее Национального совета церквей Христа в США, которая состоялась в первой декаде декабря 1972 г. в Далласе, присутствовала делегация Русской Церкви во главе с управляющим приходами Московского Патриархата в Канаде и временно в США епископом Уманским Макарием (Свистуном).

### **1.3. Региональные христианские объединения в Польше, Индии, Японии и на африканском континенте**

Отдел внешних церковных сношений направлял приглашения национальным экуменическим советам посетить СССР и стать гостями Русской Церкви с целью налаживания двусторонних контактов. В мае 1965 г. митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим адресовал подобное приглашение председателю Экуменического совета Церквей в Польше пастору Витольду Бенедиктовичу. Делегация Совета прибыла в Москву в июле того же года. Довольно стандартная для таких случаев программа посещения предусматривала знакомство с церковной жизнью в СССР и непременно беседы в ОВЦС, в ходе которых обсуждались различные направления сотрудничества. «Обогащены чувствами христианского братства, укреплены сознанием общности задач и благодарны за помощь, заботу и расположение», — с такими словами польские гости обратились к председателю ОВЦС по итогам своей поездки в СССР (АОВЦС. Д. 55-А. 1965). В октябре 1967 г. подобное приглашение было направлено в адрес председателя краковского отделения Экуменического совета Церквей в Польше ксендзу Бенедикту Ээнку. Вернувшись на родину, католический священнослужитель признавался заместителю председателя ОВЦС епископу Зарайскому Ювеналию: «Наш визит не только обогатил наше представление о Вашей святой — трижды святой Церкви, а также о стране, в которой Вы живете, но благодаря искренней сердечности превратился в общение сердец, а Господь усилил в нас веру» (АОВЦС. Д. 55-А. 1967).

Польская сторона отвечала взаимностью. В марте 1968 г. в ОВЦС поступило приглашение председателя Экуменического совета Церквей в Польше ксендза Яна Невечержала и секретаря Совета ксендза Ричарда Тренклера представителям Русской Церкви посетить Польшу и стать гостями Совета (АОВЦС. Д. 55-А. 1968). В июне 1969 г. в Польшу отправилась делегация христианских Церквей Советского Союза во главе с экзархом Украины митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Денисенко).

В августе-сентябре 1961 г. гостем Русской Церкви по приглашению председателя ОВЦС епископа Ярославского и Ростовского Никодима стал генеральный секретарь Всеиндийской федерации национальных протестантских церквей, епископ Индийской национальной церкви Джонсон Вильямс в сопровождении секретаря свящ. Эринтча Джона. Индийские гости побывали в Москве, Загорске, Ленинграде и Одессе, встретились с председателем ОВЦС, посетили богослужения,

познакомились с церковной, в том числе монастырской, жизнью, постановкой духовного образования.

В декабре 1968 г. в СССР по приглашению Русской Церкви находилась делегация Национального совета Церквей Японии во главе с вице-президентом Совета пастором Ацуми Тасаки. Японская делегация посетила исторические церковные места Москвы, Загорска, Ленинграда, Риги и Пскова, была принята в Троице-Сергиевой лавре Святейшим Патриархом Алексием. Экуменические деятели побывали в ОВЦС, где состоялась их беседа с митр. Никодимом. В честь гостей был устроен прием. В ноябре 1969 г. делегация Русской Церкви во главе с митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом посетила с ответным визитом Национальный совет Церквей Японии. В Киото и Токио состоялись встречи московской церковной делегации с представителями Совета. Данная поездка использовалась митр. Никодимом в том числе для проведения переговоров о даровании автономии Японской Православной Церкви. Летом 1971 г. в Москве находился вице-президент Совета Такааки Аикава. С японским христианским деятелем встретился заместитель председателя ОВЦС архиепископ Тульский и Белевский Ювеналий. Темой беседы, в числе прочего, стало обсуждение взаимоотношений Японской Автономной Православной Церкви и Национального совета Церквей Японии. «Мы надеемся, что между нами (Советом и Японской Церковью. — *прот.* С. З.) установятся более дружеские отношения, чем прежде», — писал Т. Аикава архиеп. Ювеналию после возвращения на родину (АОВЦС. Д. 59-А. 1971. С. 1).

Русская Православная Церковь внимательно относилась к контактам с африканскими объединениями христианских Церквей. Развитие регионального сотрудничества Московского Патриархата с христианскими общинами и их объединениями на африканском континенте встречало поддержку со стороны советского правительства, активно вовлеченного в процесс борьбы африканских народов с колониальной зависимостью и строительства социалистических обществ. По словам современного африканского христианского деятеля, представителя Методистской церкви в Гане Мерси Амбы Одуйоуе, 60-е гг. XX в. для большей части Африки были временем эйфории: европейские колонии становились независимыми государствами, а христианские миссии превращались в африканские Церкви [Oduyo, 2004, 469].

В апреле 1963 г. в Кампале (Уганда) состоялось первое заседание Ассамблеи Всеафриканской конференции церквей (ВАКЦ), в которой участвовали представители различных христианских общин континента. По оценке заместителя директора Экуменического института в Боссе реформатского пастора из Швейцарии Ганса Р. Вебера, ВАКЦ стала одним из пионеров на пути экуменического регионализма [Weber, 1970, 79]. На Ассамблее в качестве наблюдателя присутствовал заместитель председателя ОВЦС проф. прот. В. Боровой. Патриарх Московский и всея Руси Алексий направил участникам кампальской встречи свое обращение, в котором приветствовал создание всеафриканской церковной конференции и от лица Русской Церкви выразил готовность к сотрудничеству (Обращение, 1963). На Ассамблее, посвященной теме «Свобода и единство во Христе — стремление к обновленной Церкви в новой Африке», были созданы постоянные органы управления всеафриканской межцерковной организацией — Генеральный комитет, который, в свою очередь, образовал Исполнительный комитет и пять тематических комиссий, а также Секретариат ВАКЦ. На Ассамблее было принято «Послание Кампалы Церквам Африки», в котором кратко изложены задачи африканских Церквей на текущем этапе служения. По словам генерального секретаря ВСЦ В. А. Виссерт-Хуфта, присутствия наблюдателя от Русской Церкви на Ассамблее было высоко оценено этим собранием (АОВЦС. Д. 55. 1963). Священный Синод Русской Церкви на заседании 14 мая 1963 г. заслушал отчетный доклад прот. В. Борового об участии в Ассамблее и поручил ОВЦС поддерживать и расширять связи Московского Патриархата с ВАКЦ по современным вопросам церковной и общественной жизни.

На второй Ассамблее ВАКЦ, состоявшейся в сентябре 1969 г. в Абиджане (Берег Слоновой Кости) и посвященной теме «Работать со Христом в современной социальной,

экономической и политической ситуации», в качестве наблюдателя присутствовал представитель Московского Патриархата при антиохийском патриаршем престоле епископ Подольский Гермоген (Орехов). Ассамблея избрала новый состав Генерального комитета, образовала специальный Секретариат по т. н. независимым африканским церквям (большинство из них не входили в число участников ВАКЦ), приняла текст Послания, в котором получили выражение социальные задачи африканских Церквей.

Представители Московского Патриархата прот. П. Соколовский и Г. Ф. Троицкий присутствовали на первой Всеафриканской конференции христианской молодежи, состоявшейся в Найроби (Кения) в 1963 г. Вторая всеафриканская христианская молодежная конференция прошла в Ибадане (Нигерия) в конце 1971 г.

В январе 1964 г. представители Русской Церкви посетили Уганду и Кению. Церковные делегаты присутствовали на конференции Христианского совета Кении, в которой участвовали руководители всех христианских Церквей страны. Темой конференции была избрана «Роль Церквей в независимой Кении». Одной из задач прот. П. Соколовского было выснить перспективные участия делегаций африканских христианских Церквей во Всехристианском мирном конгрессе в Праге в 1964 г.

В марте-апреле 1966 г. делегация Русской Церкви во главе с архиепископом Минским и Белорусским Антонием (Мельниковым) посетила Эфиопию, Кению, Уганду и Мадагаскар. Состоялись встречи и беседы с главами и представителями Древних восточных Церквей, национальных протестантских церквей, политическим руководством африканских стран. «Радостным событием для христиан Мадагаскара, оставившим неизгладимые воспоминания» назвал визит делегации Русской Церкви в Мальгашскую Республику член Исполнительного комитета Федерации протестантских церквей пастор Евангелической церкви Мадагаскара Ричард Андриаманджато (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 63. Л. 5). В августе-сентябре 1967 г. члены делегации Русской Церкви, возглавляемой архиепископом Киевским и Галицким Филаретом (Денисенко), стали гостями Национального христианского совета Кении. По свидетельству советских дипломатов в этой стране, африканская пресса с большим вниманием отнеслась к визиту церковной делегации (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 61. Л. 38).

Представители Московского Патриархата во главе с епископом Омским и Тюменским Николаем (Кутеповым) во второй половине ноября — первой половине декабря 1968 г. посетили экуменические советы Церквей в Сьерра-Леоне, Гане, Дагомее, Нигерии и Того.

Ряд африканских христианских деятелей был приглашен в 1963 г. совершить поездку в СССР и стать гостями Русской Церкви. В мае 1966 г. Москву, Ленинград, Таллин, Минск и Одессу посетила делегация пасторов протестантских церквей Мальгашской Республики (о. Мадагаскар) во главе с президентом Евангелической церкви Мадагаскара пастором Виктором Ракотоаримананом. Африканские гости познакомились с жизнью Русской Церкви, имели встречи и беседы с иерархами, в том числе со Святейшим Патриархом Алексием и митр. Никодимом, посетили Совет по делам религий, где встретились с заместителем председателя Совета П. В. Макарецевым. В ОВЦС была организована пресс-конференция, в ходе которой протестантские пасторы поделились своими впечатлениями от знакомства с русским православием и Советским Союзом. В июле 1966 г. с официальным визитом к Русской Церкви находилась делегация Национального христианского совета Кении во главе с генеральным секретарем Совета Джоном Камао. Африканские христианские деятели посетили Москву и Ленинград, были приняты Патриархом Алексием. В конце августа — начале сентября 1969 г. по приглашению Московского Патриархата в Москве, Ленинграде, Пскове и Киеве находилась делегация Христианского совета Нигерии во главе с Кале Сэт Ирунсева.

Многokrатно бывал в Москве и других городах Советского Союза, где встречал гостеприимный прием со стороны Русской Церкви, пастор Евангелической церкви Мадагаскара Ричард Андриаманджато. Авторитет африканского христианского деятеля позволил ему занять пост мэра Тананариве.

О заинтересованности со стороны Московского Патриархата в прибытии африканских церковных деятелей в Советский Союз свидетельствовал тот факт, что Патриархия оплачивала все расходы по пребыванию гостей, включая покупку билетов до Москвы. Для африканских церковных деятелей готовились пространные программы, включавшие посещение городов Советского Союза, знакомство с историческими храмами и монастырями, церковной жизнью.

Московский Патриархат оказывал материальную поддержку не только церковным делегациям и отдельным лицам, но и африканским Церквам. В 1965–1968 гг. за счет средств Московской Патриархии в колледжи и семинарии национальных Церквей и христианских ассоциаций ряда африканских стран были направлены 12 комплектов учебных пособий и школьного оборудования по химии, физике и биологии, а также 12 школьных электростанций. В этом же году в дар Нильскому колледжу в Кампале (Уганда) был передан дар Русской Церкви — духовые инструменты, швейные машины, комплекты столярных и переплетных инструментов. Директор колледжа С. Балагаде при поддержке Русской Церкви проходил в 1965 г. стационарное лечение в московской клинике.

Студенты из африканских Церквей получали возможность обучаться в духовных школах Московского Патриархата. Митрополит Ленинградский и Ладужский Никодим в октябре 1964 г. в письме в Совет по делам Русской Православной Церкви сообщил о том, что ОВЦС полагает целесообразным и возможным принять в 1965 уч. г. в духовные школы до 25 студентов — граждан африканских государств (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 562. Л. 121). Площадкой для такого обучения была избрана Ленинградская духовная академия, при которой был создан факультет африканской христианской молодежи с подчинением его ОВЦС. Деканом факультета с января 1967 г. был свящ. Георгий Тельпис. Предполагалось, что отдельные африканские студенты будут на время каникул в Академии выезжать в родные страны, где они могли бы делиться рассказами о Советском Союзе и обучении в Духовных школах (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 602. Л. 83). Учреждение факультета позволило защитить Академию от закрытия, поскольку соответствовало политике советских властей в отношении развивающихся стран африканского континента [Ливцов, 2015, 332].

## **2. Международное молодежное христианское движение**

Вовлечение верующей молодежи из Советского Союза в международное молодежное христианское движение в 60-х — нач. 70-х гг. XX в. было вызовом для советского государства и для Русской Православной Церкви. Советские власти предпочитали не поднимать вопрос о существовании в СССР верующей молодежи, поскольку этот вопрос был напрямую связан с будущим Церкви. Атеистическая политика правительства СССР была нацелена на отрыв молодежи от Церкви, что должно было привести к постепенному сокращению рядов верующих и, в перспективе, маргинализации церковной организации. Русская Церковь являлась заложницей политики властей и не могла открыто привлекать молодежь к своей деятельности, за исключением подготовки кадров будущих священнослужителей. Христианского молодежного движения в СССР не существовало. Избравшим стезю служения Церкви молодым людям в те годы приходилось пройти сквозь сито различных государственных организаций и структур, начиная с комсомольских организаций и партийных ячеек рабочих коллективов и заканчивая армией и специальными службами. О присутствии же Церкви в молодежной, в том числе студенческой среде не могло идти и речи. Однако отрицать существование верующих молодых людей в СССР было невозможно. Священноначалие Русской Церкви старалось по мере сил защитить эту часть своей паствы, а потому всячески оправдывало православную молодежь как созидательных членов социалистического общества (АОВЦС. Д. 48. 1966. С. 3).

На международном контуре Советский Союз не мог признаться в государственной политике сегрегации Церкви и молодежи. Поэтому исходя из витринного характера

демонстрации миру преимуществ социалистического строя советские власти позволяли молодым представителям Русской Православной Церкви участвовать в международных молодежных встречах. Заметим, что в этих случаях речь не шла о верующих молодых людях из студенческой или рабочей среды.

Несмотря на все сложности, Русская Церковь уделяла внимание участию в работе международных и национальных молодежных христианских организаций. В ОВЦ молодежное направление поручалось молодым сотрудникам, среди которых в нач. 1960-х гг. был иером. Ювеналий (Поярков), а в середине и 2-й половине — Г. Ф. Троицкий. В кон. 1960-х — нач. 1970-х гг. христианская молодежная работа поручается иером. Кириллу (Гундяеву).

## **2.1. Международные молодежные встречи под эгидой Всемирного совета церквей**

Наблюдателями на первой Экуменической ассамблее европейской молодежи, состоявшейся в июле 1960 г. в Лозанне под патронажем Отдела молодежи Всемирного совета церквей, стали члены делегации Русской Церкви во главе с доцентом Московской духовной академии свящ. А. Остаповым. Тема Ассамблеи звучала так: «Иисус Христос — Свет мира». Председатель ОВЦ епископ Подольский Никодим направил участникам международной молодежной встречи свой приветственный адрес, в котором напомнил о бремени ответственности молодежи за сохранение мира на земле (АОВЦС. Д. 54-Б. 1960. Ч. 1). Молодые люди присутствовали на богослужениях, изучали Библию, участвовали в пленарных заседаниях, на которых рассматривались вопросы реакции европейских Церквей на вызовы современного мира, служения Церквей в европейском обществе и церковной миссии на местном уровне. Члены делегации Русской Церкви нанесли визиты послу СССР в Берне И. И. Кузьмину, посетили советское представительство в Женеве, встретились с генеральным секретарем ВСЦ В. А. Виссерт-Хуфтом, представителем Константинопольского Патриархата при Всемирном совете церквей архим. Емилианом (Тимиадисом), а также руководством лозаннской Ассамблеи и Экуменического института в Боссэ. По окончании работы Ассамблеи представители Русской Церкви стали участниками богословских курсов «Богословское познание в условиях социальных изменений», которые состоялись в конце июля — первой половине августа 1960 г. в институте в Боссэ. Встречи и общение молодых церковных делегатов из СССР позволили установить знакомство с молодыми представителями христианских Церквей из различных стран мира. Мандат церковных участников из Советского Союза не предполагал возможности делать официальные заявления и выходить за пределы «установленной линии Московской Патриархии» по общехристианским вопросам и вопросам, обсуждаемым на Ассамблее. Однако они могли делиться рассказами о положении и жизни Русской Церкви (АОВЦС. Д. 54-Б. 1960. Ч. 1. С. 1–2). Наблюдатели свидетельствовали о повышенном внимании к себе со стороны протестантских участников Ассамблеи, что позволило им сделать вывод о том, что Запад интересуется православием, а экуменическое движение заинтересовано в православных (АОВЦС. Д. 54-Б. 1960. Ч. 2. С. 60). Члены молодежной церковной делегации увезли с собой подаренные им экземпляры богословских и церковно-исторических трудов на русском, французском и английском языках.

## **1.2. Всемирная студенческая христианская федерация**

Заинтересованность в развитии контактов с Русской Церковью, православной молодежью СССР звучала со стороны Всемирной студенческой христианской федерации. Генеральные секретари Федерации в разные годы направляли в адрес ОВЦС приглашения на международные региональные и всемирные студенческие христианские встречи, региональные заседания руководящих органов. В работе

европейской конференции, организованной Федерацией в августе 1962 г. в Граце (Австрия) и посвященной теме «Что есть человек? Присутствие Христа в нашем мире», принимала участие делегация Русской Церкви. Секретарь Представительства Московского Патриархата при Всемирном совете церквей прот. В. Игнасте стал наблюдателем на конференции, организованной студенческой Федерацией в сентябре 1967 г. в Базеле (Швейцария) и посвященной вопросам университетского образования в Европе, а священник Б. Удовенко стал делегатом от Русской Церкви на европейской конференции, состоявшейся по инициативе Федерации в конце декабря 1970 — начале января 1971 г. в Дублине. Отец Борис принял участие в заседании Экуменического молодежного совета Европы, прошедшем в октябре 1971 г. в английском Эйлсбери на тему «Борьба за освобождение». На эйлсберийской встрече священник Б. Удовенко был избран в состав Исполнительного комитета Совета.

Генеральный секретарь Федерации Вальдо Галланд и помощник генерального секретаря Элизабет Адлер в конце августа — начале сентября 1962 г. стали гостями Русской Церкви, посетили Москву, Московскую духовную академию. В ходе визита в Московские духовные школы В. Галланд озвучил предложение развивать экуменические контакты среди студентов-богословов. Это предложение получило свое развитие, и в декабре 1963 г. в Москву прибыли студенты-богословы Всемирной студенческой христианской федерации из США, Великобритании, Франции, Швейцарии, Ливана, Эфиопии и Японии во главе с В. Галландом. Молодые люди были радушно встречены на советской земле. Основными пунктами программы визита стали посещения Московской и Ленинградской духовных академий, встречи и собеседования с профессорами и преподавателями, студентами. В Москве гости были приняты председателем ОВЦС митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом. Московская, ленинградская, загорская и таллинская части программы позволили студентам-богословам познакомиться с историческими монастырями и приходскими храмами, православным богослужением, достопримечательностями. В. Галланд делился с председателем ОВЦС своими впечатлениями от посещения духовных школ: «Нам было весьма полезно встретиться с этими юношами (студентами Московской и Ленинградской духовных академий. — *прот. С. З.*), посвятившими себя служению Церкви. Мы обратили особое внимание на их интеллектуальное любопытство по отношению к богословским вопросам любого характера» (АОВЦС. Д. 58. 1964. С. 1). В апреле 1965 г., в период Страстной и Светлой седмиц, гостьей Русской Церкви стала представительница Всемирной студенческой христианской федерации при ЮНЕСКО Элис Хагеман. В ОВЦС была подготовлена программа пребывания экуменического деятеля в Москве и Ленинграде. В феврале 1970 г. в Отделе внешних церковных сношений состоялась встреча заместителя председателя епископа Тульского и Белевского Ювеналия с представителями руководства студенческой Федерации — генеральным секретарем пастором Ристо Лехтоненом, европейским секретарем Миланом Опоченским и Габриэлем Хабибом (последний также занимал должность генерального секретаря Синдесмоса).

Всемирная студенческая христианская федерация стремилась развивать отношения со Студенческим советом СССР. В двусторонней консультации, состоявшейся в феврале 1970 г. в Киеве, в здании Экзархата, на тему «Участие Украинской Православной Церкви в борьбе за мир», приняли участие епископ Черниговский и Нежинский Владимир (Сабодан), настоятель Владимирского кафедрального собора в Киеве прот. Н. Радецкий и настоятель Успенского храма Львова священник В. Политыло.

Представитель Русской Православной Церкви при ВСЦ архим. Кирилл (Гундяев) в 1971–1972 гг. имел встречи и беседы с генеральным секретарем Всемирной студенческой христианской федерации пастором Ристо Лехтоненом. В то время молодежная организация претерпевала внутренний кризис по причине того, что часть ее руководства выразила несогласие с консервативной политикой Федерации и покинула ее ряды. Генеральный секретарь выразил заинтересованность в приобщении к деятельности Федерации православных молодежных организаций, в том

числе молодых представителей Русской Церкви. Участники встречи договорились о взаимодействии.

### 1.3. Синдесмос

Внимание Русской Церкви привлекала деятельность всеправославной молодежной организации Синдесмос, призванной осуществлять координацию деятельности движений и групп православной молодежи. Руководство организации направляло в адрес ОВЦС приглашения представителям православной молодежи участвовать в генеральных ассамблеях. Гостем на V Ассамблее Синдесмоса, состоявшейся в конце августа — начале сентября 1961 г. в столице Ливана, стал настоятель Подворья Русской Церкви в Бейруте прот. П. Статов, а наблюдателем от православной молодежи СССР — секретарь Подворья Р. А. Козлов. Русская Церковь была представлена наблюдателями на VI Ассамблее, прошедшей в конце июля — начале августа 1964 г. на финском острове Пункахарью, VII Ассамблее, собравшейся в июле 1968 г. в шведском Раттвике, а также VIII Ассамблее, заседавшей в июле 1971 г. в американском Бостоне. На бостонской ассамблее членами Синдесмоса стали Московская и Ленинградская духовные академии и семинарии, а также Одесская духовная семинария (всего — пять духовных учебных заведений). Это означало, что академии и семинарии из СССР могли направить в общей сложности до 15 представителей на генеральные ассамблеи (по три представителя от каждой духовной школы), практически уравнив греческую делегацию. В Исполнительный комитет международной православной молодежной организации на правах члена был включен иеромонах, а затем архимандрит Кирилл (Гундяев). Членство в Синдесмосе подразумевало ежегодные членские взносы на поддержание работы организации, которые выплачивались Русской Церковью.

В конце 1971 — начале 1972 г. архим. Кирилл (Гундяев) имел несколько встреч с генеральным секретарем Синдесмоса Габриэлем Хабибом. В ходе бесед прозвучала заинтересованность генерального секретаря в организации встречи православной молодежи русских приходов во Франции с верующими молодыми людьми из СССР с целью обсуждения перспектив урегулирования отношений Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе в составе Константинопольского Патриархата с Московским Патриархатом. Синдесмос и ранее поднимал вопросы, связанные с межправославными отношениями и проблематикой православного единства. В декабре 1967 г. в православном центре Константинопольского Патриархата в Женеве состоялась консультация на тему православной диаспоры. Встреча была организована по инициативе Исполнительного комитета Синдесмоса. От Московского Патриархата в консультации приняли участие митрополит Суворский Антоний (Блум), архим. Пётр (Л'Юилье) и прот. В. Боровой. По результатам консультации было принято заявление, в котором отмечалось разочарование многих православных молодых людей вследствие внутренних конфликтов, разделяющих диаспору. Такое разочарование порой приводит к потере у молодежи интереса к жизни Церкви и даже к покиданию православной общины, а желающие присоединиться к Православной Церкви видят в конфликтах и разделениях препятствие на своем пути (АОВЦС. Д. 58. 1967. С. 5). Тенденция на активное подключение Синдесмоса к обсуждению проблематики православного единства свидетельствовала о желании руководства организации занять свое место в повестке межправославных отношений, в том числе в подготовке Всеправославного Собора.

В ОВЦС на регулярной основе поступали экземпляры журнала «Синдесмос», которые позволяли знакомиться с событиями из жизни православной молодежной организации, документами и материалами генеральных ассамблей.

В 1972 г. между Синдесмосом и Всемирной христианской студенческой федерацией наметилось практическое сближение, призванное укрепить международное христианское молодежное движение.

#### 1.4. Международный лагерь протестантской молодежи в Италии «Агапэ»

Представители Русской Церкви становились участниками международных лагерей протестантской молодежи в Италии «Агапэ». Протоиерей П. Соколовский принимал участие в международном лагере, состоявшемся в августе 1963 г. и посвященном теме «Миряне в Церкви», в сентябре того же года в лагере, темой которого стал «Международный мир и атомное разоружение», а также в конце августа — начале сентября 1964 г. в лагере, посвященном теме «Мир наций и международный мир» (в последнем случае участником молодежной экуменической встречи был также Г. Ф. Троицкий). Отец Павел отмечал значение «Агапэ» как важного экуменического центра и признавал полезность участия представителей Русской Церкви в его лагерях, предлагал направлять в библиотеку «Агапэ» издания Русской Церкви и грампластинки с записью русской и советской музыки (АОВЦС. Д. 41. 1963. Ч. 2. С. 9–10).

У председателя ОВЦС были налажены личные связи с директором лагеря пастором Джорджио Жирарде, а в Архиве ОВЦС хранится многочисленная переписка между двумя церковными деятелями. По приглашению руководства ОВЦС пастор Дж. Жирарде в мае 1965 г. находился в Москве, Ленинграде и Таллине. Программа визита позволила директору «Агапэ» познакомиться с историческим наследием и современной жизнью Русской Церкви. Дж. Жирарде на регулярной основе посылал в ОВЦС протестантский еженедельник «Нуови Темпи».

#### Заключение

Деятельность Русской Православной Церкви на площадке Всемирного совета церквей, членом которой она стала в 1961 г., имела органичное продолжение на региональном уровне в сотрудничестве с национальными объединениями христианских Церквей. Приоритеты в развитии такого сотрудничества были тесно связаны с интересами советской внешней политики: укреплением безопасности в Европе, развитием связей с христианскими кругами на североамериканском континенте в целях разрядки напряженности между США и СССР, поддержкой антиколониальных национально-освободительных движений в Африке и процесса образования самостоятельных африканских государств на социалистической основе. По этой причине в фокусе внимания Русской Церкви оказались Конференция европейских церквей, Национальный совет церквей Христа в США, Всеафриканская конференция церквей и страновые объединения африканских протестантских церквей, а также межхристианские организации в отдельных странах, имевших тесные связи с СССР или с которыми Советский Союз был заинтересован поддерживать контакт.

Внимание со стороны Отдела внешних церковных сношений к региональному экуменическому движению, активные контакты церковных дипломатов с национальными христианскими объединениями служили также и интересам Московского Патриархата. По оценке активного деятеля Всемирного совета церквей Луки Фишера, Русская Церковь, присоединившись в нач. 1960-х гг. к экуменическому движению и разработав с согласия советских властей экуменическую программу, стала играть более активную роль как в межхристианских организациях, так и в международных отношениях [Vischer, 2004, 36]. Это, несомненно, вело к росту международного веса и значения Русской Церкви.

Международные молодежные христианские организации искали контактов с православной молодежью из СССР. Однако атеистическая политика советского государства не благоприятствовала развитию таких контактов. По этой причине молодежное направление занимало скромное место во внешней деятельности Московского Патриархата. В то же время руководство Отдела внешних церковных сношений изыскивало возможность направлять своих представителей на зарубежные встречи молодых христиан, приглашало и гостеприимно встречало делегации международных молодежных христианских организаций на советской земле.



## Источники и литература

### Источники

1. АВПРФ — Архив внешней политики Российской Федерации. Ф. 129. Оп. 53. П. 192. Д. 30.
2. АОВЦС — Архив Отдела внешних церковных связей. Д. 5-В. 1962. Ч. 1, 1963. Ч. 1, 2, 1969; Д. 15. 1967; Д. 26. 1972; Д. 26-В. 1969; Д. 38-Г. 1963; Д. 41. 1963. Ч. 2; Д. 48. 1966; Д. 54-Б. 1960. Ч. 1, 2; Д. 55. 1963; Д. 55-А. 1965, 1967, 1968; Д. 55-Б. 1964; Д. 58. 1964, 1967; Д. 59-А. 1971.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 301, 562, 602; Оп. 6. Д. 253; Оп. 8. Д. 61, 63.
4. РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории. Ф. 5. Оп. 55. Д. 10.
5. Коммюнике (1962) — Коммюнике о посещении Русской Православной Церкви делегацией Национального совета церковью Христа в США [без даты] // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1962. № 10.
6. Коммюнике (1972а) — Коммюнике встречи представителей Совета Конференции католических епископов Европы и КЕЦ // ЖМП. 1972. № 5.
7. Коммюнике (1972б) — Коммюнике встречи руководителей ХМК и КЕЦ. Женева, 29 февраля 1972 г. // ЖМП. 1972. № 5.
8. Обращение (1963) — Обращение Патриарха Московского и всея Руси Алексия к участникам первой Ассамблеи Всеафриканской церковной конференции от [без даты] 1963 г. // ЖМП. 1963. № 6.
9. Определения (1972) — Определения Священного Синода от 25.08.1972 г. // ЖМП. 1972. № 10.
10. Пимен Извеков (1971) — Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена на вопросы редактора пражской газеты «Людова Демокрацие» господина Иржи Сура от 29.10.1971 г. // ЖМП. 1971. № 12.
11. Совместное коммюнике (1963) — Совместное коммюнике о визите делегации представителей церковью из СССР по приглашению Национального совета церковью США (с 26 февраля по 20 марта 1963 года) // ЖМП. 1963. № 5.

### Литература

12. Заболотский (1964) — *Заболотский Н. А., доц.* К «Ниборгу-IV» // ЖМП. 1964. № 8. С. 59–63.
13. Ливцов (2015) — *Ливцов В. А.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь в контексте государственной конфессиональной политики России с середины XIX в. по начало XXI в. Орел: ОФ РАНХиГС, 2015.
14. Тот (1980) — *Тот К.* Богословское, церковное и экуменическое значение митрополита Никодима // ЖМП. 1980. № 6. С. 54–61.
15. Ювеналий Поярков (1999) — *Ювеналий (Поярков), митр.* Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). 2-е изд. М.: Московская епархия, 1999.
16. Clements, Sabev (2004) — *Clements K., Sabev T.* Europe // A History of the Ecumenical Movement 1968–2000 / Ed. by G. Briggs, M. A. Oduyoyo, G. Tssetsis. Geneve: World Council of Churches, 2004. Vol. 3. P. 533–564.
17. Oduyoye (2004) — *Oduyoye M. A.* Africa // A History of the Ecumenical Movement 1968–2000 / Ed. by G. Briggs, M. A. Oduyoyo, G. Tssetsis. Geneve: World Council of Churches, 2004. Vol. 3. P. 469–493.
18. Vischer (2004) — *Vischer L.* Major Trends in the Life of the Churches // A History of the Ecumenical Movement 1968–2000 / Ed. by G. Briggs, M. A. Oduyoyo, G. Tssetsis. Geneve: World Council of Churches, 2004. Vol. 3. P. 23–50.

19. Visser't Hooft (1973) — *Visser't Hooft W.A. Memoirs*. London: SCM press; Philadelphia: Westminster press, 1973.

20. Weber (1970) — *Weber H.R. Out of All Continents and Nations. A Review of Regional Developments in the Ecumenical Movement // The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement 1948–1968* / Ed. by H. I. Fey. London: S. P.C. K., 1970. Vol. 2. P. 65–92.

## **ВНИМАНИЮ АВТОРОВ**

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —  
на официальном сайте журнала  
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 4, 2024

*Научный журнал*

ISSN 1814-5574 (Print)  
ISSN 2686-908X (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)  
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
по группам специальностей: 5.6.1. Отечественная история (исторические науки);  
5.7.2. История философии (философские науки);

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению:  
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению:  
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению:  
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.  
распределен в Категорию К1 на три года.

Журнал выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА  
Тел.: +7 (991) 040-45-88.  
Эл. почта: christian-reading@spbda.ru

Главный редактор: Д. В. Волужков  
Корректор: О. Б. Рыбакова  
Верстка: Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 01.11.2024. Дата выхода в свет: 21.11.2024.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 30 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 182. Тираж 250 экз.