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]

№ 1, 2026

Scientific Journal

List of the Higher Attestation Commission, Russian Science Citation Index

Category K1

Publishing House of Saint Petersburg Theological Academy
2026

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2026

Научный журнал

ВАК, RSCI

Категория К1

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2026 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, Candidate of Historical Sciences,
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, 2026
© Saint Petersburg Theological Academy, 2026

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

Заместитель главного редактора журнала
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– .
№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2026. — 376 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2026
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2026

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 Václav 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 Faulty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;

9. *D. A. Pashentsev*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, The Institute of Legislation and Comparative Law under the Government of the Russian Federation;

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. *N. Yu. Sukhova*, Doctor of Church History, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University;

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 (правящий 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 Сергий (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);

4. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;

5. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

6. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);

7. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского, Уральский федеральный университет, Социологический институт РАН (Санкт-Петербург);

8. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);

9. *Дмитрий Алексеевич Пашенцев*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ;

10. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

11. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);

12. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета;

13. *Наталия Юрьевна Сухова*, доктор церковной истории, доктор исторических наук, доцент, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет;

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

Священник Димитрий Лушников. Методология преподавания основного богословия в Московской духовной академии синодального периода 12

С. В. Кравчук. Паламитские элементы в имяславии и философии имени священника Павла Флоренского..... 34

Протоиерей Павел Хондзинский. Протоиерей Евграф Ковалевский в экклезиологических дискуссиях начала 50-гг. XX в..... 46

Священник Александр Сухарев. Понятие «христианское мировоззрение» в богословии Романо Гвардини..... 55

С. Л. Фирсов, А. М. Богачев. Рецензия на монографию А. М. Прилуцкого «Дискурсы и нарративы маргинальной эсхатологии» (СПб.: ООО «МЕДИАКРОСС», 2025. 372 с.)..... 69

Библеистика и патрология

Священник Михаил Юров. Соотношение ритуального и этического понимания святости в Ветхом Завете на примере раскрытия категорий «чистое — нечистое» в законоположительных и учительных книгах 76

Священник Павел Корнеев. Старообрядческие толкования образа орла в 11–12 главах Третьей книги Ездры..... 87

Иеромонах Никон (Скарга). Композиция трактатов «Второго собрания преподобного Исаака Сирина» и деструктивные его части. Часть I 95

Монахиня Екатерина (Копыл). Ранний период формирования патристической традиции богословия святых мест Палестины: мч. Иустин Философ 117

Практическая теология

К. А. Мозгов. Катехизическое просвещение в XIX в. на примере «Внебогослужебных собеседований» прот. Михаила Зеленева..... 134

Священник Олег Вышинский. О «богословии бездомности» священника Дэвида Никсона (Англиканская церковь) в контексте зарубежных исследований духовных аспектов бездомности 146

Церковное право

Священник Владислав Баган. Генезис и онтология канонического права в трудах русских дореволюционных канонистов: ретроспективный анализ и современное значение 162

Материалы IX Барсовских чтений

А. В. Ведяев. Запрет занимать церковно-административные должности как новое явление в церковном праве: суд над епископом Каллиником (Чернышевым).....172

П. И. Гайденко. «Иже бо кто явиться неистовьствуя на святыя Божья церкви и на священныя власти ихъ…»: к вопросу о каноническо-правовой защите церковного имущества и прав епископата на Руси конца X–XIV вв. 185

Приглашение к дискуссии

Н. С. Семенова. Внутреннее и внешнее право Церкви в современной науке канонического права 200

История философии

Д. И. Макаров. О некоторых философских предпосылках анализа «неаполитанского текста» (на примере романа М. Ди Франча и Д. Мастрочинкве «Женщина, которая жила у моря») 213

История Церкви в Древней Руси

И. И. Булыгина. Опыт сентимент-анализа «Хождения игумена Даниила» 236

А. Е. Тарасов, А. В. Лаушкин, Т. А. Матасова. Вычегодско-Вымская летопись и Краткий летописец пермских епископов о первых архиереях Перми 243

История России и Русской Церкви в конце XIX — начале XX века

Д. А. Карпук. Особенности взаимоотношений духовных цензоров и светских авторов в эпоху Александра II (на примере публикации в «Новом времени») 258

С. В. Новиков. «Романовский исчез, и все его забыли…»: сведения об отставке С. Н. Романовского, руководителя противораскольнической миссии Екатеринбургской епархии (1893–1900) 268

М. А. Орлов. «На заре иоаннитства (иоанниты в зародыше)». Очерк В. В. Бурсянина об истоках иоаннитского движения 279

А. А. Иванов. Доктор Дубровин и митрополит Антоний (Вадковский): от конфликта к примирению 289

В. В. Цысь, О. П. Цысь. Поездка Х. М. Лопарева в Италию в 1902 году и ее научные результаты 304

Е. Г. Гущина, А. А. Хохлов, П. И. Булатова. Христианские коллекции в собрании Этнографического музея Казанского университета: история формирования и типологизация 315

История Русской Церкви в советскую эпоху

М. В. Афанасьев. Слово протоиерея Александра Введенского, посвященное памяти великого русского поэта А. А. Блока: исследование и анализ 326

И. В. Петров. Важный прорыв в изучении деятельности православного духовенства Северного Казахстана в первые 25 лет советской власти 341

Игумен Агафангел (Гагуа). Личность митрополита Иосифа (Чернова) в свете документов, воспоминаний и переписки 349

Протоиерей Андрей Сапсай. «В кривом зеркале предубежденности»: антирелигиозная пропаганда советского государства в 1964–1982 гг. (по материалам периодической печати Прикамья) 360

CONTENTS

Theoretical Theology

Priest Dimitry Lushnikov. Methodology of Teaching Fundamental Theology at the Moscow Theological Academy during the Synodal Period 12

Sergey V. Kravchuk. Neopalamism in Imiaslavie and Philosophy of Name of Priest Paul Florensky 34

Archpriest Pavel Chondzinskii. Archpriest Evgraf Kovalevsky in Ecclesiological Discussions of Early 1950s 46

Priest Alexander Sukharev. The Concept of "Christian Worldview" in the Theology of Romano Guardini 55

Sergey L. Firsov, Alexey M. Bogachev. Review of monograph "Discourses and Narratives of Marginal Eschatology" by A. M. Prilutsky (St. Petersburg: LLC 'MEDIACROSS', 2025. 372 pp.) 69

Biblical Studies and Patrology

Priest Mikhail Iurov. Correlation between Ritual and Ethical Understanding of Holiness in the Old Testament Based on Categories 'Clean' and 'Unclean' in the Pentateuch and Poetical Books of the Hebrew Bible 76

Priest Pavel Korneev. Old Believers' Interpretations of the Eagle Image in Chapters 11–12 of the Third Book of Ezra 87

Hieromonk Nikon (Skarga). Composition of Treatises from the "Second Collection by St. Isaak the Syrian" and Its Destructive Components. Part 1 95

Nun Ekaterina (Kopyl). Early Stage of Forming Patristic Tradition of Theology of the Holy Places of Palestine: St. Justin the Philosopher 117

Practical Theology

Kirill A. Mozgov. Catechetical Education in the 19th Century Based on "Extra-Liturgical Conversations" by Fr Michael Zelenev 134

Priest Oleg Vyshinsky. On "Theology of Homelessness" of Rev. David Nixon (Anglican Church) in the Context of Foreign Research of Spiritual Aspects of Homelessness 146

Canon Law

Priest Vladislav Bagan. Genesis and Ontology of Canon Law in Works of Russian Pre-Revolutionary Canonists: Retrospective Analysis and Present-day Significance 162

Proceedings of the IXth Barsov Readings

Alexey V. Vedyaev. Ban from Holding Church-Administrative Positions as a New Phenomenon in Church Law: Trial of Bishop Kallinik (Chernyshev) 172

Pavel I. Gaidenko. "For Whoever Appears to be Raging Against God's Holy Churches and Their Sacred Authorities…": on Canonical Legal Protection of Church Property and Rights of Episcopate in Rus' from Late 10th to 14th Centuries 185

Invitation to Discussion

Nataliya S. Semenova. Internal and External Church Law in Modern Science of Canon Law 200

History of Philosophy

Dmitrii I. Makarov. On Some Philosophical Presuppositions for Analysing the «Neapolitan Text». A Case Study of Di Francia's and Mastrocinque's *The Woman Who Lived in Maritime Cities* 213

History of the Church in Ancient Rus'

Inessa I. Bulygina. Attempted Sentiment Analysis of "The Life and Journey of Daniel, Abbot from the Russian Land" 236

Arkadiy E. Tarasov, Aleksei V. Laushkin, Tatiana A. Matasova. Vychegda-Vym Chronicle and Brief Chronicle of Bishops of Perm about Early Episcopate of Perm 243

History of Russia and the Russian Church in the late 19th – early 20th centuries

Dmitry A. Karpuk. Special Features of Relationship between Spiritual Censors and Secular Authors in the Times of Alexander II (Based on a Publication in "Novoye Vremya") 258

Sergey V. Novikov. «Romanovsky Disappeared and Everyone Forgot Him…»: Information about Resignation of S. N. Romanovsky, Head of Anti-Schismatic Mission of Yekaterinburg Diocese (1893–1900) 268

Maksim A. Orlov. "At the Dawn of Johannitism (Johannites in the Embryo)". Essay by V. V. Bursyanin on the Origins of the Johannite Movement 279

Andrey A. Ivanov. Doctor Dubrovin and Metropolitan Anthony (Vadkovsky): from Conflict to Reconciliation 289

Valeriy V. Tsys, Olga P. Tsys. Trip of Kh. M. Loparev to Italy in 1902 and Its Scientific Outcomes 304

Elena G. Gushchina, Alexander A. Khokhlov, Polina I. Bulatova. Christian Collections in Ethnographic Museum of Kazan University: History and Typologization 315

History of the Russian Church in the Soviet Era

Mikhail V. Afanasiev. Speech by Archpriest Alexander Vvedensky Delivered in Memory of the Great Russian Poet A. A. Blok: Research and Analysis 326

Ivan V. Petrov. An Important Breakthrough in the Study of Activities of Orthodox Clergy of Northern Kazakhstan in the First 25 Years of the Soviet Power Regime 341

Hegumen Agafangel (Gagua). The Personality of Metropolitan Joseph (Chernov) through the Prism of Documents, Memoirs and Correspondence 349

Archpriest Andrey Sapsay. "In the Crooked Mirror of Prejudice": Anti-Religious Propaganda of the Soviet State in 1964–1982 (Based on Materials of Periodical Press of Kama Region) 360

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Димитрий Лушников

Методология преподавания основного богословия в Московской духовной академии синодального периода

УДК 271.2-756(470-25)+27-1:378.016
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_12
EDN WTEHLN

Аннотация: Статья завершает цикл публикаций автора, посвященных становлению и развитию основного богословия в Московской духовной академии синодального периода. Подводя итоги своих исследований, автор выделяет следующие особенности формирования московской фундаментально-теологической школы: 1) первоначальное развитие основного богословия в рамках разработки курса метафизики, а именно входящего в ее предметную структуру естественного богословия, которое трудами протоиерея Федора Голубинского и В. Д. Кудрявцева-Платонова — сумевших со всесторонней основательностью и рациональной законченностью развить целостную синкретическую систему христианских теистических воззрений, наиболее подходившую и соответствовавшую целям и задачам основного богословия, — достигло невиданного для тогдашней духовно-академической науки расцвета; 2) открытие в 1870 г. сверхштатной кафедры естественнонаучной апологетики. Также автор кратко описывает сложившиеся модели преподавания основного богословия после его введения в 1870 г. в куррикулум Московской духовной академии как общеобязательного предмета, особое внимание уделяя вопросам методологии. Отмечаются основные достижения, особенности и специфика курсов таких профессоров и преподавателей основного богословия, как протоиерей Иоанн Петропавловский, Р. И. Левитский, И. П. Яхонтов, епископ Борис (Плотников), архиепископ Антоний (Каржавин), С. С. Глаголев; выявляются основные методологические подходы, позволившие им достичь значительных результатов в решении фундаментально-теологических и апологетических задач. В заключении автор формулирует вывод о формировании в Московской духовной академии синодального периода самостоятельной школы основного богословия и успешном становлении данного предмета как самостоятельной теологической дисциплины и направления в русской богословской мысли, по уровню вполне соответствующего требованиям тогдашней западноевропейской богословской науки.

Ключевые слова: основное богословие, история русского богословия, методология основного богословия, апологетика, введение в богословие, естественная теология, Московская духовная академия.

Об авторе: **Священник Дмитрий Юрьевич Лушников**
Кандидат богословия, кандидат теологии, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии, старший научный сотрудник Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: hram-sretenya@yandex.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7985-1371

Для цитирования: Лушников Д. Ю., свящ. Методология преподавания основного богословия в Московской духовной академии синодального периода // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 12–33.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00427, https://rscf.ru/project/25-18-00427/

Статья поступила в редакцию 29.09.2025; одобрена после рецензирования 28.10.2025; принята к публикации 13.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Dimitry Lushnikov

Methodology of Teaching Fundamental Theology at the Moscow Theological Academy during the Synodal Period

UDK 271.2-756(470-25)+27-1:378.016
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_12
EDN WTEHLN

Abstract: The article is the last in the series of publications devoted to the formation and development of fundamental theology at Moscow Theological Academy during the Synodal period. Summarizing the research, the characteristics of the formation of Moscow fundamental theology school are highlighted. 1) Fundamental theology was initially developed within the framework of development of the metaphysics course, specifically the part of its subject structure — natural theology that reached an unprecedented peak for the spiritual-academic science of that time. This was achieved by Archpriest Fyodor Golubinsky and V. D. Kudryavtsev-Platonov who striving for comprehensive thoroughness and rational completeness, managed to develop a coherent syncretic system of Christian theistic beliefs, best suited to and aligned with the purposes and objectives of fundamental theology. 2) An additional chair was opened in 1870 — the Chair of Natural Science Apologetics. Also, the models of teaching fundamental theology are briefly described, which developed after the introduction of fundamental theology as a compulsory discipline into the curriculum of Moscow Theological Academy in 1870, with particular attention being paid to methodological issues. The main achievements, characteristics and specific features of the courses delivered by such professors and lecturers of fundamental theology as Archpriest Ioann Petropavlovsky, R. I. Levitsky, I. P. Yakhontov, Bishop Boris (Plotnikov), Archbishop Anthony (Karzhavin), and S. S. Glagolev are noted. The main methodological approaches that allowed them to achieve significant results in doing the tasks of fundamental theology and apologetics are identified. In the end, a conclusion is drawn about the formation of an independent school of fundamental theology at Moscow Theological Academy during the Synodal period, and about the successful development of this subject into an independent theological discipline and trend in Russian theological thought, the subject whose standard adequately met the level requirements of Western European theological scholarship of that time.

Keywords: fundamental theology, history of Russian theology, methodology of fundamental theology, apologetics, introduction to theology, natural theology, Moscow Theological Academy.

About the author: **Priest Dmitry Yurievich Lushnikov**
Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor, Head of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy; Senior Researcher at the Institute of Theology at the St. Petersburg State University.
E-mail: hram-sretenya@yandex.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7985-1371

For citation: Lushnikov D., priest. Methodology of Teaching Fundamental Theology at the Moscow Theological Academy during the Synodal Period. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 12–33.

Funding: The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation (RSF) No. 25-18-00427, https://rscf.ru/project/25-18-00427/

The article was submitted 29.09.2025; approved after reviewing 28.10.2025; accepted for publication 13.11.2025.

Настоящая статья завершает цикл публикаций автора, посвященных становлению и развитию основного богословия в Московской духовной академии синодального периода [Лушников, 2024а; Лушников, 2024б; Лушников, 2025а; Лушников, 2025б].

В 1869 г., согласно вновь принятому Уставу, основное богословие обрело статус общеобязательной богословской дисциплины для всех трех отделений / факультетов высших духовных школ: богословского, церковно-исторического и церковно-практического (§ 105 Устава) [Сухова, 2012, 212]. Однако появление основного богословия (под наименованиями: общее богословие, введение в богословие, богословская энциклопедия, христианская апологетика, религиозистика) в предметных куррикулумах духовных академий России синодального периода произошло раньше. Впервые оно как отдельная дисциплина было введено в 1831 г. в Киевской духовной академии благодаря усилиям свт. Иннокентия (Борисова; 1800–1857) [Лушников, 2022а]. В Санкт-Петербургской духовной академии основное богословие как самостоятельный предмет начал преподавать в 1843 г. иеромонах (будущий митрополит) Макарий (Булгаков; 1816–1882)[1], ставший продолжателем сформировавшейся в Киевской духовной академии первой отечественной школы основного богословия [Лушников, 2025в; Лушников, 2025г]. В Казанской духовной академии основное богословие появилось в 1856 г. [Бердников, 1892, 14; Знаменский, 1892, 250], с открытием особой кафедры основного и обличительного богословия[2].

В Московской духовной академии (далее — МДА) до введения Устава 1869 г. основное богословие как отдельный предмет не преподавалось[3]. Однако данный факт, как будет показано далее, отнюдь не означает, что до этого основное богословие в МДА никак не развивалось, — корректнее будет говорить об отдельных отличительных чертах или особенностях его становления.

Отметим, что в образовательной парадигме МДА тематика, соответствующая традиционным разделам основного богословия, была частично представлена в рамках: 1) прелиминарного введения в курс догматического богословия и 2) курса метафизики, а именно — входящего в ее предметную структуру естественного богословия.

К наиболее интересным опытам изучения фундаментально-теологической проблематики в рамках преподавания догматического богословия можно отнести изданное впервые в 1864 г. «Православное догматическое богословие» свт. Филарета (Гумилевского; 1805–1866), представляющее собой переработанный курс лекций по догматике, прочитанных им в МДА с 1835 по 1841 гг. (Гумилевский, 1865).

По мнению прот. Тимофея Буткевича, труд свт. Филарета стал одним из тех сочинений по догматике, где появился чисто апологетический материал, с целью удовлетворения потребности русского общества в защите христианских истин от нападок со стороны рационализма [Буткевич, 1899, 454].

В первой части своего сочинения свт. Филарет помещает специальный раздел (§ § 17–21), прямо относящийся к основному богословию и посвященный доказательствам существования Бога, которые святитель называет «показаниями» (Гумилевский, 1865, 48–58). Далее свт. Филарет неоднократно возвращается к рассмотрению фундаментально-теологических вопросов, продолжая вводить апологетический материал в систему догматического богословия. Так, он приводит свидетельства разума

[1] Имеется в виду опубликованное в 1847 г. его «Введение в православное богословие» (Булгаков, 1913). О системе основного богословия митр. Макария (Булгакова) см.: [Лушников, 2021].

[2] Несмотря на то что поначалу основное богословие преподавалось вместе с обличительным (сравнительным), именно отмежевание его от догматики (в рамках которой оно преподавалось ранее, как введение к последнему) имело первостепенное значение для дальнейшей институализации данной дисциплины как самостоятельного богословского предмета в Казанской духовной академии.

[3] Единственная попытка преподавания данной дисциплины как отдельного предмета в рамках Устава 1814 г. в МДА была осуществлена в 1820 г., когда недолго, в течение одного года, лекции по введению в богословие, или общему богословию, читались иером. Серафимом (Азбукиным), см.: [Голубцов, 1987, 13, 384–387].

в пользу единобожия, знакомит с воззрениями разума на начало мира и с суждениями о самобытности мира, сравнивает результаты естественных наук с Моисеевым повествованием о творении мира, доказывает удобоприемлемость для разума откровенного учения о Божественном Промысле, пытается согласовать учение Откровения о происхождении человека с современными ему научными данными и т. д. (Гумилевский, 1865, 102–108, 163–166, 181–188, 216–223, 231–233, 304–308, 311–321).

В целом «Догматика» свт. Филарета, написанная «не без внимания к мнениям германского рационализма» и проникнутая тем убеждением, что «поверхностное знание отделяет нас от религии, а основательное опять возвращает к ней», стала не только действительным удовлетворением научной пытливости в догматических вопросах (см.: [Глубоковский, 2002, 8–9]), но и той системой мысли, которая позволила Русской Церкви отчасти ответить на апологетические и интеллектуальные запросы своего времени (см.: [Лисовой, 2002, 21]).

В то же время можно согласиться с Н. Н. Лисовым в том, что методологическая позиция свт. Филарета выглядит несколько противоречивой, когда автор пытается рациональными средствами постичь иррациональные истины (см.: [Лисовой, 2002, 21]). Действительно, едва ли можно считать удачным допущенное автором при формировании целостной богословской системы частичное смешение принципов христианского богословия, характерных для двух его типов — естественного (theologia naturalis) и откровенного (theologia revelata)[4]. Указанный недостаток можно рассматривать как еще одно убедительное свидетельство необходимости понимания основного богословия как особого дискурса внутри христианского богословия, отличного от богословия догматического, что, по всей видимости, еще не было очевидным для отдельных представителей русской богословской науки 1-й пол. XIX в.

Протоиерей Александр Горский (1812–1875), ученик свт. Филарета и его близкий друг, став в 1863 г. ректором Академии и приступив к чтению лекций по догматическому богословию, еще более серьезное внимание уделил разработке вопросов, относящихся к основному богословию. В архиве прот. Александра сохранился еще не введенный в научный оборот достаточно подробный и основательный (141 л.) курс его лекций по догматическому богословию (Горский)[5], первые два раздела которого — «Религия и Откровение» и «О религии христианской, как едином истинном Откровении» — полностью соответствуют предметной структуре основного богословия (Горский, л. 1–49, 50–76). (Отметим, что тематический план данных разделов курса прот. Александра Горского очень близок к оглавлению «Фундаментальной теологии» И. Н. Эрлиха, вышедшей в свет незадолго до начала чтения лекций прот. Александром [Ehrlich, 1859–1862][6].)

---

[4] Если богооткровенное богословие, или догматика, изначально в качестве авторитетных принимает определенные утверждения Св. Писания, а затем на их основании строит философскую или богословскую модель понимания этих истин, то естественное богословие разрабатывает свою аргументацию исходя из самой идеи о Боге и мире, через обнаружение существенных свойств последнего. Источником естественного богословия является философствующий человеческий разум, из ресурсов которого оно строит свои умозаключения вне зависимости от Божественного Откровения, т. е. на основании присущих (или естественных) разуму законов мышления. В этом отношении естественное богословие противопоставляют богословию откровенному, которое разрабатывается в контексте явленного Откровения, или Св. Писания, но, конечно, не в том смысле, что они взаимоисключают друг друга, а на основании различия их источников и метода богословствования (см. подр.: [Талиаферро, 2014, 1–2; Шохин, 2007, 226–227; Шохин, 2014, 60–61]).

[5] В настоящее время данный курс лекций готовится к публикации благодаря трудам Л. А. Карелиной, кропотливо разобравшей рукопись автора. Краткая характеристика курса: [Карелина, 2024, 126–127].

[6] Отметим также и то, что на основании сравнения отдельных фрагментов текста рукописи и сочинения Эрлиха (в частности, отрывка, посвященного критике Фейербаха) говорить о всецелой зависимости прот. А. Горского от австрийского богослова не приходится. Протоиерей Александр в данном параграфе лишь заимствует терминологию Эрлиха (напр., «гуманизм»

В то же время более значимым для изучения истории становления основного богословия в МДА следует считать его преимущественное развитие как богословия естественного. Отметим, что именно в МДА естественное богословие достигло невиданного для отечественной духовно-академической науки синодального периода расцвета. Рискнем предположить, что именно высокий уровень преподавания и научно-теоретической разработанности естественного богословия в рамках курса метафизики может быть одним из объяснений того, почему профессорская корпорация Академии до последнего воздерживалась от введения в куррикулум МДА основного богословия как отдельного предмета, отказываясь видеть в нем специальную теологическую дисциплину[7].

Тем не менее зададимся вопросом: не будет ли ошибкой связывать развитие естественного богословия с историей становления богословия основного?

Прежде всего, рассматриваемые рационально-теологические дисциплины используют один и тот же философский метод исследования, состоящий в анализе и выработке логически обоснованной аргументации, а также решении общих задач, состоящих как в защите религиозной веры от попыток ее разрушения философствующим разумом, так и в расширении и уточнении горизонта богопознания на основании философских ресурсов, т. е. присущих (естественных) разуму законов мышления.

При этом проблематика естественной теологии в большей степени сосредоточивается вокруг т. н. доказательств существования Бога и обоснования Божественных атрибутов. В область ее интересов также традиционно попадают вопросы Промысла Божия, сущности и происхождения зла, взаимоотношения религиозного и естественнонаучного знаний. Таким образом, естественная теология практически полностью, за исключением раздела о Божественных атрибутах[8], соответствует тематическому наполнению первого раздела современного основного богословия, тем самым не только методологически полностью коррелируя с основным богословием, но и содержательно вполне (причем с большим запасом) помещаясь в его предметной структуре.

Основателем московской школы естественного богословия и, вместе с тем, характерной для нее линии развития основного богословия стал прот. Федор Голубинский (1797–1854), который совместно со своим талантливейшим учеником В. Д. Кудрявцевым-Платоновым (1828–1891) сформировал в Москве собственную рационально-теологическую школу, названную Н. Н. Глубоковским «школой верующего разума» [Глубоковский, 2002, 42]. Преподавая данную дисциплину в тесной связи с изучением философии и исследованием метафизических вопросов[9], эти два, можно сказать, философских теолога смогли со всесторонней основательностью и рациональной законченностью развить целостную синкретическую систему христианских теистических воззрений, которая наиболее подходила и соответствовала целям и задачам христианской апологетики [Глубоковский, 2002, 42–43].

и «антропотеизм»), однако совершенно самостоятелен в разработке его содержания. Поэтому использование прот. А. Горским наиболее известного и влиятельного в тогдашней западной апологетической литературе сочинения свидетельствует лишь о хорошей научной осведомленности ученого (ср.: [Горский, л. 6; Ehrlich, 1859–1862, Th. I, 50–51]).

[7] По словам Н. Ю. Суховой, немаловажную роль в подготовке нового Устава 1869 г. сыграли Конференции духовных академий, предложившие свои мнения о желательных изменениях в высшем духовном образовании, включая вопрос о составе предметов. При этом, если по мнению большинства членов Конференций Санкт-Петербургской, Казанской и Киевской духовных академий основное богословие должно было быть выделено в отдельную кафедру, то Конференция МДА продолжала настаивать на сохранении существовавшего в ней порядка, когда общее, или основное, богословие было объединено с догматикой в одну кафедру (см.: [Сухова, 2012, 181–183, 185–189]).

[8] О причинах исключения учения о Божественных атрибутах из предметной структуры основного богословия см.: [Лушников, 2023].

[9] Прот. Ф. Голубинский преподавал метафизику с 1828 по 1830 и с 1842 по 1854 гг., а В. Д. Кудрявцев-Платонов — с 1854 по 1891 гг. (см.: [Голубцов, 1987, 6–7]).

Для прот. Федора Голубинского прочитанные им в рамках курса метафизики лекции по естественному богословию (которое он называл «богословием умозрительным») (Голубинский, 1886) были центральной и основной частью его метафизической системы (Голубинский, 1886, 3, прим. ред.), во многом определившей характер и направление дальнейшего развития рационально-теологической мысли в МДА как специального и отличного от богооткровенного (догматического) способа богословствования. При этом, по словам прот. Василия Зеньковского, «мысль Голубинского очень цельна, в ней очень ярко выступает внутреннее единство; он стремится к синтезу свободной философской мысли и данных откровения» [Зеньковский, 1991, 106].

В своих собственных философских построениях прот. Федор, отвергая гносеологический субъективизм и трансцендентализм, занял позицию гносеологического реализма [Зеньковский, 1991, 108; Мачкарина, 2011, 163], которую можно считать наиболее подходящей для полноценного и продуктивного развития естественного богословия.

Важно отметить, что прот. Федор Голубинский проявлял весьма гуманное отношение к мыслителям различных религиозных и философских направлений. Он принадлежал к числу тех православных философов, которые «умеют видеть недостатки в друзьях и достоинства в противниках» (Глаголев, 1897, 462), поэтому брал у последних, например у деиста Реймаруса и кальвиниста Пуаре, то, что считал полезным и нужным, «имея непогрешимым коррективом православное учение» (Глаголев, 1898, 106).

К несомненным достоинствам «Умозрительного богословия» прот. Федора Голубинского можно отнести разработку им методологической проблематики естественного богословия (вопросов об условиях эффективности применения рациональных способов богопознания и эпистемическом статусе доказательств бытия Божия), а также наличие подробного разбора аргументов критики традиционных доказательств существования Бога (включая Кантову критику онтологического аргумента) и определение конечного значения или доказательной силы данных доводов для естественного богословия и формирования религиозного мировоззрения.

Отметим, что поскольку некоторые из затронутых автором «Умозрительного богословия» вопросов рационально-теологической проблематики остаются актуальными и для современной аналитической философии религии и философской теологии, можно уверенно говорить не только о чутком и проницательном уме прот. Федора Голубинского, но и считать его сочинение не утратившим, в определенной степени, своего значения для современных исследований в области основного богословия[10].

Прот. Тимофей Буткевич, включая прот. Федора Голубинского в число оригинальных русских апологетов и отмечая его значительный вклад в развитие отечественной системы основного богословия [Буткевич, 1899, 445–446], подчеркивает, что его лекции «имели чрезвычайно сильное влияние на его слушателей, а чрез них и на все русское общество» [Буткевич, 1899, 446].

В целом изучение рационально-теологического наследия прот. Федора Голубинского позволяет говорить о нем как об оригинальном и зрелом мыслителе. Великолепное знание как античных, так и современных западных философских и рационально-теологических систем и, главное, умелое использование всего лучшего, что было в них представлено, стали для прот. Федора своего рода фундаментом при создании собственной системы естественного богословия. «Его учение о доказательствах бытия Божия, свойствах Божиих, миротворении и мироуправлении в Умственном богословии и богоподобных свойствах человеческой души в Психологии, можно считать

[10] Прежде всего имеются в виду размышления проф. прот. Ф. Голубинского, касающиеся вопросов правильного применения когнитивных способностей в деле рационального богопознания, значения религиозного опыта в контексте проблематики естественного богословия и связанной с последним разработки так называемого «доказательства от религиозного опыта», см. подр.: [Лушников, 2024а].

едва ли не самым лучшим развитием теизма» [Б/а, 1884, 18] в духовно-академическом богословии того времени, что во многом предопределило пути дальнейшего развития основного богословия в МДА[11]. В силу этого прот. Федор Голубинский, равно как и свт. Иннокентий (Борисов), по праву может быть назван одним из родоначальников отечественного духовно-академического основного богословия.

С именем проф. В. Д. Кудрявцева-Платонова связана одна из наиболее замечательных страниц истории развития рационального богословия МДА. «Славный преемник о. Ф. А. Голубинского» [Глубоковский, 2002, 42], Кудрявцев-Платонов, следуя по стопам своего учителя, сумел в своих обширных богословско-философских трактатах во многом раскрыть и развить основные положения естественного богословия своего предшественника (Глаголев, 1898, 98). По словам прот. Тимофея Буткевича, В. Д. Кудрявцев-Платонов в своем курсе метафизики «удивительно полно и обстоятельно, с умением, свойственным только ему одному, изложил все те истины, которые входят в состав так называемого естественного или рационального богословия» [Буткевич, 1899, 445].

Наиболее важным вкладом в становление и развитие московской школы основного богословия можно считать разработку проф. Кудрявцевым-Платоновым оригинальной философской системы «трансцендентального монизма», в которой автор, обосновывая и утверждая реальность нашего познания, положил прочные теоретические и методологические основания для достижения главной цели всех его богословско-философских усилий — предоставления рациональных оснований истинности христианской веры.

Профессор А. И. Введенский (1861–1913), ученик и преемник В. Д. Кудрявцева-Платонова по кафедре метафизики и логики, видел высшую цель всей философской деятельности своего учителя в стремлении к оживлению и просветлению сферы мысли духом и светом христианства. Именно для реализации этой цели им была разработана цельная, *оригинальная*[12], в духе христианского идеализма система «трансцендентального монизма» [Введенский, 1893а, 7–8]. По его мнению, проф. Кудрявцев-Платонов первоначальной и основной истиной нашего познания (при помощи которой можно привести к единству т. н. аксиомы, или основные истины, нашего познания) считал истину бытия Абсолютного, без признания которой невозможно объяснить ни существование мира физического и духовного, ни саму достоверность их познания. Таким образом, идея Божества устанавливается в его системе как верховный гносеологический принцип, пронизывающий всю систему, при помощи которого ставится и решается специальный вопрос об отношении различных форм или видов нашего познания (эмпирического, рационального и идеального) к действительному бытию или, что то же, об объективном значении нашего познания [Введенский, 1893а, 19–23].

Профессор кафедры истории философии МДА П. В. Тихомиров (1868–1937), также ученик В. Д. Кудрявцева-Платонова, характеризуя основные положения философской системы своего учителя, вполне обоснованно, на наш взгляд, определяет его гносеологию как *рационалистический реализм*, а онтологию — как *подчиненный,* или положенный от Бога, *дуализм*, при котором обе стороны бытия (материальная и духовная), взаимноуславливающие себя, объединяются единой высочайшей Первопричиной бытия. Самое же существенное и оригинальное в указанной системе проф. Тихомиров видел в ее религиозном характере, т. е. в признании бытия Божия как реального принципа философии (Тихомиров, 1894, 42–44).

[11] Отметим, что к схожим выводам приходит Т. М. Ермолаев [Ермолаев, 2025, 67–85].

[12] А. И. Введенский отмечает, что в то время западная философия была богата различными *монизмами* и *трансцендентальностями*, но последовательной системы и самого термина «трансцендентальный монизм» не имела. Отличие последнего от имманентного (идеалистического) монизма Гегеля и реалистического — Шеллинга и Гартмана, в том, что он преодолевает как их односторонность, так и общую для них пантеистическую тенденцию, см.: [Введенский, 1893а, 7–8].

Понимаемая таким образом философская система проф. Кудрявцева-Платонова, с ее четко определенными решениями гносеологических и онтологических проблем, стала, на наш взгляд, наиболее пригодной (или оптимальной) для разработки системы естественного богословия и решения уже общей апологетической задачи основного богословия — обоснования христианского или теистического мировоззрения.

Отметим, что при разработке своей философской системы В. Д. Кудрявцев-Платонов прежде всего руководствовался решением общей задачи апологетического богословия — положительного, рационального обоснования истинности религии и христианства, при этом существенно восполнив материал традиционных разделов метафизики тематикой, присущей исключительно основному богословию. Так, кроме учения о доказательствах существования Бога и о Божественном Промысле, автор добавляет исследования, посвященные следующим вопросам: отношения Бога к миру, где критически рассматривает концепции дуализма, деизма и пантеизма; о сущности и происхождении религии, особое внимание уделяя анализу атеистических теорий о происхождении религии и положительному учению о происхождении идеи о Боге; о границах естественного богопознания и необходимости сверхъестественного откровения; о творении мира Богом; о бессмертии души и о взаимоотношении нравственности и религии (см.: (Кудрявцев, 1915)).

Как представляется, заслуга В. Д. Кудрявцева-Платонова для развития отечественного естественного (и, шире, основного) богословия состоит в том, что под его прямым или косвенным влиянием многое из того, что соответствовало рационально-теологической проблематике того времени, было систематизировано и раскрыто в небывалой прежде ясности и определенности: «многие несогласованности сглажены и примирены; пробелы и перерывы в мысли в значительной мере восполнены; на место громоздких и нередко слабо скрепленных одно с другим понятий прежнего „естественного богословия“, которые, цепляясь и тесня друг друга, иногда весьма тормозили богословствующую мысль, теперь введена целая система гибких, хорошо расчлененных и согласованных понятий» [Введенский, 1893б, 51].

Богословско-философское творчество В. Д. Кудрявцева-Платонова, направленное прежде всего на рационально обоснованную и построенную на критике философских учений защиту теизма, имело огромное значение не только для МДА, но и для всей русской богословской науки синодального периода. Влияние его идей и разработанных им принципов научного исследования распространилось далеко за пределы МДА. Как отмечает проф. С. С. Глаголев, «его сочинения даже через вторые и третьи руки (напр., через учебник по основному богословию архим. Августина[13]) учили духовных воспитанников учить и писать литературной русской речью. Его сочинения значительно содействовали исчезновению нелепо напыщенного полуславянского, полурусского стиля» (Глаголев, 1915а, 109).

Особо отметим, что для умственного и нравственного просвещения той эпохи — да и для настоящего времени тоже! — весьма важной заслугой проф. Кудрявцева-Платонова можно считать выработанный им стиль отношения к философским и религиозным противникам. «Тон бахвальства, ничем не оправдываемого презрения и ужаснейшая брань обычно характеризовали отношение духовных и недуховных писателей к противникам. Лже-философ Кант, юрод Гегель, лже-натуралист Дарвин, это — сравнительно самые снисходительные отзывы духовной печати о западных мыслителях. В. Д-ч учил собственным примером относиться с уважением к своим противникам, не закрывать глаза на то, что они сделали хорошего, не ругать, а серьезные возражения противопоставлять тем их мнениям, которые мы признаем несправедливыми» (Глаголев, 1915а, 109–110).

В целом, богословско-философский метод проф. Кудрявцева-Платонова отличали выверенная оценка пропозициональных доводов противника и выработка собственной взвешенной аргументации, исключавшей какую бы то ни было ее переоценку.

[13] Здесь проф. Глаголев имеет в виду еп. Августина (Гуляницкого; 1838–1892), автора первого нормативного курса основного богословия для семинарий, см.: [Гуляницкий, 1876].

Таким образом, можно с полной уверенностью рассматривать В. Д. Кудрявцева-Платонова как одного из выдающихся представителей отечественной апологетической науки синодального периода[14].

Еще одной особенностью становления основного богословия (или другим фактором, повлиявшим на его развитие) в МДА можно считать открытие в 1870 г. сверхштатной кафедры естественнонаучной апологетики, которая просуществовала до 1903 г.[15] Ее основателем и единственным преподавателем был сын прот. Федора Голубинского — Дмитрий Федорович Голубинский (1832–1903).

Открытие указанной кафедры стало уникальным явлением духовно-академического образования синодального периода. Тем не менее, как отмечает Н. Ю. Сухова, данная дисциплина «так и не стала полноценным предметом преподавания: вопрос о введении его в учебные планы всех академий вставал неоднократно, но безрезультатно» [Сухова, 2014, 85]. Так, известно, что митр. Макарий (Булгаков), проводивший в 1875 г. ревизию МДА, побывав на лекциях Д. Ф. Голубинского, заявил в разговоре с ректором прот. Александром Горским «о своем намерении рекомендовать учреждение класса естественно-научной апологетики и в других академиях» (Глаголев, 1915б, 123); (подр. см.: [Колыванов, 2010, 276]). Однако, вероятно, данная инициатива иерарха не была поддержана.

Согласно Н. Ю. Суховой, в других академиях предпринимались лишь отдельные попытки расширения студенческих знаний в естественнонаучной области. Так, в Санкт-Петербургской духовной академии ректор прот. Иоанн Янышев приглашал для чтения дополнительных лекций некоего немецкого ученого-естествоиспытателя, что вызывало немалый интерес у студентов (см.: [Сухова, 2012, 250]).

Также А. Ф. Гусев (1845–1904), профессор основного богословия Казанской духовной академии, сам обладавший большой начитанностью в области естественнонаучного знания, настаивал на необходимости введения во всех духовных академиях кафедры естественнонаучной апологетики, утверждая, что отсутствие данного предмета в системе духовного образования негативно сказывается прежде всего на развитии фундаментально-теологической науки (см.: [Григорьев, 1905, 85]). Однако усилия проф. Гусева не увенчались успехом. Поэтому, вероятно, проф. К. Г. Григорьев (1875–1933), его ученик и преемник по кафедре основного богословия, для восполнения соответствующих пробелов в подготовке и повышения качества апологетической работы посещал лекции на физико-математическом факультете Казанского университета (см.: [Ларионов, 2024, 306]).

После кончины Д. Ф. Голубинского в 1903 г. профессор основного богословия МДА С. С. Глаголев (1865–1937) настаивал на сохранении кафедры естественнонаучной апологетики. Так, он отмечал, что знание основ естественных наук выпускниками академий необходимо: 1) для апологетики, поскольку крайне низкий уровень преподавания физико-математических наук в семинариях привел к тому, что в отечественном богословском пространстве стали появляться апологетические сочинения, которые, будучи даже удостоенными высших ученых степеней, содержали при этом столь грубые ошибки, что вызывали смех и заслуженное презрение у воспитанников гимназий и реальных училищ. Существование кафедры естественнонаучной апологетики затрудняло бы появление подобных «опусов», по крайней мере из-под пера воспитанников Академии, и содействовало бы написанию сочинений достойного качества; 2) для преподавателей философии, т. к. последняя во все времена находилась в тесной связи с науками о природе. Поэтому как студент, так и преподаватель Академии, если не озаботится самостоятельно пройти элементарный курс физико-математических наук, будет лишен возможности читать многие сочинения

[14] Подр. о философском и рационально-теологическом наследии проф. В. Д. Кудрявцева-Платонова см. специальную статью: [Лушников, 2024б].

[15] Подр. об истории учреждения кафедры естественнонаучной апологетики см.: [Колыванов, 2010, 256–290; Сухова, 2012, 207–218, 239, 248, 471].

по философии, напечатанные на русском языке; 3) самостоятельное восполнение студентами Академии недостатков семинарского образования в области естественнонаучного знания, т. е. без квалифицированного руководства, является малоэффективным, поскольку осуществляется бессистемно, ощупью и наугад (Журналы, 1904, 350–351).

Однако, хотя инициатива С. С. Глаголева и была поддержана Советом МДА (Журналы, 1904, 352), практической реализации она не получила, и уникальная для духовных академий кафедра естественнонаучной апологетики была упразднена (см.: [Сухова, 2012, 424]).

Таким образом, по Н. Ю Суховой, естественнонаучная апологетика как специальная богословская дисциплина (несмотря на многочисленные предложения о ее более определенной постановке и разработке конкретного содержания ее научной программы) все же не смогла, по не вполне понятным причинам, закрепиться в куррикулуме отечественного духовно-академического богословия синодального периода. При этом ее отсутствие в составе предметов высшего духовного образования в духовно-учебных кругах и с общецерковной точки зрения оценивалось как ненормальное, однако проблема так и не была решена (см. подр.: [Сухова, 2012, 424–425]).

Отметим, что для развития основного богословия появление кафедры естественнонаучной апологетики в МДА несомненно имело позитивное значение, поскольку через более детальную разработку проблемы взаимоотношения богословия и естественнонаучного знания способствовало успешному решению общей фундаментально-теологической задачи, состоящей в опровержении идеологической установки атеизма о якобы иррациональном характере теистического миросозерцания и конфликте последнего с наукой.

Более того, знакомство студентов Академии с современными концепциями научного знания не только благоприятно сказывалось на повышении их общего образовательного уровня, но и напрямую влияло на дальнейшую углубленную разработку ряда вопросов, касающихся традиционной для основного богословия тематики. Так, проф. С. С. Глаголев, ученик Д. Ф. Голубинского, полученные им навыки естественнонаучных апологетических исследований (в частности, физического раздела лекций о материи и силе) успешно применил при разработке новой формы космологического доказательства существования Бога[16].

Протоиерей Иоанн Петропавловский (1844–1907), выпускник Академии 1870 г., стал первым после введения нового Устава[17] преподавателем основного богословия. Свои лекции он читал до 1879 г.

Отметим, что курс лекций прот. Иоанна Петропавловского во время его преподавания издан не был, хотя в определенной мере курсом может считаться его программное сочинение «Метод и план христианской апологетики» (Петропавловский, 1876–1877), впоследствии представленное автором под названием «Конспективный очерк системы христианской апологетики» и опубликованное в виде второй части сборника «В защиту христианской веры против неверия» в 1897 г. (Петропавловский, 1897).

Протоиерей Иоанн общую задачу христианской апологетики (как специальной богословской науки, направленной на защиту и оправдание христианства) видел

[16] Новая формулировка космологического доказательства была представлена С. С. Глаголевым во второй части его докторской диссертации в рамках разработки собственной концепции естественного богословия, см.: (Глаголев, 1900, 274–290).

[17] Введение нового образовательного Устава в МДА, как и в КазДА, произошло в 1870 г. По словам Н. Ю. Суховой, процесс проведения реформы «требовал особого графика: преобразование академий должно было совершаться в годы выпусков и последовательно для новых курсов», поэтому Санкт-Петербургская и Киевская духовные академии приступили к введению нового Устава с 15 августа 1869 г., а Московская и Казанская — с 15 августа 1870 г., см.: [Сухова, 2012, 240].

в раскрытии и уяснении истины христианской религии посредством обычных форм рационального исследования и доказательств. Поскольку христианская апологетика располагается на границе «между строго богословскими науками, занимающимися изложением самого содержания христианства в его данном виде — в Св. Писании, Предании и Церкви, — и гражданскими, излагающими истины собственно человеческого знания» (Петропавловский, 1876–1877, 67), ее целью становится приведение в гармонию всех частей нашего знания (неоспоримых свидетельств нашего разума и истин христианства) и возможность доказать тем самым, что христианская религия является единственно истинной. В этом отношении христианская апологетика становится действительным фундаментом всей системы богословского знания, поэтому выработка правильной методологии для данной богословской науки, по мнению автора, является одним из главных условий успешной реализации ее целей и задач.

Из всего многообразия методов христианской апологетики прот. Иоанн выделил три основных: супранатуралистический, философско-исторический и психологический. По его мнению, ни один из указанных методов не в силах обеспечить в полной мере достижение главной цели христианской апологетики. Наиболее критично прот. Иоанн относился к супранатуралистическому методу, господствовавшему в то время в апологетике, причем как на Западе, так и в России.

Истинным методом христианской апологетики, позволяющим положительно решить основную ее задачу, сам прот. Иоанн считал такой, в котором положительные стороны каждого из существующих методов объединялись бы в органической связи, как внутренние взаимно подкрепляющие друг друга элементы единой концепции доказательства христианства как абсолютно истинной религии. При этом ключ к отысканию истинного метода христианской апологетики находится в выборе такой ее темы или предмета, которые бы объединяли в себе предикаты указанных методов (богооткровенное происхождение, абсолютная реализация идеи религии и абсолютное соответствие религиозным потребностям). В итоге прот. Иоанн пришел к выводу, что истинным методом апологетики может быть лишь метод *философский* в высшем смысле этого слова, состоящий в философско-генетическом раскрытии идей, содержащихся в христианстве как высшей идее развития человечества или как абсолютно-высшем принципе исторической жизни человечества, действительно возводящем к вечному блаженному общению с Богом. Система христианской апологетики, согласно прот. Иоанну, должна представлять собой не какую-то отрывочную, поверхностную диалектическую игру мысли, а цельную философскую систему мировоззрения со строго-систематическим, генетическим развитием основных идей и понятий. Основополагающим понятием, обеспечивающим цельность системы христианской апологетики, должно стать понятие о Боге как едином по существу и троичном в Лицах[18].

Отметим, что исследования прот. Иоанна Петропавловского в области основного богословия получили далеко не однозначную оценку и вызвали живую полемику в богословском пространстве того времени. Так, прот. Павел Светлов (1861–1941), профессор основного богословия Киевского университета, опубликовал достаточно подробные критические отзывы относительно фундаментально-теологических наработок прот. Иоанна. Другие авторитетные представители отечественного основного богословия того времени — профессор Казанской духовной академии А. Ф. Гусев и профессор Харьковского университета прот. Тимофей Буткевич, напротив, выступили в защиту сочинений московского профессора, что в целом свидетельствует о наличии как сильных, так и слабых сторон в его исследованиях (см. подр.: [Лушников, 2025а, 56–62]).

В целом, что касается метода основного богословия, предложенного прот. Иоанном, следует признать весьма рискованной попытку выстроить систему христианской апологетики на основании троичной доктрины. Одно дело — изъяснять данное богооткровенное учение с позиций рациональности (такой опыт действительно имеется

[18] Подр. об апологетическом методе о. Иоанна см.: [Лушников, 2025а, 45–56].

в христианском богословии, причем как в патристическую эпоху[19], так и в современных видах рациональной теологии — философской теологии и аналитической философии религии, см.: [Мюрей, Рей, 2010, 93–130; Рей, 2013, 594–631; Шохин, 2018, 262–285; Craig, Moreland, 2009, 21–43; Inwagen, 2009, 61–75; Trinity, 2002]), и совсем другое — построить на таковом изъяснении цельную систему, уязвимость которой будет зависеть от успешности или неуспешности рациональной обоснованности последнего.

Также следует отметить, что использованный прот. Иоанном подход не был оригинальным для христианской апологетики того времени. В 1869 г. в Лейпциге вышла в свет «Система христианской апологетики» Франца Делича (1813–1890) [Delitzsch, 1869][20], в которой автор предпринял попытку обосновать идею, что учением о Троичности Божества христианство превосходит не только пантеистические и деистические доктрины, но и теистические воззрения Фихте Младшего (1796–1879) и Г. Тейхмюллера (1832–1888) [Буткевич, 1899, 413]. Система Делича также получила неоднозначную оценку в западном фундаментально-теологическом пространстве, в частности, от одного из видных представителей немецкой апологетики XIX в. и автора одной из первых ее систем К. Г. Закка (1789–1875)[21].

Тем не менее в контексте становления и развития отечественного основного богословия осуществленный в фундаментально-теологических изысканиях прот. Иоанна Петропавловского анализ современных ему методов апологетической работы, включающий выявление их недостатков, а также сама попытка выработки новой методологии христианской апологетики заслуживают положительной оценки. Важно, что прот. Иоанн стал одним из первых отечественных представителей духовно-академического основного богословия, кто обратил внимание на недостаточность супранатуралистического, или новосхоластического, метода, господствовавшего в тогдашней как западной, так и российской апологетической науке. Помимо этого, особым вкладом в становление основного богословия в МДА можно считать предпринятую прот. Иоанном одну из первых для отечественного богословия синодального периода попыток создания системы христианской апологетики.

Период 1879–1892 гг. в истории основного богословия в МДА может быть охарактеризован как не вполне удачный, — происходила постоянная смена преподавателей данной дисциплины (четверо за 13 лет), обусловленная вовсе не отсутствием у них научной компетенции, требовавшей их замены, а разного рода обстоятельствами чисто внешнего характера, что в итоге отрицательно сказалось на развитии основного богословия в стенах Академии. В то же время указанный период нельзя однозначно характеризовать как период стагнации, подобный тому, который обнаруживается в истории Санкт-Петербургской духовной академии (об этом см.: [Лушников, 2023б, 164–172]). Несмотря на замедление, фундаментально-теологическая работа, направленная на развитие основного богословия как учебного предмета и важного раздела или отрасли богословского знания, полностью не останавливалась.

Роман Ильич Левитский (1853–1886), выпускник МДА, был назначен следующим после прот. Иоанна Петропавловского преподавателем основного богословия. Однако в силу трагических жизненных обстоятельств преподавательская карьера Р. И. Левитского оказалась недолгой. Скоропостижная смерть жены, случившаяся вскоре после заключения брака, вызвала у Р. И. Левитского сильнейшее нервное потрясение, и в начале 1881–1882 уч. г. он вынужден был по состоянию здоровья приостановить чтение лекций (ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5112. Л. 19). Спустя некоторое время Левитский

[19] Об основных концептуальных «тринитарных моделях» или «схемах» возможного рационального познания и выражения тайны Божественного Триединства, выработанных в патристическую эпоху см.: [Фокин, 2011, 95–115].

[20] О системе Делича см.: [Малеванский, 1871, 320–321].

[21] Первое издание «Христианской апологетики» Закка вышло в 1829 г., второе, существенно переработанное, — в 1841 г. [Sack, 1841].

был помещен в Московскую Преображенскую больницу для душевнобольных с диагнозом «первичное помешательство» (ЦИАМ. Д. 5112. Л. 29)[22].

Тем не менее за два с небольшим года своего преподавания Р. И. Левитский успел опубликовать несколько заслуживающих внимания статей[23], непосредственно касающихся проблематики основного богословия (Левитский, 1880а; Левитский, 1880б; Левитский, 1881а; Левитский, 1881б). Особого внимания заслуживает статья «Необходимость, возможность и метод научного оправдания христианства», посвященная проблеме легитимации основного, или апологетического, богословия в системе богословского знания, а также разработке его научного метода.

Согласно Р. И. Левитскому, двоякое название дисциплины, направленной на обоснование истинности христианства, обусловлено двойственным характером ее предмета и содержания. Основным богословием она называется в силу того, что оправдывает христианство положительно-философским методом, т. е. из самого его содержания, а апологетическим — потому что оправдывает христианство отрицательно-полемически, т. е. посредством опровержения враждебных на него нападений (Левитский, 1881а, 32–33). При этом Р. И. Левитский отмечает, что обе эти функции дисциплины неразрывно связаны между собой и взаимодополняют друг друга. По его мнению, основное, или апологетическое, богословие, как и всякая наука по своему существу, должно иметь положительное содержание. Поэтому высокая задача основного богословия как науки, состоящая в научном оправдании христианства, «требует не только одного устранения враждебных ему воззрений и теорий современного неверия, но и прямого доказательства истинности и Божественности христианской религии» (Левитский, 1881а, 37).

Далее, рассмотрев критически два противоположных воззрения на возможность рационально-научного оправдания религиозной веры, согласно которым 1) логический рассудок сам по себе, одними своими аргументами, способен доказать религиозные истины, и 2) религиозная вера безусловно недоказуема и рационально-научные доказательства религиозных истин не производят на нашу душу никакого убеждающего влияния, Р. И. Левитский признает указанные воззрения крайними и односторонними (Левитский, 1881а, 38–43). Сам же он предлагает держаться некоего срединного варианта, по которому истинность религиозной веры действительно может быть доказана рациональным путем, хотя при этом убедительность этого доказательства должна столько же зависеть от него самого, от его логической правильности, сколько — или даже более! — от субъективного фактора, являющегося существенным и необходимым условием нашей веры и заключающегося в психологических особенностях восприятия и усвоения нами истины, зависящих от склада духовной сущности каждого из нас (образа мыслей, характера и направления воли и т. д.) (Левитский, 1881а, 43–44).

Поэтому Р. И. Левитский для всестороннего и точного решения вопроса о научном методе основного богословия считает нужным вначале подробно и тщательно определить характер религиозной веры на различных ступенях ее психологической глубины, ее коренных источников в отношении к различным родам усваиваемых посредством нее истин. Другими словами, настоящим фундаментом апологетической науки, предваряющим разработку ее научного метода, должно стать специальное исследование вопроса о существе веры вообще и особенных свойствах религиозной веры в частности (Левитский, 1881а, 44–45).

---

[22] Впоследствии, в мае 1883 г., согласно уведомлению Преображенской больницы, диагноз был заменен на «Меланхолия (Melancholia) с надеждой на выздоровление». В начале 1885 г. здоровье Р. И. Левитского, по собственному его свидетельству, значительно улучшилось, он был выписан из больницы и поселился у себя в Путивле, в родительском доме, но вскоре, в 1886 г., скончался. См.: (ЦИАМ. Д. 5112. Л. 39, 43).

[23] Опубликованные в журнале «Православное обозрение» статьи с титулатурой «Р. Л.», по свидетельству А. С. Никольского и П. К. Доброцветова, принадлежат перу Романа Ильича (см.: [Никольский, 1914, 153; Доброцветов, 2015, 331]).

Как представляется, несомненным достоинством преподавания основного богословия Р. И. Левитским можно считать предложенное им безошибочное решение вопроса идентичности дисциплины, сформированное согласно объективной логике фундаментально-теологического и апологетического мышления, по которому дисциплина должна объединять в себе две функции — первично фундированную и апологетическую.

Также отметим, что Р. И. Левитский в своих рассуждениях по данному вопросу, как и проф. Н. П. Рождественский (1840–1882)[24], очень близко подходит к интегративной модели основного богословия, предложенной в кон. XX в. коллективом авторов базового для современного католического основного богословия четырехтомного «Руководства» [Seckler, 2000, 331–398], а также показанной в разработках других сегодняшних представителей данной теологической науки (см., напр.: [Neuhaus, 2017, 17; Schmidt-Leukel, 1999, 367]). Данный факт, на наш взгляд, позволяет окончательно устранить смысловой беспорядок в определении идентичности дисциплины «Основное богословие».

Рамки настоящей статьи не позволяют подробно изложить основные результаты фундаментально-теологических исследований Р. И. Левитского, однако даже приведенные здесь дают возможность говорить о нем как о талантливом преподавателе, вдумчивом и глубоком исследователе, не успевшем, в силу трагических обстоятельств, в полной мере реализоваться в своих рационально-теологических изысканиях.

В 1882–1883 уч. г. лекции по основному богословию в МДА не читались (Отчет, 1883, 638–640), поскольку Правление, вероятно, рассчитывая на выздоровление Р. И. Левитского, более года не исключало его из состава преподавателей. Лишь в ноябре 1883 г. на одном из заседаний Совета МДА в должности приват-доцента по кафедре основного богословия был утвержден Иван Петрович Яхонтов (1854–1886) (Журналы, 1884, 175), ее выпускник 1881 г.

Преподавание основного богословия И. П. Яхонтовым продлилось лишь два с половиной года. Его усиленным занятиям[25] мешала тяжелая болезнь — порок сердца, которая в итоге стала причиной его преждевременной кончины (см. подр.: [Яхонтов, 1913, 207–208]). В январе 1886 г. он отправился на свою малую родину, чтобы провести там зимние каникулы, и скоропостижно скончался (ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5256. Л. 15).

За свою недолгую преподавательскую карьеру И. П. Яхонтов успел опубликовать лишь одно научное исследование, связанное с проблематикой основного богословия: «Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия», которое было издано вначале в виде статьи, а затем отдельной книгой (Яхонтов, 1884а; Яхонтов, 1884б).

В данной статье (тематически относящейся к первому разделу основного богословия — О Религии) И. П. Яхонтов посредством критического разбора религиоведческой концепции Э. Ренана, представленной им в сочинениях по истории семитических религий и языков [Renan, 1863a; Renan, 1863b], пытается обосновать тезис об исключительности еврейского монотеизма как особого явления в цикле религий Древнего мира. Следуя методу reductio ad absurdum, И. П. Яхонтов достаточно точно выявляет существенные недостатки рационалистической концепции Ренана, главный из которых состоит в допущении ее автором логической ошибки circulus in demonstrando, — происхождение древнееврейского монотеизма он связывает с особенностями внутренней организации семитских народов, а формирование последних обосновывает влиянием

[24] Проф. Н. П. Рождественский также выделял две функции основного богословия: положительную и отрицательную, которые состоят, соответственно, в выявлении и уяснении существенных оснований христианской веры и в ответе на различные на нее враждебные нападения, см. подр.: [Лушников, 2022б, 41–42].

[25] Н. Ю. Сухова отмечает, что «на приват-доцентов, попавших на штатные кафедры, падала ноша полной преподавательской нагрузки и ответственности, при этом им приходилось дорабатывать свои магистерские диссертации» [Сухова, 2012, 302].

монотеистических верований. Соответственно, можно утверждать, что И. П. Яхонтов достигает поставленной им цели фундаментально-теологического исследования.

В целом И. П. Яхонтов может быть охарактеризован как подававший неплохие надежды молодой преподаватель основного богословия, не успевший реализовать свой научно-исследовательский и преподавательский потенциал.

В следующем 1886–1887 уч. году кафедра основного богословия (в то время уже переименованная согласно Уставу 1884 г. на кафедру[26] введения в круг богословских наук) была занята архимандритом, в будущем епископом Борисом (Плотниковым; 1855–1901). Его преподавание, также непродолжительное (два неполных года), тем не менее стало достаточно успешным опытом становления и развития основного богословия в МДА.

Наиболее значимой публикацией еп. Бориса можно считать «Общее введение в круг богословских наук» (Плотников, 1890), — один из немногих в отечественной фундаментально-теологической науке синодального периода опытов специальной разработки четвертого раздела основного богословия (Богословское учение о познании), который посвящен решению общетеологических задач, объединяя в себе в том числе и то, что традиционно относилось к вопросам богословской методологии и энциклопедии.

Епископ Борис, решая вопросы о научном статусе богословия, принципиальных отношениях разума и веры, философии и богословия, месте богословия в классификации наук, отмечает, в частности, что «если религия есть восприятие супранатуралистического, вместе с действиями этого восприятия на всю психофизическую природу человека, то богословие есть тоже восприятие, с его психическими следствиями, облеченное в научную форму» (Плотников, 1890, 33). При этом он считает, что одним из наиболее распространенных предрассудков новейшего времени является признание богословия лежащим вне области положительного знания. Однако если то, что называется наукой, вытекает из совокупного употребления наблюдения, классификации, вывода и систематизации (т. е. содержит в себе четыре фактора: данные, идеи, единство и порядок), то богословие, как и всякая наука, вполне соответствует этим требованиям. Подобно всякой науке богословие «есть совокупность относящихся к ней фактов, или данных, или наблюдений, относящихся к ней идей, или законов, или обобщений, расположенных в надлежащем порядке, системе или связи» (Плотников, 1890, 38).

Если считать правильным, что только метод отличает науку от всякого другого знания и что всякое знание, если оно развивается согласно с общенаучным методом, имеет право на название науки, то и богословие, несмотря на то что имеет дело с областью супранатуральных фактов, вполне может именоваться наукой (Плотников, 1890, 34–39).

Отсюда главным в деле утверждения богословия как науки становится вопрос об источниках богословского знания, о достоверности веры и разъяснении принципиальных отношений веры и разума. Поэтому рассмотрению данной научной проблематики еп. Борис уделяет самое пристальное внимание. Проведя исторический и философский анализ проблемы, он обосновывает следующие тезисы: участие разума не может быть излишним при раскрытии всех истин веры вообще; оно полезно при раскрытии постижимых истин веры; оно необходимо для устранения возражений и для систематизации истин веры (Плотников, 1890, 82).

Отметим также, что несомненным достоинством фундаментально-теологического наследия еп. Бориса можно считать разработку им богословской энциклопедии (Плотников, 1890, 103–126), что само по себе было достаточно редким явлением для духовно-академической богословской науки синодального периода. Кроме

[26] В то время каждой дисциплине соответствовала кафедра (дисциплина = кафедра), в отличие от современного устройства, когда кафедра включает несколько дисциплин.

еп. Бориса вопросами систематизации богословского образования занимались свт. Филарет (Дроздов), свт. Иннокентий (Борисов), митр. Макарий (Булгаков)[27].

Иеромонах (в будущем архиепископ) Антоний (Каржавин; 1858–1910), магистр богословия, выпускник МДА 1880 г., преподаватель Тамбовской духовной семинарии, был 1 декабря 1888 г. назначен на кафедру Введения в круг богословских наук (вместе с утверждением в должности инспектора Академии) (ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5012. Л. 1–2; Отчет, 1889, 683, 694). Его преподавание продлилось недолго, три неполных учебных года, вплоть до 30 марта 1891 г. (ЦИАМ. Д. 5012. Л. 8).

Анализ предметной структуры лекций по Введению в круг богословских наук архиеп. Антония обнаруживает, что тематически курс представлен тремя традиционными разделами основного богословия (О религии, Об Откровении, Богословское учение о познании), при этом наибольшее внимание автор уделяет разработке второго раздела — Об Откровении.

Очевидно, что в преподавании дисциплины архиеп. Антоний придерживался как супранатурального, так и историко-философского методов обоснования истинности христианской религии, применяемых в то время в основном богословии. Так, он сохранял в своем курсе отдел, посвященный обоснованию истинности христианства при помощи внешних признаков, и одновременно с этим проводил сравнительный анализ вероучения естественных религий и религии богооткровенной (см.: (Отчет, 1891а, 107–108)).

За время своего преподавания архиеп. Антоний опубликовал лишь одну статью, соответствующую тематике основного богословия, а именно ее второму разделу — Об Откровении (Каржавин, 1890). В статье автор демонстрирует хорошее знание иностранных языков и знакомство с современной научной литературой, а также способность проводить собственные вполне квалифицированные с научной точки зрения исследования. Анализ содержания статьи показывает, что его основные выводы вполне соответствуют развитию тогдашней религиоведческой науки.

Отметим, что преподавание основного богословия архиеп. Антонием в целом осуществлялось на достаточно высоком профессиональном уровне. Однако, вероятно, по причинам непродолжительности этого преподавания, а также загруженности административной работой[28], фундаментально-теологический потенциал архиеп. Антония не реализовался в полной мере, а сам он не оказал существенного влияния на развитие данной дисциплины в МДА.

На протяжении следующих почти полутора лет после перевода архиеп. Антония на должность ректора Вифанской семинарии (конец марта 1891 г.) основное богословие в МДА не преподавалось (см.: (Отчет, 1891б, 633, 644–645; Отчет, 1892, 288–298)). Лишь в начале 1892–93 уч. г. на кафедру Введения в круг богословских наук был назначен выпускник Академии 1889 г. Сергей Сергеевич Глаголев, который по праву может считаться одной из наиболее ярких и репрезентативных фигур отечественного основного богословия синодального периода. Его преподавание в МДА продлилось 28 лет, вплоть до закрытия Академии в 1919 г.

По воспоминаниям учеников и сослуживцев, С. С. Глаголев, сочетая в себе талант неутомимого ученого-естествоиспытателя, глубину воззрений философа, твердую

[27] Анализ отечественных опытов создания богословских энциклопедий см. в спец. параграфе докторской диссертации П. Б. Михайлова «Теологическая энциклопедия в русской духовной школе», а также в работах Н. Ю. Суховой: [Михайлов, 2024, 384–399; Сухова, 2008; Сухова, 2011; Сухова, 2023].

[28] Инспекторская должность не позволяла архиеп. Антонию тщательно и глубоко подготавливать свои лекции. Осознавая это и будучи сам не удовлетворен содержанием последних, он в начале 1890–1891 уч. г. обращается в Совет Академии с просьбой о сокращении их числа, «дабы у меня оставалось время для лучшей обработки прочитанных прежде лекций» (ЦИАМ. Д. 5012. Л. 6).

веру богослова и искусную страстную диалектику апологета, как преподаватель обладал незаурядным даром слова, умея овладевать вниманием студентов. Привлекая в свою аудиторию самых разных по своему интеллектуальному развитию слушателей и возводя их интерес до предельного напряжения, он превращал свои публичные выступления в триумф богословской мысли. На лекции знаменитого профессора стекались не только слушатели различных отделений Академии, но и студенты множества московских высших учебных заведений [Кесарий Георгеску, 1960, 237–238].

С. С. Глаголев, будучи широко образованным ученым, ревностно трудившимся почти на всех направлениях апологетики кон. XIX — нач. XX вв., стал одним из наиболее плодовитых духовно-академических авторов своего времени. Его перу принадлежит несколько монографий и более сотни статей апологетического содержания, многие из которых были изданы отдельными брошюрами (подр. см.: [Лушников, 2025б, 29–30]).

Результатом многолетних научных и преподавательских трудов С. С. Глаголева стало создание им собственной системы основного богословия, структурно (не тематически) несколько отличавшейся от традиционной схемы данной дисциплины.

Следуя логике разумного обоснования истинности православной христианской веры, С. С. Глаголев при проведении своих фундаментально-теологических исследований особое внимание уделял проблематике истории религий, философии религии и взаимоотношения богословия и естественнонаучного знания. При этом, если тематика исторического изучения религий со времени еп. Хрисанфа (Ретивцева) стала в отечественном основном богословии неотъемлемой частью его второго раздела — Об Откровении (здесь проф. Глаголев в целом следует уже сложившейся традиции), то вопросы философского осмысления феномена религии и отношения ее к эмпирической науке (прежде входившие в первый раздел дисциплины — О религии) в системе С. С. Глаголева приобретают статус специальных разделов. Таким образом, вместо четырех традиционных разделов система С. С. Глаголева представлена пятью частями: 1) О религии; 2) Религия в ее исторических формах; 3) Философия религии; 4) Об истинности христианства и о Церкви; 5) Христианство и антихристианские учения нашего времени.

Также к отличительным особенностям системы С. С. Глаголева можно отнести то, что раздел Об Откровении в той его части, где речь идет об обосновании истинности христианства, объединен с разделом о Церкви, а раздел О принципах богословского знания, или Вера и разум, как специальный в ней не представлен, хотя тематика его и разрабатывалась автором в некоторых публикациях (подр. см.: [Лушников, 2025б, 30–34, 36–40]).

Следует особо отметить, что богатое научное наследие, создание собственной системы основного богословия (хотя и не сведенной воедино в отдельном издании), международное признание как специалиста в области изучения религии[29] по праву позволяют считать С. С. Глаголева одним из наиболее ярких представителей отечественного духовно-академического основного богословия синодального периода.

Заключение

Таким образом, несмотря на то что МДА стала последней из числа высших духовных школ России, где основное богословие начало преподаваться как специальный богословский предмет, результаты научных изысканий представителей ее профессорско-преподавательской корпорации, состоявшие в выработке прочных гносеологических оснований для проведения плодотворных фундаментально-теологических исследований, в достаточно продуктивном решении вопросов богословской методологии, взаимоотношения богословия и естественнонаучного знания,

[29] С. С. Глаголев в 1900 г. был избран вице-президентом Всемирного конгресса изучения религий в Париже, см.: [Голубцов, 1999, 63].

а также успешной разработке проблематики истории и философии религии, дают основания говорить о формировании в стенах Академии собственной школы основного богословия и успешном становлении данного предмета как самостоятельной теологической дисциплины и направления в русской богословской академической мысли, по уровню вполне соответствующего требованиям тогдашней западноевропейской богословской науки.

Источники и литература

Источники

1. ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5012; Д. 5112; Д. 5256.

2. Булгаков (1913) — *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. Изд-е седьмое. СПб., 1913.

3. Глаголев (1897) — *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский (Его жизнь и деятельность) // Богословский вестник. 1897. № 12. С. 437–482.

4. Глаголев (1898) — *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ // Вера и разум. 1898. № 3. С. 79–107.

5. Глаголев (1900) — *Глаголев С. С.* Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков: Тип. Губ. Правления, 1900.

6. Глаголев (1915а) — *Глаголев С. С.* Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов // Памяти почивших наставников. Издание Императорской Московской Духовной Академии ко дню ее столетнего юбилея (1814–1 октября — 1914). С. Посад, 1915. С. 95–110.

7. Глаголев (1915б) — *Глаголев С. С.* Профессор Димитрий Федорович Голубинский (1832 г. 19 мая — 1903 г. 23 ноября) // Памяти почивших наставников. Издание Императорской Московской духовной Академии ко дню ее столетнего юбилея (1814–1 октября — 1914). С. Посад, 1915. С. 111–138.

8. Голубинский (1886) — *Голубинский Ф. А., прот.* Умозрительное богословие. Академические лекции. Изд. 2-е, доп. М., 1886.

9. Горский — *Горский А. В., прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним [1860-е годы] // ОР РГБ. Ф. 78. К. 8. Ед. хр. 6. 141 л.

10. Гумилевский (1865) — *Филарет (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие: в 2 ч. 2-е изд. Чернигов, 1865. Ч. 1. 375 с.; Ч. 2. 327 с.

11. Журналы (1884) — Журналы Совета Московской духовной академии за 1883 г. // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1884. Ч. 33. С. 135–197.

12. Журналы (1904) — Журналы Совета Московской духовной Академии за 1903 год // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 10. С. 337–363.

13. Каржавин (1890) — *Антоний (Каржавин), архим.* Древнее учение египетской религии о богах, о бессмертии человеческой души и странствовании ее после разлучения с телом // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1890. Ч. 45. С. 178–205.

14. Кудрявцев (1915) — *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. Изд. 9-е. С. Посад: Тип. Иванова, 1915. 444 с.

15. Левитский (1880а) — *Левитский Р. И.* Апологетические очерки. Тело воскресшего Христа Спасителя // Православное обозрение. 1880. Т. II. С. 628–639.

16. Левитский (1880б) — *Левитский Р. И.* Апологетические очерки. О нравственном учении христианства // Православное обозрение. 1880. Т. III. С. 13–28.

17. Левитский (1881а) — *Левитский Р. И.* Необходимость, возможность и метод научного оправдания христианства // Православное обозрение. 1881. Т. I. С. 33–45, 699–713; Т. II. С. 221–265.

18. Левитский (1881б) — *Левитский Р. И.* Доказательства бытия Божия и их действительное значение // Православное обозрение. 1881. Т. II. С. 603–652.

19. Отчет (1883) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1882–83 учебном году // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1883. Ч. 32. С. 624–657.

20. Отчет (1889) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1888–89 учебном году // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1889. Ч. 44. С. 682–712.

21. Отчет (1891а) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1889–90 учебном году // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1891. Ч. 47. С. 95–123.

22. Отчет (1891б) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1890–91 учебном году // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1891. Ч. 48. С. 630–662.

23. Отчет (1892) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1891–92 учебном году // Богословский вестник. 1892. № 11. С. 274–301.

24. Петропавловский (1876–1877) — *Петропавловский И., свящ.* Метод и план христианской апологетики // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1876. Кн. 1 (1–4). С. 61–77, 236–264; Кн. 2 (5–8). С. 413–433, 29–48; Кн. 3 (9–12). С. 221–234, 432–458; 1877. Кн. 1 (1–4). С. 286–307; Кн. 2 (5–8). С. 459–492, 55–131.

25. Петропавловский (1897) — *Петропавловский И., прот.* В защиту христианской веры против неверия: в 2 ч. М., 1897. 560, 186 с.

26. Плотников (1890) — *Борис (Плотников), архим.* Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890. 126 с.

27. Тихомиров (1894) — *Тихомиров П. В.* Философия В. Д. Кудрявцева-Платонова (этюд к характеристике). М., 1894.

28. Яхонтов (1884а) — *Яхонтов И. П.* Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия // Прибавления к изданию творений святых отцов. 1884. Ч. 33. С. 114–203.

29. Яхонтов (1884б) — *Яхонтов И. П.* Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия. М., 1884.

Литература

30. Б/а (1884) — *Б/а.* Биографический очерк и характеристика академических чтений Ф. А. Голубинского // Лекции по философии профессора Московской Духовной Академии протоиерея Ф. А. Голубинского. М., 1884.

31. Бердников (1892) — *Бердников И. С.* Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за 50 лет ее существования (1842–1892). Казань, 1892.

32. Буткевич (1899) — *Буткевич Т. И., прот.* Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899.

33. Введенский (1893а) — *Введенский А. И.* О характере, составе (сжатое изложение) и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. С. Посад, 1893.

34. Введенский (1893б) — *Введенский А. И.* О религиозной философии Виктора Дмитриевича Кудрявцева (По поводу издания его сочинений Братством Преподобного Сергия) // Вера и разум. 1893. № 2. С. 51–71; № 4. 103–123.

35. Кесарий Георгеску — *Кесарий (Георгеску), иером.* Краткое изложение главнейших апологетических трудов Н. П. Рождественского, В. Д. Кудрявцева, С. С. Глаголева и их значение для богослова: курсовое соч. Загорск, 1960. [Машинопись].

36. Глубоковский (2002) — *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.

37. Голубцов (1987) — *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в дореволюционный период. Т. II: Кафедры и личный состав академии. Ч. 2: Библиографический словарь сотрудников академии в 1814–1870 гг. М., 1987. [Машинопись].

38. Голубцов (1999) — *Голубцов С., протодиак.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999.

39. Григорьев (1905) — *Григорьев К. Г.* Памяти профессора Александра Федоровича Гусева (1845–1904). Очерк его учено литературной деятельности // Православный собеседник. 1905. Ч. 2. С. 553–576; 1905. Ч. 3. С. 68–89, 261–283, 467–477.

40. Гуляницкий (1876) — *Августин (Гуляницкий), архим.* Руководство к основному богословию, составленное ректором Литовской духовной семинарии архимандритом Августином. Вильна, 1876.

41. Доброцветов (2015) — *Доброцветов П. К.* Левитский // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. XXXX. С. 329–331.

42. Ермолаев (2025) — *Ермолаев Т. М.* Естественная теология протоиерея Федора Голубинского и его учение о доказательствах бытия Божия // Вопросы теологии. 2025. Т. 7. № 1. С. 67–85.

43. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л., 1991.

44. Знаменский (1892) — *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып. 2. Казань, 1892.

45. Карелина (2024) — *Карелина Л. А.* Университетский курс основного богословия протоиерея Федора Федоровича Сидонского в контексте академических лекций его современников // Вопросы теологии. 2024. Т. 6. № 1. С. 115–134.

46. Колыванов (2010) — *Колыванов Г. Е.* Кафедра естественно-научной апологетики Московской духовной академии (1870–1903) в лице Д. Ф. Голубинского // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 256–290.

47. Ларионов (2024) — *Ларионов Д. С., свящ.* «Его появление на кафедре вызвало взрыв аплодисментов…» Профессор Казанской духовной академии К. Г. Григорьев (1875–1933) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 302–311.

48. Лисовой (2002) — *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 5–127.

49. Лушников (2021) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 41–64.

50. Лушников (2022а) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.

51. Лушников (2022б) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие профессора Н. П. Рождественского и рациональная теология синодального периода // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 1. С. 37–57.

52. Лушников (2023а) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.

53. Лушников (2023б) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023.

54. Лушников (2024а) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Естественное богословие профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1797–1854) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 3. С. 34–63.

55. Лушников (2024б) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 95–116.

56. Лушников (2025а) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Протоиерей Иоанн Петропавловский — первый преподаватель основного богословия Московской духовной академии // Богословский вестник. 2025. № 1 (56). С. 38–67.

57. Лушников (2025б) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие профессора Московской духовной академии Сергея Сергеевича Глаголева (1865–1937) // Христианское чтение. 2025. № 2. С. 25–42.

58. Лушников (2025в) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Методология преподавания основного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии синодального периода // Богословље. 2025. № 84/1. С. 25–52.

59. Лушников (2025г) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие профессора Киевской духовной академии архиепископа Димитрия (Муретова; 1811–1883) // Вопросы теологии. 2025. Т. 7. № 2. С. 250–269.

60. Малеванский (1871) — *Малеванский Г. В., свящ.* System der christlichen Apologetik, von Franz Delitzsch. Leipzig. 1869 // Труды Киевской духовной академии. 1871. № 11. С. 313–322.

61. Мачкарина (2011) — *Мачкарина О. Д.* Проблема субъективности в философии Ф. А. Голубинского: критическое восприятие идей Канта // Вестник МГТУ. 2011. Т. 14. № 1. С. 161–169.

62. Михайлов (2024) — *Михайлов П. Б.* Историческая теология как направление научных исследований: история, теория, метод: дис. … д-ра теологии. М., 2024.

63. Мюрей, Рей (2010) — *Мюрей М., Рей М.* Введение в философию религии / Пер. с англ. М., 2010.

64. Никольский (1914) — *Никольский А. С.* Левицкий // Русский библиографический словарь. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1914. Т. 10. С. 153.

65. Рей (2013) — *Рей М. К.* Троица // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 594–631.

66. Сухова (2008) — *Сухова Н. Ю.* Святитель Филарет (Дроздов) и духовно-академическое богословие XIX века: новации и традиция // Филаретовский альманах. 2008. Вып. 4. С. 59–76.

67. Сухова (2011) — *Сухова Н. Ю.* Духовно-учебный проект святителя Иннокентия (Борисова) 1830-х гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 2 (39). С. 18–34.

68. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 658 с.

69. Сухова (2014) — *Сухова Н. Ю.* Московская православная духовная академия: вехи истории. М., 2014.

70. Сухова (2023) — *Сухова Н. Ю.* История богословской науки и образования в России в XVIII — начале XX в.: Учеб. пособие по курсу (магистратура). М.: ПСТГУ, 2023.

71. Талиаферро (2014) — *Талиаферро Ч.* Проект естественного богословия // Новое естественное богословие / Под. ред. У. Крейга и Дж. Морленда; пер. с англ. М., 2014. С. 1–17.

72. Фокин (2011) — *Фокин А. Р.* Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // Философия религии: альманах. 2010–2011. М., 2011. С. 95–115.

73. Шохин (2007) — *Шохин В. К.* Естественная теология // Философия религии: альманах 2006–2007. М., 2007. С. 226–227.

74. Шохин (2014) — *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.

75. Шохин (2018) — *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018.

76. Яхонтов (1913) — Яхонтов Иван Петрович // Русский библиографический словарь. Изд. Имп. Русс. Ист. Общ.: в 25 т. СПб., 1913. Т. 25. С. 207–208.

77. Craig, Moreland (2009) — *Craig W. L., Moreland J. P.* The Trinity // Oxford Readings in Philosophical Theology / Ed. by M. Rea. Vol. 1. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. P. 21–43.

78. Delitzsch (1869) — *Delitzsch F.* System der christlichen Apologetik. Leipzig, 1869. 519 s.

79. Ehrlich (1859–1862) — *Ehrlich J. N.* Fundamental-Theologie. 2 Th. Prag, 1859–1862. Th. I: Leitfaden für Vorlesungen über allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I Theil der Fundamental Theologie. S. V–IX. 221 s.; Th. II: Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte. S. III–VI. 380 s.

80. Inwagen (2009) — *Inwagen van P.* Three Persons in One Being // Oxford Readings in Philosophical Theology / Ed. by M. Rea. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. Vol. 1. P. 61–75.

81. Neuhaus (2017) — *Neuhaus G.* Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts und Offenbarungsanspruch. Regensburg, 2017.

82. Renan (1863a) — *Renan E.* Études d'histoire religieuse. Paris, 1863. XXVIII, 432 p.

83. Renan (1863b) — *Renan E.* Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Première partie, Histoire générale des langues sémitiques. 3e éd. Paris, 1863. XVI, 527 p.

84. Sack (1841) — *Sack K. G.* Chistliche apologetik. Zweite, sehr umgearbeitete Ausgabe. Hamburg, 1841. 455 s.

85. Schmidt-Leukel (1999) — *Schmidt-Leukel P.* Grundkurs Fundamentaltheologie. Munchen, 1999.

86. Seckler (2000) — *Seckler M.* Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen // Handbuch der Fundamentaltheologie. Tübingen; Basel, 2000. Bd. 4. S. 331–398.

87. Trinity (2002) — The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity / Ed. by S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxford University Press, 2002. 286 p.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

С. В. Кравчук

Паламитские элементы в имяславии и философии имени священника Павла Флоренского

УДК 1(470)(091):27-144.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_34
EDN ZKPGYM

Аннотация: Наследие святителя Григория Паламы начало актуализироваться с началом имяславских споров. Говоря о Божественности имени Божия, сторонники имяславия ссылались на учение о нетварных энергиях, разработанное святителем Григорием Паламой. Отец Иларион (Домрачев) и отец Антоний (Булатович) разработали полноценное учение об имени, взяв за основу паламитское учение об энергиях, однако этим и ограничилось использование ими богословия фессалоникийского святителя. Отец Павел Флоренский принял участие в имяславском споре, а также включил свои мысли о Божественных именах в свою систему философии имени и обнаружил паламизм, элементы которого в итоге использовал в своей системе. У отца Павла учение об имени тесно переплетается с учением о символе, который является единством двух энергий в именовании. Как и имяславцы, он взял за основу учение о различии между сущностью и энергией, а остальные сферы богословской мысли святителя Григория, в том числе учение о символе, были ему незнакомы. Поэтому паламитская интерпретация имяславия и философии имени не согласуется с византийским паламитским учением о символе и имени Божием.

Ключевые слова: имяславие, паламизм, философия имени, имя Божие, схимонах Иларион (Домрачев), схиеромонах Антоний (Булатович), священник Павел Флоренский, святитель Григорий Палама, Давид Дисипат, символ, энергия.

Об авторе: **Сергей Вячеславович Кравчук**
Аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: sergeykravchuk2000@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-7245-7894

Для цитирования: Кравчук С. В. Паламитские элементы в имяславии и философии имени священника Павла Флоренского // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 34–45.

Статья поступила в редакцию 11.04.2025; одобрена после рецензирования 16.05.2025; принята к публикации 13.06.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Sergey V. Kravchuk

Neopalamism in Imiaslavie and Philosophy of Name of Priest Paul Florensky

UDK 1(470)(091):27-144.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_34
EDN ZKPGYM

Abstract: The legacy of St. Gregory Palamas began to gain relevance when imiaslavie controversies started. Speaking of the divinity of the name of God, proponents of imiaslavie referred to the doctrine of uncreated energies, which was developed by St. Gregory Palamas. Father Hilarion (Domrachev) and Father Anthony (Bulatovich) developed a full-fledged doctrine of the name, drawing on the Palamite doctrine of energies; however, that was it to what their use of the Thessaloniki saint's theology was limited. Father Paul Florensky participated in the imiaslavie controversy and incorporated his thoughts on Divine Names into his system of name philosophy, thus encountering Palamism, and eventually made use of it. The name in Father Paul's doctrine is closely intertwined with the doctrine of symbol, the latter being the unity of the two energies in naming. Like adherents of imiaslavie, he used the doctrine of the distinction between essence and energy as a basis, while the other areas of St. Gregory's theological thought, e. g. the teaching of symbol, were unfamiliar to him. For this reason, neopalaminism of imiaslavie and the philosophy of the name do not accord with the Byzantine Palamite doctrine of symbol and the name of God.

Keywords: imiaslavie, Palamism, philosophy of the name, Divine Name, schemamonk Hilarion (Domrachev), hieroschemamonk Antonii (Bulatovich), priest Paul Florensky, St. Gregory Palamas, David Dishypatos, neopalamism, symbol, energy.

About the author: **Sergey Vyacheslavovich Kravchuk**
Postgraduate student at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: koldun259@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-7245-7894

For citation: Kravchuk S. V. Neopalamism in Imiaslavie and Philosophy of Name of Priest Paul Florensky. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 34–45.

The article was submitted 11.04.2025; approved after reviewing 16.05.2025; accepted for publication 13.06.2025.

Введение

Спор о почитании имени Божия явился серьезным богословским испытанием для Православной Церкви. Впервые за долгие века относительного спокойствия и затишья Церковь потрясла догматическая полемика, подобная паламитским спорам XIV в. Содержание спора, как и исихастского, сводилось к теоретическому обоснованию опыта боговидения. Как исихасты защищали опыт умной молитвы, так и имяславцы занялись апологией Иисусовой молитвы. Подобные параллели привели некоторых исследователей к убеждению, что после многовекового отсутствия каких-либо следов паламизма в православном богословии именно имяславцы были первыми, кто начал актуализацию мысли фессалоникийского святителя в современности[1]. При этом никакого обоснования данной позиции найти невозможно, и вывод делается лишь на основании внешнего подобия учения об энергиях учению об именах. Задача данного исследования — выяснить, насколько само учение великого святогорца было известно сторонникам имяславия и философии имени, а также выявить, согласуется ли их мысль с византийским паламизмом.

Имяславские споры

Как известно, термин «имяславие» в наши дни появился впервые в книге схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа»[2]. Поводом для формирования нового учения послужили слова выдающегося пастыря св. прав. Иоанна Кронштадтского о том, что «Имя Божие есть Сам Бог» (Иларион Алфеев, 2013, 275). Главным положением книги о. Илариона (Домрачева) было то, что имя Божие нераздельно с Лицом Иисуса Христа и Сам Бог почивает в Своем имени по Своей природе и ее свойствам (Иларион Домрачев, 1998, 57–58). Внешне эти положения действительно напоминают православное учение об энергиях, которые именуемы и сущностны. Однако о. Иларион продолжает, говоря, что имя «Иисус» присутствовало в Боге предвечно вместе с Лицами Троицы, поэтому оно Божественно и нетварно (Иларион Домрачев, 1998, 70–71). В данном случае имя Божие определяется и ограничивается словом «Иисус», и само оно получает как бы свое собственное бытие наряду с Тремя Ипостасями. По учению о. Илариона, Божественное имя в итоге отождествляется с Ипостасью Сына, поскольку именно Он воплощается и «получает» имя «Иисус», но оно уже принадлежит всем Трем Лицам (Иларион Домрачев, 1998, 59–60). Получается, что это имя являлось в Боге тайной, ставшей явной вместе с Воплощением. Многое из учения об имени Божием оказывается недосказанным в книге, поскольку она была предназначена в первую очередь для изложения аскетической практики Иисусовой молитвы. «На горах Кавказа» не является даже богословским трактатом, так как автор добавляет в текст много рассказов из своей жизни и излагает учение своего наставника, старца Дисидерия[3], а вторая часть сочинения вообще пересказывает некоторые моменты евангельской истории. Основная цель автора — изложение опыта молитвы.

Исполненная мистических идей, книга стала популярной среди монахов, что привлекло внимание к ее догматическим темам, собственно — к учению о Божественном имени. Богословы разделились на «имяборцев» и «имябожников». Отец Иларион отвечал на критику, уточняя свою позицию. Современный исследователь пишет, что у основателя имяславия ярко проявляются влияния романтической психологии, а также начитанность в академической богословской литературе [Солодов, 2024б, 118]. Отец Иларион писал, что имя «Иисус» совечно Богу и явилось в Воплощении Христа,

[1] Напр., выдающийся историк русской мысли Н. Гаврюшин [Гаврюшин, 2011, 548], В. Лурье [Лурье, 1997, 342] и Д. Бирюков [Бирюков, 2018, 37].

[2] Об истории написания этой книги и долгой подготовке к публикации см.: [Солодов, 2024а].

[3] Стоит отметить, что о. Николай Солодов высказывает убедительные доводы в пользу того, что о. Дисидерий был придуман о. Иларионом и от имени старца Дисидерия в книге выступает сам о. Иларион. Об этом см.: [Солодов, 2024а, 110–112].

Который предвечен, как и Его имя (Иларион Домрачев, 1998, 885–887). Это повторение ранней позиции не снимает противоречия между принадлежностью имени «Иисус» Трем Ипостасям, но вместе с тем его «закреплением» после Воплощения за конкретной Ипостасью Иисуса Христа. Связывая предмет с его именованием, он говорит, что имя определяет сущность предмета и от имени зависит смысл именуемого (Иларион Домрачев, 1998, 889)[4]. Это еще больше усложняет ситуацию, поскольку, если раньше имя «Иисус» было нетварным и Божественным, то по такой логике оно стало богочеловеческим, иными словами, слилось с Лицом воплощенного Сына, оставив Лица Отца и Святого Духа. Н. Павлюченков замечает, что о. Иларион постепенно начинает настаивать не просто на присутствии Лица Христа в имени «Иисус», но на Их тождестве [Павлюченков, 2020, 125]. Разъяснение позиции не помогло примирить два лагеря. Замечу, что о. Иларион не определился, к чему относить имя Божие — к природе, Трем Личностям или только Второму Лицу. Во многом этому способствовала недостаточно разработанная теоретическая база книги о. Илариона: о. Николай Солодов пишет, что мистические интуиции древних отцов и философские созерцания современных ученых мешали ему разработать четкую понятийно-терминологическую систему [Солодов, 2024а, 113]. Повторю лишь, что целью о. Илариона было выразить свой опыт, а не создать полноценное учение.

В ходе полемики выходит из печати «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» иеросхим. Антония (Булатовича). В поддержку своей позиции он вводит в богословский дискурс различие между сущностью и энергией, взятое им у свт. Григория Паламы. Н. Павлюченков отмечает, что именно о. Антоний ввел паламитские категории в спор об имени Божием [Павлюченков, 2008, 79]. Как и о. Иларион, он иногда отождествляет имя Божие с Личностью Сына (Антоний Булатович, 1913, 32–33), а иногда с Божественной энергией, поскольку считает Божественную природу невыразимой, в отличие от ее свойств, которые, по его мнению, раскрываются не только в Богоявлении, но и в творении (Антоний Булатович, 1913, 22). Отец Антоний развивает положения о. Илариона и предпринимает попытку систематизировать учение об имени, но и он сталкивается с проблемами понятийной неясности. Терминологическая неточность не позволяет сказать, что для о. Антония «неименумое Имя» является сущностью, а «именуемые Имена» — энергиями этой сущности. При этом он явно различает внешнюю оболочку имени, то есть буквы и звуки тварной реальности, и смысл, вкладываемый в само слово (Антоний Булатович, 1913, 101), хотя внешнее оформление слова и может освящаться внутренним содержанием. В целом, у него невозможно найти отождествление Бога с Божественным именем, хотя он предпринимает попытку выстроить онтологию имени. Но, как и о. Иларион, о. Антоний иногда заслоняет Личность Христа именем Иисусовым и мало интересуется учением свт. Григория об энергиях. Как пишет о. Димитрий Лескин, ему свойственны несистематичность мысли, незнакомство со святоотеческой терминологией и чрезмерная полемичность [Лескин, 2004, 49]. Подобной богословской неясностью пользовались критики имяславия.

Митрополит Иларион (Алфеев) замечает: «Апология» о. Антония вводит много новшеств в церковное учение, что не способствовало прекращению спора [Иларион Алфеев, 2013, 454]. «Манифест имяславия» (то есть «Апологию» о. Антония) рассматривали вместе с книгой о. Илариона «На горах Кавказа». При этом необходимо помнить, что о. Антоний пошел дальше о. Илариона и развил многие положения последнего, подведя их под догматические факты. Митрополит Иларион в целом критически оценивает попытки вписать свт. Григория Паламу в имяславие, однако

[4] Ср. теорию имен свт. Григория Паламы: «не именованиями переустраиваются предметы, но предметами значение высказываний перетягивается и перерасполагается: ибо предметы суть причины именований, а не именования [суть причины] предметов» (*Greg. Pal.* Or. ant. con. Acind. V. 17. 68. Σ. 337); «значение именований образуется предметами, а не предметы [образуются] именованиями» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. IV. 42. Σ. 363). У о. Илариона (Домрачева) получается наоборот: если меняется имя, то меняется и смысл.

признает, что паламизм был в принципе слабо известен в Русской Церкви начала XX в. [Иларион Алфеев, 2013, 828][5]. Действительно, можно сказать, что свт. Григорий Палама «подвернулся под руку» в силу некоего внешнего сходства его учения с позицией представителей имяславия, поскольку никаких иных богословских идей свт. Григория, кроме известного различия между сущностью и энергией, мы не можем найти у имяславцев[6]. Опыт молитвенного призывания имени Иисусова требовал своего объяснения, а так как опыт был схож с опытом исихастов, то и догматическим фактом было выбрано именно учение свт. Григория, хотя бы отдаленно говорящее что-то похожее про Божественность вне Божественной сущности. Однако полноценная разработка имяславия на базе учения об энергиях принадлежала философу свящ. Павлу Флоренскому.

Символизм имени Божия у свящ. Павла Флоренского

Когда о споре узнали в России, то почти сразу же сформировался «московский кружок», возглавляемый М. Новоселовым. Он же отредактировал и напечатал «Апологию» о. Антония Булатовича, а один из самых активных деятелей кружка, о. Павел Флоренский, написал предисловие, но анонимно [Иларион Алфеев, 2013, 456–457]. В нем он пишет, что имя «Иисус» является Самим Иисусом Христом, как и имя «Бог» является Самим Богом, поскольку имя неотделимо от именуемого, и подчеркивает, что учение о Божественном имени органично вписывается в учение о Божественных энергиях (Антоний Булатович, 1913, IX–X). Таким образом, о. Павел соглашается с паламитским аргументом в пользу имяславия. За публикацией «Апологии» в 1913 г. последует разгром движения, и оно вернется в интеллектуальную среду лишь спустя почти 10 лет. Решающую роль здесь сыграет о. Павел.

В 1921 г. он читает доклад «Об Имени Божием», в котором излагает паламитское различие между сущностью и энергией, добавляя, что сущность и энергия не разделены, а соединены в понятии символа, который именуем. Так он развивает учение о Божественном имени, утверждая, что «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя», формулируя при этом свой символизм: он определяет символ как реальность, в которой сливаются энергии двух противоположных сущностей (Флоренский, 2000б, 358–359). Для него энергия выражает высшую для нее природу в символе. В данном случае имя Божие, как символ Божий, оказывается Богом, источающим энергию, и он понимается антиномически. Опираясь на паламитское богословие, о. Павел пишет, что Божественная природа раскрывается в Божественном действии и причастие последнему является причастием Самому Богу, поэтому и сущность, и энергия именуются одним Богом (Флоренский, 2000б, 357). Н. Павлюченков считает, что о. Павел говорит о двуединой энергетической реальности (символе), которая антиномически является Богом, но которою Бог не исчерпывается [Павлюченков, 2008, 80]. Причастие энергиям происходит в символе, когда человек именует Бога «Богом», а Бог Сам говорит Свое имя на человеческом языке. Добавлю, что для о. Павла Флоренского символ почти не отличается от Божественных и человеческих действий, и именно в нем происходит встреча человека с Богом, находящимся в символе, энергия которого сливается с Божественной энергией. Символ нужен о. Павлу для решения проблемы единства тварного и нетварного, при котором первое пронизывается последним и тем самым

[5] Это сказывается и на полемике с имяславием, когда оппоненты о. Антония впадали в крайности и выражали откровенно антипаламитские положения о логической невозможности нетварной реальности вне Божественной сущности. См. об этом прекрасное резюме в: [Лескин, 2004, 307].

[6] Т. Сенина пишет, что о. Антоний ни разу не цитирует свт. Григория Паламу, а учение об энергиях черпает из анафем Синодика в Неделю Торжества православия [Сенина, 2012, 18]. Отец Димитрий Лескин пишет, что проблемы исихастского спора вообще не интересовали имяславцев, а главной темой конфликта нач. XX в. был вопрос о строении слова — о его внешней звуко-буквенной стороне и внутреннем смысле [Лескин, 2008, 294–295].

человеческое открывается Божественному (Флоренский, 2000б, 354). Поэтому в том же Божественном символе находится и человеческая энергия, и сам человек. Имяславие, переходя в философию имени, ставит новый вопрос — о соотношении трансцендентного и имманентного, что неизбежно ведет к проблеме языков богословия византийского учения об энергиях и имяславского учения об именах.

Свои положения о. Павел систематизирует в статье 1922 г. «Имеславие как философская предпосылка». В ней он снова определяет символ как сущность, которая своей энергией объединяется с энергией другой сущности, которая сама же присутствует в символе (Флоренский, 2000а, 263). После этого он развертывает знаменитую формулу св. прав. Иоанна Кронштадтского до «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его» и продолжает, говоря, что имя Божие, как символ Божественной природы, являет Бога и есть Сам Бог и даже сама Божественная сущность, хоть и не исчерпываемая своим именем (Флоренский, 2000а, 269–270). Далее, обращаясь к теме паламитских споров, он говорит об именуемости Божественных энергий и явлений Божественной сущности. Верно понимая основные положения богословия свт. Григория Паламы о неслиянности, но и нераздельности сущности и энергий в Боге, он тем не менее пишет, что, если энергии есть Бог, как имя, то и сущность есть Бог, как то же имя (Флоренский, 2000а, 271; Флоренский, 2000б, 353). Таким образом, для о. Павла Флоренского имя Божие именует и энергию, и сущность. Я предлагаю рассматривать эти выводы как восприятие о. Павлом Бога как единого Сущего, к Которому применимо имя «Бог». Сущий Бог, связанный с именем «Бог», существует, как сущность и энергия открываясь в символе. Как символ, имя соединяет Божественную и человеческую энергии в богочеловеческой синергии, в которой и происходит Богопознание.

Отец Павел подводит логическое обоснование под философию имени и делает ее магистральной линией своей мысли. Отец Димитрий Лескин считает его «крайним имяславцем» [Лескин, 2004, 310], поскольку он выстроил полноценную онтологию имяславия. Это существенный шаг вперед после трудов о. Илариона (Домрачева) и о. Антония (Булатовича). Отец Павел Флоренский пишет об имени как о символе, объединяющем две энергии своих сущностей. Именуемое существует в имени, как символизируемое в символе. Проблема языков богословия решается о. Павлом Флоренским через переложение византийского различия сущности и энергии в философию имени. Как пишет Н. Павлюченков, для о. Павла имя Божие содержит Божественную энергию даже в своих материальных элементах, находясь в онтологической связи с Богом [Павлюченков, 2020, 132]. Подобная глубокая онтология и ведет его к обязательному принятию и исповеданию имяславия, поскольку для него имя лежит в основе всякого бытия. Как замечает о. Димитрий Лескин, для о. Павла имя субстантивируется до уровня самобытного существа, которое творит именуемую вещь, тем самым становясь центром и ядром гносеологического процесса [Лескин, 2008, 416]. Необходимо также отметить, что о. Павел не удовлетворяется учением свт. Григория Паламы об отличных от сущности энергиях как проявлениях сущности, а добавляет еще и «символ», объединяющий тварное и нетварное, различая, но не разрывая единство трансцендентного и имманентного. Таким образом, философия имени о. Павла, по сути, становится его символизмом. В целом учение фессалоникийского святителя не было определяющим в его системе «ономатологии».

Паламитское учение о Божественных именах

Переходя к изложению учения паламитов о символе и имени, нужно сказать, что о. Павел Флоренский был мало знаком с их идеями ввиду недоступности текстов, а потому излагает свое собственное учение[7]. К тому же необходимо учитывать

[7] О романтических истоках философии имени о. Павла, которые он смешивает с паламитским различием между сущностью и энергией, см.: [Бирюков, 2020].

разницу в эпохах: если фессалоникийский святитель мыслил в рамках византийской традиции, идущей от великих каппадокийцев, то о. Павел активно пользовался разработками эпохи модерна, восходящими к русской религиозной философии. Все это накладывает свои отпечатки на возможность соотнесения их учений, так как паламиты и имяславцы мыслили в совершенно разных категориях.

Святитель Григорий различает природный и неприродный символы, говоря, что «всякий символ либо берется из природы символизируемого, либо относится к абсолютно иной природе», поэтому «природный [символ] всегда сосуществует с природой, от которой имеет бытие, так как он природный; а [тому, который] из иной, самобытной, природы, совершенно невозможно всегда сосуществовать с символизируемым… но, ненадолго явившись, он затем сразу же переходит в небытие и полностью исчезает» (*Greg. Pal.* Tr. pro san. hes. III. 1. 14. Σ. 628). В этом смысле он понимает Фаворский свет как природный символ Божества, так как, если он неприродный, то есть не от Божественной сущности, то он либо самобытен, либо несущностный призрак, который исчезнет. В первом случае придется признать во Христе третью природу света, а во втором случае вводится странная мысль о нереальности Сына Божия (*Greg. Pal.* Tr. pro san. hes. III. 1. 17. Σ. 630–631). Фаворский свет, как Божественная энергия, символизирует Божественную природу, так как он «есть природный символ, но не человеческой природы… [а] природный символ Божества Единородного Сына. <…> [Свет] не возник, не начался и не прекратился, так как природные символы всегда сосуществуют с природой, которую они символизируют: будучи не всегда символами, они, тем не менее, всегда сосуществуют с этой природой» (*Greg. Pal.* Tr. pro san. hes. III. 1. 19. Σ. 632). У о. Павла Флоренского нет деления символов на природные и неприродные, поскольку для него символ является одной синергийной реальностью, объединенной в именовании.

Одним из византийских исихастов, который писал о Божественных именах, является Давид Дисипат. Он был сподвижником свт. Григория Паламы и выступал на исихастских Соборах в поддержку учения великого святогорца об энергиях. Говоря о применении имен к сущности, он замечает, что тогда «совершенно необходимо либо [имена] привести к одному значению, которое бы соответствовало субъекту, либо сам субъект разделить, раздробить и привести в такое состояние, чтобы он сочетался с каждым именем» ((*Dav. Dish.* Ad Nic. Cab. Σ. 44); рус. пер.: (Давид Дисипат, 2009, 155)), или сделать природу многоименной, «сталкивая имена вместе, [принуждая их] совпадать по значению» ((*Dav. Dish.* Ad Nic. Cab. Σ. 44); рус. пер.: (Давид Дисипат, 2009, 156)). Как видим, Дисипат уточняет, что сущность скорее безымянна, а не многоименна, ведь имя обозначает конкретную единую реальность, а сущность едина. Значит, у нее либо одно имя, либо много, но в последнем случае или она будет множественна, или имена потеряют смысл. В первом же случае она просто станет познаваемой и прочие имена снова потеряют всякий смысл. Остается отнести имена к энергиям, поэтому не сущность, а именно энергии многоименны ввиду своего множественного количества. Сущность же абсолютно непознаваема, поэтому и неименуема. Божественное имя, таким образом, антиномично — оно не относится к сущности как таковой, но относится к ней по энергии.

В ходе своей полемики с Григорием Акиндином свт. Григорий Палама коснулся темы Божественных имен. В трактате «Диалог православного с варлаамитом» он пишет, что «само именование „сущность“ великий Дионисий Ареопагит назвал именованием сущностнотворящей силы» (*Greg. Pal.* Dial. Orth. cum Barl. 17. Σ. 179), то есть энергии. Последняя «могла бы быть названа „сущностью“ как сущностнотворная, и „природой“ — как по природе присущая Богу» (*Greg. Pal.* Dial. Orth. cum Barl. 37. Σ. 199). Таким образом, для свт. Григория Паламы даже сущность не является сущностью в строгом смысле слова, поскольку она совершенно безымянна и именуется лишь ее энергия. В трактате «О Божественном единении и различении», он пишет конкретнее, что «„Божество“ есть имя Божественной энергии, происходящей от Отца через Сына во Святом Духе и открывающейся нам через результаты, а не имя

Божественной сущности самой по себе» (*Greg. Pal.* De un. et dist. 22. Σ. 85). Именование «Божество», по мнению свт. Григория Паламы, «есть [совокупное] именование всего, что положительно говорится о триипостасном Боге, и оно также является превосходящим всякое утверждение» (*Greg. Pal.* De un. et dist. 20. Σ. 83–84), но и оно относится к энергиям, которые едины своей нетварностью и Божественностью. Чуть ниже он указывает на существование несообщимых и непередаваемых сверхсущностных Имен, которые относятся к Ипостасям и не могут быть выражены и объяснены, как обычные имена, применяемые к энергиям: связи и различия Трех Лиц совершенно непостижимы и даны в виде Их личных Имен (*Greg. Pal.* De un. et dist. 24–25. Σ. 86–87). Из этих взглядов свт. Григория ясно его расхождение с будущим имяславием: для великого святогорца приемлема сама идея «сверхименных Имен», но он обнаруживает их применительно к Божественным Ипостасям, именования Которых явлены в Писании. Имяславцы же полагали, что в Боге одно «неименуемое Имя», а не три, то есть относили его к Божественной сущности, в противовес «именуемым Именам», привязанным к энергиям.

В полемике с Никифором Григорой свт. Григорий Палама выражается точнее. Напоминая о безымянности Божественной сущности, говорит, «что все имена [принадлежат] всему по соглашению, а не по природе», поэтому если бы отцы «говорили об именах, то они не назвали бы их второй Божественной природой, сравнивая несравнимое; но отнесли бы их к человеческой природе, к тому, что образуется от других творений и возникает после природы» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. II. 16. Σ. 276)[8]. Этим он сразу отвергает идею о тождественности имен Божественным энергиям, которая возникнет спустя столетия у имяславцев. Он согласен с тем, что Божественные имена относятся к Божественным действиям, но не смешивает их, поскольку «Божественная сущность совершенно безымянна, ибо во всех отношениях непознаваема. А именуется она богословами исходя из всей полноты ее природных энергий, [сама по себе] не имея ни одного имени, которое отличалось бы значением от другого… Каждое из именований имеет различное значение относительно Божественных энергий» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. IV. 48. Σ. 366). Святитель Григорий Палама не принимает учения о Божественных энергиях как учения о Божественных именах, так как первые нетварны и Божественны, а вторые тварны и человечны: «[Григора] стал учить, что Божественные энергии суть простые имена… называет энергии простыми именами, не имеющими [никакой] реальности, изобретением и творением людей, о чем мы до этого дня не слышали. [Он говорит] не то, что имена были обнаружены и сотворены людьми, но [то], что сотворенные людьми имена являются Божественными энергиями» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. II. 29. Σ. 286). Логика Никифора Григоры в передаче свт. Григория является, по сути, той же логикой, что и имяславцев, но вывернутой наизнанку: если имяславие считает имя Божественным в виду его тождества с Божественной энергией, то Григора шел в обратном направлении — он считает энергию тварной в виду тварности ее имени. Однако свт. Григорий Палама разводит энергии и имена как нетварные и тварные категории. Святитель Григорий не сомневается, что энергии Божественны, но он не считает, что имена энергий, данные людьми, являются самими энергиями и сливаются с ними. В этом случае пришлось бы говорить о нетварности имен. При этом в диалоге, записанном Георгием Факрасисом, он замечает, что имена не взаимозаменяемы и каждое соотносится со своей собственной энергией, ведь «из того, что мы высказываем, одно существует лишь в речи, но [в действительности] их нет, другое же существует и в речи, и на деле. Тогда безначальное Бога, и бесконечное, и просто вечное, и тому подобное — мы только высказываем это о Боге, но в действительности этого нет, или же это все существует [и в действительности,] и в речи? Разумеется, существует» (*Georg. Ph.* Dial. inter Greg. Pal. et Nic. Greg. 23. C. 52–53); ср.: (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. II. 10, 15. Σ. 271,

[8] Ср. чуть ниже: «имена благочестиво создаются нами на основе мыслимого о Боге (и существующего вечно), которое после этого получает наименование от нас» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. II. 17. Σ. 277).

275)[9]. Но свт. Григорий Палама категоричен в отношении учения об имени Божием: «ни одно из имен не указывает на ту неизреченную и Божественную природу, при этом [оно] не есть пустое звучание речей, будучи сказано не только утвердительно, но и отрицательно: [напротив,] имена означают и представляют то, что созерцается по природе окрест Бога и — сами по себе — единого, невыразимого по природе, всемогущего Бога, показуемого через все [имена]. <…> Ни у одного из сущих, тем более у Бога, нет природного имени» (*Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. II. 21. Σ. 280–281). Таким образом, отождествление природного нетварного символа (например, Фаворского света) с его наименованием невозможно.

Для всех представителей имяславия характерно стремление онтологически уравнять Божественные энергии с Божественными именами и даже слить их вместе, чтобы энергии были именованы, а имена энергийны. Отец Димитрий Лескин верно замечает, что вопрос об отождествлении имени и энергии так и не получил конкретного ответа в споре об имени Божием [Лескин, 2004, 310]. Поэтому имяславцы не смогли дать четкий ответ на вопрос о Божественности имени Божия. Более того, они не смогли разобраться с категориями византийского богословия и осуществить богословское творчество на их основе, и в итоге дошли до того, что заменили слово «Бог» «именем Божиим» [Солодов, 2024б, 117]. Единственное, что их объединяло, — тождество опыта, но отнюдь не догматического выражения. Т. Сенина верно замечает, что имяславцы смогли актуализировать паламитскую аскетику, но не догматику, которую им пришлось заменять своими собственными идеями [Сенина, 2015, 229][10].

Отец Павел же действительно смог не просто обратиться к элементу паламитского богословия (в данном случае к анафематизму Константинопольского Собора 1351 г.)[11], но и включить его в свою мысль, переосмыслив в контексте современных ему идей. Если у о. Антония (Булатовича) мы видим лишь повторение указанного анафематизма в пределах основных положений книги о. Илариона (Домрачева), то у о. Павла мы находим богословское творчество. Однако в философии имени невероятно мало идей XIV в., и полноценный новый паламитский синтез не был осуществлен о. Павлом, что логично вытекает из того факта, что великий святогорец не был у него главным аргументом в пользу истинности имяславия, а лишь одним из нескольких, наряду с современными идеями. Характерной особенностью философии имени о. Павла Флоренского является ее символизм, перерастающий в онтологическое измерение учения об имени. Имя становится бытием конкретной реальности, передавая ее энергию

[9] В синтезе «Сто пятьдесят глав», написанном свт. Григорием Паламой в самом начале полемики с Никифором Григорой, есть довольно интересные замечания касательно учения о Божественных именах. Указывая, что для Божества «нет имени в нынешнем веке, и в будущем [веке] Оно также не будет обозначено именем; нет [для Него] слова, возникающего в душе или произносимого языком… и [Его] совершенно невозможно вообразить» (*Greg. Pal.* Caput 106. P. 202), он проводит различие между катафатическими и апофатическими именами. Он пишет, что апофатические богоименования, по сути, дают знание о небытии, поэтому не обозначают чего-то реального; а что касается катафатических свойств, «то ни одно из них также не являет Божественной сущности, даже если, по необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] Сверхсущности, которая совершенно неименуема» (*Greg. Pal.* Caput 118. P. 218–220). В свою очередь, апофатические свойства «высказываются о Боге, в силу [Его] превосходства, как о небытии» (*Greg. Pal.* Caput 123. P. 226). Поэтому все имена относительны, хотя катафатические обозначают превосходящую реальность, когда апофатические необходимо понимать в отношении отрицания тварных свойств, а не отвержения бытия как такового. Интересно, что данный вектор мог бы быть развит имяславцами, но не встречается у них ни в каком виде.

[10] При том, что учение свт. Григория Паламы, конечно, было известно имяславцам, однако лишь своим учением о различии между сущностью и энергией и более почти ничем иным.

[11] Имеется в виду глава № 1 против Варлаама и Акиндина из Синодика: «не согласным с Боговдохновенными учениями святых и православной верой Церкви, что тот Божественнейший свет не был ни творением, ни сущностью Божией, но нетварной и природной благодатью и сиянием, всегда неделимо происходящим из самой Божественной сущности — анафема» (Gouillard, 1967, 81).

действию другой реальности. Потому имя не относительно, а абсолютно, и в равной степени выражает как нетварную, так и тварную реальность. Так о. Павлом решается вопрос о соотношении паламитской и имяславской терминологий. Все это выстраивается на базе учения о различии между сущностью и энергией, однако подобного онтологического единства между тварным и нетварным нельзя найти у паламитов. Единственным согласным с учением свт. Григория Паламы элементом философии имени является различие между сущностью и энергией, что получает свое преломление в применении к соотношению Божественного имени и Божественной энергии.

Выводы

Святитель Григорий Палама, излагая свое учение об имени Божием, связывает все Божественные имена с Божественными энергиями, оставляя сущность безымянной. Но и сами имена, происходящие из человеческого языка, относительны, так как приспособлены для изъяснения тварных явлений и не могут выразить исчерпывающим образом нетварные Богоявления, «так что даже имени, способного их точно выразить, нет… Поэтому имена и именования в большинстве своем и сопровождаются имеющей уподобительное значение частицей „как“, [имея в виду] что видение неизреченно и выше именования» (*Greg. Pal.* Tr. pro san. hes. I. 3. 4. Σ. 413). Даже применительно к энергиям имена условны — энергии Божественны, то есть обладают Божественными свойствами, значит, обладают и свойством безымянности. И Божественный свет не является светом в тварном понимании, хотя и именуется тварным словом вместе с таким же тварным смыслом. Его тезис заключается в том, что имя тварно, а энергия нетварна. Онтологическая пропасть между ними, тем не менее, не мешает именованию выражать значение и смысл только одной энергии.

Только на основе паламизма и можно сказать: «Имя Божие есть Сам Бог», поскольку именование «Бог» по своему обозначению указывает на Божественную энергию, но невозможно отождествить тварное имя с нетварным Богом. Можно допустить, что в имени Божием присутствует Сам Бог, так как имя все равно относится к энергии, а в Иисусовой молитве оно не отделяется от Бога. Ошибка имяславцев была в отождествлении тварного имени с нетварной энергией, в результате чего именование подтягивалось к Божественному действию и становилось онтологически равным ему. Несмотря на очевидное несогласие с паламитским учением, имяславие так же опиралось на практику Иисусовой молитвы, как и паламиты на исихазм. Параллели очевидны, но имяславцы не сумели выстроить точную теорию своего учения, а отождествление имени и энергии оказалось ошибочным. В философии имени о. Павла произошло смешение именования и энергии, то есть тварной и нетварной реальностей в богочеловеческой синергии. Он видел в наследии свт. Григория лишь внешнее сходство с имяславием, но оно отличалось сутью, которую о. Павел Флоренский не знал и не смог усвоить. Он, скорее, подтягивал паламизм к своим собственным мыслям, нежели рассматривал его как самобытное учение в контексте поздневизантийских идей. Кроме этого, тексты великого святогорца были почти недоступны, и единственное, что об этом учении было известно, — это различие между сущностью и энергией (даже без уточнения — реальное различие или умозрительное). Потому имяславие и было осуждено ввиду своей понятийно-терминологической неточности, хотя сам опыт почитателей имени Божия до сих пор нуждается в истинном изложении на базе того же учения свт. Григория Паламы.

Выдающийся православный богослов проф. В. Н. Лосский писал в 1937 г., что «путь к Православному разумению имяславства лежит через осторожную, еще слишком бледную формулу архиеп. Феофана (Полтавского): „В Имени Божием почиет Божество“ (Божественная энергия).[12] Когда будет ясная формула, исполненная духовного опыта

[12] Ср. мнение Н. Павлюченкова: «в производимых человеком тварных мыслях и звуках может каким-то образом и по каким-то причинам заключаться только нетварная Божественная

и „очевидная“ духовно — многие вопросы сами собой отпадут, и многие сложности представятся детски простыми» [Иларион Алфеев, 2013, 833]. Это верный подход, но он остается недосказанным. Имяславие возможно переосмыслить на основании учения об энергиях, однако при полном соблюдении онтологического неподобия тварной и нетварной реальностей. В данном случае ими выступают человеческие имена и Божественные энергии. Нельзя допустить привязки энергий к именам, что, разумеется, ограничит Божественные действия тварностью и обожествит именования. Имя всегда будет относительно, а энергия абсолютна. Поэтому дальнейшие исследования в области соотношения Божественных имен и Божественных энергий должны сосредоточиться на вопросе о том, как именно энергия почивает в имени: образ и суть соотношения и соединения энергий и имен.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Булатович (1913) — *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. XIV, 189 с.

2. Иларион Домрачев (1998) — *Иларион (Домрачев), схим.* На горах Кавказа. СПб., 1998. 944 с.

3. Давид Дисипат (2012) — *Монах Давид Дисипат.* Слово к Кавасиле // Полемические сочинения. М.; Святая гора Афон: Изд. пустыни Новая Фиваида Русского Пантелеимонова м-ря, 2012. Византийская философия. Т. 9. С. 139–246.

4. Флоренский (2000а) — *Флоренский П., свящ.* Имеславие как философская предпосылка // *Флоренский П., свящ.* Сочинения. М., 2000. Т. 3. С. 252–287.

5. Флоренский (2000б) — *Флоренский П., свящ.* Об Имени Божием // *Флоренский П., свящ.* Сочинения. М., 2000. Т. 3. С. 352–361.

6. *Dav. Dish.* Ad Nic. Cab. — *David Dishypatus.* Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum // Δαβὶδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / ἐπιμ. Δ. Τσάμης. Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 10. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1976. Σ. 39–107.

7. *Georg. Ph.* Dial. inter Greg. Pal. et Nic. Greg. — *Georgius Phacrases.* Dialogus inter Gregorium Palamam et Nicephorum Gregoram // Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова м-ря, 2009. С. 23–59.

8. Gouillard (1967) — Le Synodikon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire / Éd. par J. Gouillard. Travaux et mémoires 2. Paris: Éditions de E. Boccard, 1967. 316 p.

9. *Greg. Pal.* Caput — *Gregorius Palamas.* Capita CL // *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by R. E. Sinkewicz. Studies and Texts 83. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. P. 82–256.

10. *Greg. Pal.* De un. et dist. — *Gregorius Palamas.* De unione et distinction // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου; Ν. Α. Ματσούκας; Γ. Μαντζαρίδης; Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962. Σ. 69–95.

11. *Greg. Pal.* Dial. Orth. cum Barl. — *Gregorius Palamas.* Dialogus Orthodoxi cum Barlaamita // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου; Ν. Α. Ματσούκας; Γ. Μαντζαρίδης; Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962. Σ. 164–218.

энергия, которую допустимо именовать „Богом“. В случае признания допустимости какого-либо „соединения“, какой-либо онтологической связи Имени Божия с Богом (Божественной энергией), главным вопросом должно стать обсуждение образа и причины такого „соединения“» [Павлюченков, 2020, 128].

12. *Greg. Pal.* Or. ant. con. Acind. — Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 3 / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἵδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.

13. *Greg. Pal.* Or. con. Nic. Greg. — *Gregorius Palamas.* Orationes contra Nicephorum Gregoram // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 4 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἵδρυμα ἐρευνῶν, 1988. Σ. 231–320.

14. *Greg. Pal.* Tr. pro san. hes. — *Gregorius Palamas.* Triades pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1 / ἔκδ. B. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἵδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.

Литература

15. Бирюков (2018) — *Бирюков Д. С.* Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 5. С. 34–47.

16. Бирюков (2020) — *Бирюков Д. С.* «Синэнергетическое откровение реальности»: Наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115.

17. Гаврюшин (2011) — Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011. 672 с.

18. Иларион Алфеев (2013) — *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013. 912 с.

19. Лескин (2004) — *Лескин Д. Ю.* Спор об имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.

20. Лескин (2008) — *Лескин Д. Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 575 с.

21. Лурье (1997) — *Лурье В. М.* Послесловие // *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб., 1997. С. 327–372.

22. Павлюченков (2008) — *Павлюченков Н. Н.* «Философия имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2008. № . 2 (22). С. 75–88.

23. Павлюченков (2020) — *Павлюченков Н. Н.* «Священная тайна» имяславия в философско-богословской концепции символа священника П. А. Флоренского // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 121–133.

24. Сенина (2012) — *Сенина Т. А.* Учение об энергии Божией и проблема статуса божественного Откровения в произведениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) // Записки Александрийского семинара. 2012. Т. 2. С. 16–28.

25. Сенина (2015) — *Сенина Т. А.* Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов-имяславцев начала XX века // Verbum. 2015. Вып. 17. С. 220–230.

26. Солодов (2024а) — *Солодов Н., свящ.* Схимонах Иларион (Домрачев) и его книга «На горах Кавказа» // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 91–116.

27. Солодов (2024б) — *Солодов Н., свящ.* Книга схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» и начало имяславия // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 94–120.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 **2026**

Протоиерей Павел Хондзинский

Протоиерей Евграф Ковалевский в экклезиологических дискуссиях начала 50-гг. XX в.

УДК 271.2(1-87)-72
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_46
EDN ZQVXSZ

Аннотация: В предлагаемой статье анализируется предложенное прот. Евграфом Ковалевским (Впоследствии еп. Иоанном-Нектарием) прочтение 34-го Апостольского правила в связи с экклезиологическими дискуссиями в диаспоре в нач. 50-х г. XX в. В этих дискуссиях прот. Евграф занимал позицию, близкую позиции В. Н. Лосского и иером. Софрония (Сахарова). В то же время можно считать вполне оригинальной его попытку раскрыть догматическое содержание 34-го правила, напрямую связав его с завершающим правило троическим славословием. Хотя предложенная им интерпретация явно не бесспорна, особенно в той своей части, где прот. Евграф единство «церковной ипостаси» стремится обосновать единством народа, тем не менее она сохраняет свой интерес и ее следовало бы учитывать в том числе при обсуждении экклезиологических вопросов современности, для которых проблема соотнесения догматического и канонического начал, остро поставленная еще в начале XX в. на предсоборных дискуссиях, по-прежнему остается актуальной.

Ключевые слова: экклезиология, 34-е апостольское правило, прот. Евграф Ковалевский, богословие диаспоры, канон и догмат, Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата, Фотиево братство, В. Н. Лосский, прот. Александр Шмеман, каноническое сознание.

Об авторе: **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**
Кандидат теологии, доктор богословия, декан Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: paulum@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9805-045X

Для цитирования: Хондзинский П., прот. Протоиерей Евграф Ковалевский в экклезиологических дискуссиях начала 50-гг. XX в. // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 46–54.

Статья поступила в редакцию 30.08.2025; одобрена после рецензирования 27.09.2025; принята к публикации 14.10.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Archpriest Pavel Chondzinskii

Archpriest Evgraf Kovalevsky in Ecclesiological Discussions of Early 1950s

UDK 271.2(1-87)-72
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_46
EDN ZQVXSZ

Abstract: The article presents analysis of the interpretation of the 34th Apostolic Canon proposed by Archpriest Evgraf Kovalevsky (later Bishop John-Nectarius) with regard to the ecclesiological discussions in the diaspora in the early 1950s. In these discussions, Archpriest Evgraf holds a position close to that of V. N. Lossky and Hieromonk Sophrony (Sakharov). At the same time, his attempt to reveal the dogmatic content of the 34th Canon by directly linking it with the Trinitarian doxology at the end of the rule can be considered quite original. Although the interpretation he proposed is clearly not indisputable, especially in that part where archpriest Evgraf seeks to give the grounds for the unity of the "ecclesiastical hypostasis" through the unity of the people, nevertheless it retains its significance and should be taken into account, including cases discussing ecclesiological issues of our time, for which the problem of correlating the dogmatic and canonical principles remains still relevant, though being acutely posed as early as at the beginning of the 20th century during pre-conciliar discussions.

Keywords: ecclesiology, 34th Apostolic Canon, Archpriest Evgraf Kovalevsky, theology of the diaspora, canon and dogma, Bulletin of the Russian Western European Patriarchal Exarchate, Photius Brotherhood, V. N. Lossky, Archpriest Alexander Schmemann, canonical consciousness.

About the author: **Archpriest Pavel Vladimirovich Chondzinskii**
Candidate of Theology, Doctor of Theology, Dean of the Faculty of Theology at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: paulum@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9805-045X

For citation: Chondzinskii P., archpriest. Archpriest Evgraf Kovalevsky in Ecclesiological Discussions of Early 1950s. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 46–54.

The article was submitted 30.08.2025; approved after reviewing 27.09.2025; accepted for publication 14.10.2025.

1.

Для богословия XX в. важную роль играют дискуссии кон. 40-х — нач. 50-х гг. в русской диаспоре. Достаточно сказать, что именно в процессе этих дискуссий окончательно сложилась концепция тринитарной Церкви в ее автокефальной итерации. В целом названная дискуссия выглядела следующим образом. Толчком к ней стал выход в 1948 г. книги прот. Михаила Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей», ставившей своей целью каноническое обоснование карловацкой юрисдикции. На книгу откликнулись прежде всего представители «евлогиан» (тогда уже «владимирцев»), прот. Василий Зеньковский («Церковь и национальность» (Зеньковский, 1949)) и свящ. Александр Шмеман («Церковь и церковное устройство» (Шмеман, 1949); «Спор о Церкви» (Шмеман, 1950а)). В 1949 г. на критику о. А. Шмемана брошюрой «О судьбах Русской Церкви Заграницей» ответил епископ Западно-Европейский Нафанаил (Нафанаил Львов, 1949). На этом этапе в дискуссию включились представители Московской Патриархии, и ее дальнейший ход определялся уже новым дополнительно возникшим фактором: Посланием Константинопольского Патриарха Афинагора в Неделю торжества православия 1950 г., воспринятым Москвой как проявление «константинопольского папизма». В этой второй ее половине выступили со своими статьями тот же о. А. Шмеман («О неопапизме», (Шмеман, 1950б); «Вселенский Патриарх и Православная Церковь», (Шмеман, 1951)). В. Н. Лосский (статьи «Соблазны церковного сознания», (Lossky, 1950a) и «О третьем свойстве Церкви», (Lossky, 1950б)), иером. Софроний (Сахаров) («Единство Церкви по образу Пресвятой Троицы» (Софроний Сахаров, 1950)), прот. Евграф Ковалевский («Единство Церкви и каноническое сознание» (Ковалевский, 1950а); «Анализ XXXIV Апостольского Правила», (Ковалевский, 1950б); «Экклезиологические проблемы (По поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана)» (Ковалевский, 1950в)) и С. В. Троицкий («Церковная автокефалия», (Troitsky, 1952)).

Все участвовавшие в дискуссии авторы хорошо известны, за исключением, быть может, оставшегося в тени прот. Евграфа Ковалевского, будущего еп. Иоанна-Нектария.

Достаточно отметить, что посвященная ему статья в Православной энциклопедии, откуда мы заимствуем краткие сведения о его биографии, изложением этой биографии и ограничивается, а посвященная ему литература исчерпывается либо также биографическими исследованиями, либо рассмотрением вопроса о галликанской православной Церкви западного обряда. Складывается впечатление, что участие прот. Евграфа в указанной экклезиологической дискуссии до сих пор не привлекало внимания исследователей. Во всяком случае, мне не удалось разыскать посвященных этой стороне его деятельности работ.

Судьба о. Е. Ковалевского была достаточно бурной. В 20-м году выехав с родителями во Францию, он заканчивает в 1928 г. филологический факультет Сорбонны и Свято-Сергиевский институт. «В 1925 г. вместе с В. Н. Лосским основал в Париже правосл. братство святителя Фотия, одной из главных задач которого провозглашалась проповедь Православия на Западе» [Православная энциклопедия, 2010, 139]. В 1931 г. остается в юрисдикции Московской патриархии. Воевал и побывал в немецком плену. Первый ректор французского православного института св. Дионисия, открытого в 1944 г. В 1952 г. «свящ. Синод РПЦ присудил прот. Е. Ковалевскому одновременно с В. Н. Лосским и В. Н. Ильиным степень доктора богословия honoris causa. 1 нояб. того же года он [Ковалевский] совершил чин присоединения к Православию О. Клемана» [Православная энциклопедия, 2010, 140]. В 1953 г. после отказа патр. Алексия I возвести его в епископский сан переходит в юрисдикцию митр. Владимира (Тихоницкого). В 1955 г. исключен из клира экзархата примерно по тем же причинам. В 1960 г. принят в клир РПЦЗ. В 1964 г. постригся с именем Иоанн-Нектарий и в том же году был хиротонисан во епископа свт. Иоанном (Максимовичем), что имело для последнего неприятные последствия. В 1967 г. Архиерейским Синодом РПЦЗ не только исключен из клира, но и отлучен от Церкви. До своей смерти в 1970 г. вел переговоры

о принятии в юрисдикцию румынского патриарха (см.: [Православная энциклопедия, 2010, 140]). При этом можно сказать, что все его юрисдикционные «мытарства» означали не перемену мировоззренческих установок, а совершенно наоборот: только то, что он был неизменно верен главной своей идее — православию западного (точнее, галликанского) обряда. Именно для продвижения этой идеи он стремился во что бы то ни стало стать епископом, а когда его литургические вольности не встречали понимания у священноначалия, без колебаний рвал с бывшими собратьями. Абсолютное большинство его работ, понятным образом, посвящено именно этой теме, а общецерковные проблемы раскрываются только в трех, написанных в нач. 50-х. К их рассмотрению мы сейчас и обратимся.

2.

Первая из них — «Единство Церкви и каноническое сознание» — опубликована в 1-м номере «Вестника Русского западно-европейского Патриаршего экзархата» за 1950 г. и носит явно программный характер (Ковалевский, 1950а).

За последние 150 лет, пишет прот. Евграф, в экклезиологии преимущественно раскрывалось представление о Церкви как органическом соборном единстве, как организме: «Церковь для современного верующего человека есть прежде всего органическое целое, живое Тело Христа, одухотворяемое и оживляемое Духом Святым. <…> Это органическое восприятие Церкви заставило смотреть вглубь, искать единство внутри, в сердцевине Церкви, в таинственном духовном центре, где царствует Дух Святый» (Ковалевский, 1950а, 29). Однако такой подход, при всей его необходимости и успешности в целях борьбы с юридическим взглядом на Церковь, сегодня страдает креном в другую сторону, недооценкой человеческой исторической, творческой деятельности в жизни Церкви. Сталкиваясь с церковными нестроениями, мы, как правило, монофелитствуем, надеясь, что Дух Святой сам исправит «церковные болезни» (Ковалевский, 1950а, 31). «И нам» из древней апостольской формулы «Изволися Духу Святому и нам» зачастую превращается у нас в «через нас», чем устраняется наша ответственность за бытие Церкви.

Между тем «„и нам“ не есть голос Церкви, обращенный к внешнему миру от Лица Божия, а голос Церкви, обращенный к внутреннему, духовному миру, по поводу мира, пред Лицем Божиим» (Ковалевский, 1950а, 31). Поэтому положение о том, что Церковь есть организм, есть тело Христово, одушевляемое Святым Духом, следует обязательно дополнить другим, «что Церковь — живое Тело Христово, оживляемое Святым Духом, обладает сознанием не только в Ипостаси Христа или во Святом Духе, но и собственным сознанием, собственной совестью, и посему способна исполнять или не исполнять Заповедь Божию о ней, способна противостать или послушаться Божественному плану о нашем спасении, призвана к ответственности перед Божественной Троицей за реализацию своей миссии в мире» (Ковалевский, 1950а, 31). Эту ответственность можно назвать сотериологической, а точнее, даже канонической ответственностью за судьбы и формы существования Церкви.

Такую ответственность мы видим на Востоке, где грузинский и болгарский расколы были недавно преодолены, «потому, что иерархи, и в частности Патриарх Сергий, послушались, приняли, осмыслили изволение Святого Духа и, взяв на себя моральную каноническую ответственность перед Богом, оформили Церковь в соответствии с этим изволением» (Ковалевский, 1950а, 30). К сожалению, на Западе (в диаспоре) многие далеки от такого понимания. Здесь преобладает философия по стихиям мира сего, а взгляд на каноны как на юридические нормы жизни Церкви препятствует их правильному восприятию. «Задача же и цель Канона отнюдь не в том, чтобы удержать мир в равновесии. Его цель динамическая, а не статическая, положительная, а не отрицательная; его назначение сотериологическое, спасительное, — введение в Церковь и мир единства по образу Божественного единства… Канон — это „Новая тварь“ по выражению Апостола Павла» (Ковалевский, 1950а, 32).

Основание канона мы находим в Первосвященнической молитве Христа, ведь именно канон «вводит в мир единство по образу Божественного единства». Однако если для большинства сегодня уже очевидна органическая взаимосвязь «между богословием, духовной и литургической жизнью» (Ковалевский, 1950а, 33), то сфера каноническая еще находится в презрении у многих.

Как бы то ни было, «Единство Православной Церкви, раздираемое сейчас расколами на Западе, может победить эти расколы только возрождением подлинного канонического сознания в послушании воле Святого Духа о Церкви и о нашем времени, взятием на себя ответственности пред лицем Божиим во имя строения Дома Божия по образу Св. Троицы, а не по образу греховного мира» (Ковалевский, 1950а, 33), — ответственности, которая предполагает духовную борьбу и подвиг, «не только личный, но и общественный иерархии и народа» (Ковалевский, 1950а, 32).

3.

В цитированной выше статье нет отсылок к конкретным канонам, есть только Канон с большой буквы, однако раскрытие этого умолчания мы находим в статье о. Е. Ковалевского: «Анализ XXXIV апостольского правила», вышедшей буквально в следующем номере «Вестника» параллельно на французском и русском языках. Поскольку русский перевод сильно сокращен, в необходимых случаях мы будем прибегать к французскому оригиналу.

34-е Апостольское правило по преимуществу выражает связь «между практическими постановлениями Церкви и их прообразом: славой Пресвятой Троицы» (Ковалевский, 1950б, 33). Важно также обратить внимание на его первые слова: «Это хорошо, чтобы…», — в которых, по мысли прот. Евграфа, можно усмотреть принцип икономии, согласно которому авторы канона не навязывают своих установок будущим векам, но только указывают на принцип, которого следует всегда придерживаться: «мы тщательно измеряем, тщательно взвешиваем каждое слово, говорят они; если вы верны нашему предписанию, вы осуществите согласие (единство), успешно приближаясь к Божественному прообразу» (Kovalevsky, 1950, 68).

Это правило, далее, рисует нам некую социальную форму бытия Церкви, которая, на первый взгляд, может показаться абсурдной. Действительно, всякая общественная организация имеет, как правило, форму пирамиды, в основании которой лежит множество, соединенное в единой точке вверху. Однако правило говорит о том, что каждый народ управляется некоторым числом епископов, таким образом, единство — народ — оказывается внизу, а множественность — епископы — наверху. «И вот вместо пирамиды, основательно утвержденной на земле, мы видим странную конструкцию веера, рискующую завалиться полностью: безумие для римлян, нонсенс для духа порядка, — и все же, таково основание Церкви» (Kovalevsky, 1950, 69).

Иными словами, можно было бы сказать, что «епископы такого народа образуют венец, обод-основание которого есть народ, а розетки — епископы сами по себе» Kovalevsky, 1950, 69).

Понятно, что такое общество не может существовать, как другие, поэтому необходимым условием его стабильности является присутствие в нем Христа, а со стороны его членов — непрестанное призывание Святого Духа и усилие, необходимое для жизни в любви. Таким образом, цель правила — преобразовать жизнь мира, оно не статично, а динамично в своем стремлении «положить начало жизни во Святой Троице, побуждать мир к духовному преображению» (Ковалевский, 1950б, 34).

Некоторые усматривают в этом правиле начало дальнейшей церковной централизации: от митрополитов — до пап. Но говорить так значит не понимать цель авторов правила. Между тем как цель его двойная: «нравственно-богословская», что явствует прямо из его текста. «Нравственная цель — „хомония“, по-славянски, — единомыслие» (Ковалевский, 1950б, 34). А если единомыслие, согласие между людьми, «означает единство в истине и любви, и различие без смешения между свободными личностями

(как отражение отношений между Божественными лицами» (Kovalevsky, 1950, 71), то мы без труда придем и к пониманию богословской цели правила, «которая есть прославление Триединства; она выражается через двойную доксологию: доксологию паулинскую: да прославится Бог через Сына в Святом Духе, — и доксологию крещальную: Отец, Сын и Святой Дух» (Kovalevsky, 1950, 71).

Наконец, следует обратить внимание и на то, что 34-е правило говорит о главе епископов «каждого народа». Во-первых, следует различать греческое «архи» и «прото». Первое указывает на источник власти, второе — на власть делегированную. Так, ап. Петр в этом смысле может быть назван не *архи*апостолом, но только *прото*апостолом, считает прот. Евграф. Следовательно, и возвышение первого среди епископов не конституирует пирамиду с вершиной наверху. Правило не говорит, что первый является главой сам в себе, но — да будет «яко глава», репрезентируя в себе волю епископата и «полноту жизни Поместной Церкви». Именно исходя из такого понимания правила «первым среди епископов избирался главным образом епископ или культурно-политического центра (Митрополит, Константинопольский Патриарх), или апостольской кафедры… или епископ, обогащенный опытом жизни (Испания), или, наконец, епископ Церкви испытанной веры» (Ковалевский, 1950б, 35–36).

Таким образом, можно утверждать, что «целью 34-го канона, благодаря формам, которые он приобретает в Церкви, является свидетельство об ощутимом, конкретном, наполненном, почти вторгающемся присутствии Божественной Троицы в каждой локальной Церкви, в отношениях епископов и в малейшей части тела Церкви» (Kovalevsky, 1950, 71). А это значит, что несмотря на все исторические уклонения в сторону преувеличенной централизации или столь же преувеличенной децентрализации, Церковь всегда будет исправлять свою жизнь правилом, каноном, или — что по сути то же — триадологическим догматом, ибо «Троица — Архетип всех канонов» (Ковалевский, 1950б, 36).

4.

Наконец, заключительная часть «экклезиологиченской трилогии» о. Е. Ковалевского написана как непосредственный отклик на обмен мнениями между о. Софронием (Сахаровым) и о. Александром Шмеманом. Для понимания дальнейшего отметим, что о. Софроний защищал в своей статье равнодостоинство автокефальных Церквей, апеллируя к тому же троическому догмату для отражения упоминавшихся в начале статьи притязаний патр. Афинагора на первенство в Церкви. Попутно объектом критики о. Софрония оказывался и о. Александр, который доказывал, что единственной легитимной единицей исторического существования Церкви является епархия в смысле древней епископии, а единственным легитимным принципом — принцип территориальный.

Статья о. Е. Ковалевского называлась «Экклезиологические проблемы (По поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана)» и была опубликована в следующем 4-м номере «Вестника» за 1950 г.

Признав в начале, что определение о. Софронием канонической нормы в жизни Церкви страдает понятийной размытостью («соборность и автокефальность нечетко восполняют друг друга» (Ковалевский, 1950в, 13)), о. Е. Ковалевский останавливается на неприемлемости экклезиологической позиции патр. Афинагора, а затем сосредотачивается на критике о. Александра Шмемана, среди утверждений которого есть, как считает о. Евграф, верные, есть спорные, а есть неприемлемые. К числу последних следует отнести шмемановскую теорию «церковных монад» (как определяет ее о. Е. Ковалевский), согласно которой может быть поставлен знак равенства «между епархией, поместностью и автокефалией и утверждается без оговорок, что в каждой епархии полнота церковного бытия», — теорию, основанную «на однобоком толковании писаний св. Игнатия Богоносца и отчасти св. Иринея» (Ковалевский, 1950в, 17).

Развивая эту теорию, пишет о. Евграф, о. Александр искусственно выводит за рамки онтологии церковного бытия все канонические вопросы: «Автокефалия, Приматы, Соборы рассматриваются им только как историческая надстройка, как бы практическая уступка мирскому началу» (Ковалевский, 1950в, 18). Между тем, если исходить из того, что жизнь Церкви устроена по образу Троицы, то экклезиологической «ипостасью» может быть как епископ, так и «поместный союз епископов, в виде ли митрополии или автокефальной Церкви» (Ковалевский, 1950в, 18). Важно помнить при этом, что «ипостась не есть само-утверждение, но со-отношение. Она немыслима без отношения к другим ипостасям» (Ковалевский, 1950в, 18), и именно отношением между ипостасями Церкви и занимаются каноны. Отвергая их, о. Александр в конечном счете отвергает тринитарную структуру Церкви. Не говоря уже про то, что, «проповедуя церковную единицу, монархически возглавляемую епископом, а не собором епископов, он психологически подготовляет умы к вселенскому монархическому возглавлению, а не к вселенскому соборному возглавлению» (Ковалевский, 1950в, 19).

5.

Окончив на этом наш краткий обзор, попробуем обобщить сказанное.

Прежде всего, мы узнаем в работах о. Евграфа пафос Фотиева братства, заданный, по-видимому, еще В. Н. Лосским в программной статье первого номера «Анастасиса» — периодического бюллетеня братства, пафос своего рода экклезиологического «всеединства», согласно которому органичное единство догматического, мистического, канонического начал в жизни Церкви должно привести к практическому разрешению интеллектуальных, моральных и социальных проблем не только Церкви, но и современного общества в целом[1]. К сожалению, архив братства до сих пор находится в процессе разборки, в частности, отсутствует постатейная роспись бюллетеней — как, собственно, и сам доступ к ним. Между тем вполне вероятно, что в них могут найтись неизвестные нам публикации и о. Евграфа, и В. Н. Лосского, способные пролить дополнительный свет на их богословские взгляды.

Впрочем, даже имеющийся материал позволяет как минимум утверждать о чрезвычайной близости этих взглядов, по крайней мере в области экклезиологии. Действительно, не забудем, что в тех же номерах «Вестника», где публиковались статьи о. Е. Ковалевского, параллельно вышли (в рамках той же дискуссии) и две статьи Лосского: «Соблазны церковного сознания» (Lossky, 1950а) и «О третьем свойстве Церкви» (Lossky, 1950б). Лосский так же, как и о. Е. Ковалевский (или, скорее, о. Е. Ковалевский так же, как Лосский), рассматривает церковные нестроения с точки зрения христологических ересей, обнаруживающих себя в жизни Церкви, и точно так же критикует недооценку канонического начала в жизни Церкви, что обнаруживает себя во взгляде на каноны лишь как на административные установления. Здесь можно было бы вспомнить еще и пассаж из «Очерков мистического богословия», где Лосский, апеллируя к тому же 34-му правилу, замечает, «Троичный догмат, догмат преимущественно „кафоличный“, есть образец, есть „канон“ всех церковных канонов, основа всякой экклезиологической икономии. *Мы оставляем в стороне вопросы канонического порядка, несмотря на весь интерес, который представляло бы изучение внутренней связи троичного догмата с административной структурой Православной Церкви* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Лосский, 2015, 317). Этот пассаж можно считать своего рода эпиграфом к статьям Лосского 1950 г.,

[1] «Существует книга, которая указывает нам, где можно найти Церковь, которая определяет для нас формы ее жизни как общества, учит нас, каким образом должно конструировать формы церковной жизни. Она написана при участии Святого Духа. Эта книга называется — Каноны. Вокруг этой книги ведется сегодня борьба за проведение этих принципов в жизнь Церкви (то, что называется современными схизмами в православной Церкви). Если Церковь как совершенное общество находится в центре нашей эпохи, то очевидно, что в основании всех разделений современной жизни кроется их главная причина, — борьба против канонических принципов» (Lossky, 1934, 10).

в которых связь троичного догмата с административной структурой Церкви как раз и раскрывается за счет введения их автором представления об «апостольских кругах». Под «апостольским кругом», по мысли Лосского, следует понимать то или иное канонически обусловленное административное устройство Церкви, позволяющее говорить о кафолической полноте единицы такого устройства — в частности, Поместной автокефальной Церкви. Многоединство автокефальных Церквей, таким образом, приобретает характер триединства Божественных Лиц, что позволяет, в свою очередь, отразить претензии Константинополя на первенство в Церкви. Иными словами, не употребляя выражения «ипостась Церкви», Лосский приходит к тем же содержательным выводам, что и прот. Евграф [Хондзинский, 2024].

Пожалуй, собственной заслугой о. Евграфа следует считать его попытку с этой же точки зрения подробно раскрыть догматическое содержание 34-го правила. И хотя однозначное соотношение канона и догмата плохо поддается верификации[2], по меньшей мере интересна мысль прот. Евграфа о многоединстве епископов и народа, образующем перевернутую пирамиду «любви», иными словами, попытка связать троическую аналогию уже не просто с единством епископата Поместной Церкви, но с единством народа, служащим основанием «церковной ипостаси». Вероятно, эта мысль является своего рода «зеркальным» pendant'ом к интерпретации Н. Афанасьевым экклезиологии св. Киприана Карфагенского как своего рода усеченного конуса (большее основание которого составляет церковный народ, а меньшее — епископат), — конуса, в перспективе требующего своего завершения в единоличной власти римского первосвященника (Афанасьев, 1934, 20). Как бы то ни было, именно такая трактовка правила позволяет о. Е. Ковалевскому говорить о кафолических характеристиках автокефальной Церкви не только как Церкви определенного «апостольского круга», но и как Церкви единого народа.

В итоге, как бы ни оценивать богословские идеи будущего вл. Иоанна-Нектария, они являются важным свидетельством той активной работы, которая велась в среде Фотиева братства, работы, своей целью имевшей —помимо практической потребности защитить свою юрисдикционную позицию, — необходимость выявить взаимообусловленность догматики и каноники в церковной жизни. Как уже отмечалось, этот вопрос на протяжении всего XX столетия волновал богословов, но до сих пор не получил своего общепризнанного разрешения с точки зрения Предания Церкви, оставаясь по-прежнему актуальным.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Храповицкий (2007) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Где сильнее всего у нас сказалось заморское засилье // *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 439–448.

[2] Напомню, что, по-видимому, первое богословское истолкование 34-го правила, предложенное еще в 1917 г. владыкой Антонием (Храповицким), носило скорее христологический характер (Антоний Храповицкий, 2007, 441–443), а о. Михаил Польский в своей работе 1948 г. «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей» рассматривал 34-е Апостольское правило прежде всего как необходимое дополнение к 13–15-м правилам Двукратного Собора. Это позволяло ему предъявить патр. Сергию обвинения в том, что тот, требуя подчинения себе со стороны епископата согласно правилам Двукратного Собора, не исполнял обязанность первого епископа ничего не делать «без рассуждения» с остальными, отступая тем самым от единства, постулируемого содержащейся в 34-м правиле тринитарной аналогией (Польский, 1948, 62). Не говоря уже про то, что полвека спустя на этот же канон ссылается митр. Иоанн (Зизиулас), выстраивая теорию константинопольского примата в Церкви. См, напр.: (Ioann Zizioulas, 2010, 269).

2. Афанасьев (1934) — *Афанасьев Н.* Две идеи вселенской Церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16–29.

3. Зеньковский (1949) — *Зеньковский В., прот.* Церковный национализм // Вестник РСХД. 1949. № 11–12. С. 8–19.

4. Ковалевский (1950а) — *Ковалевский Е. прот.* Единство Церкви и каноническое сознание // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 1. С. 28–33.

5. Ковалевский (1950б) — *Ковалевский Е., прот.* Анализ XXIV апостольского правила // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 33–36.

6. Ковалевский (1950в) — *Ковалевский Е., прот.* Екклезиологические проблемы (По поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 4. С. 11–20.

7. Лосский (2015) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Парадигма, 2015.

8. Нафанаил Львов (1949) — *Нафанаил (Львов), еп. Брюссельский и Западно-Европейский.* О судьбах Русской Церкви Заграницей: Ответ священнику о. Александру Шмеману. Джорданвиль, 1949.

9. Польский (1948) — *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. Джорданвиль: Тип. Иова Почаевского в св. Троицком монастыре, 1948.

10. Софроний Сахаров (1950) — *Софроний (Сахаров), иером.* «Единство Церкви по образу Пресвятой Троицы» // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 8–33.

11. Шмеман (1949) — *Шмеман А., свящ.* Церковь и церковное устройство. Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1949.

12. Шмеман (1950а) — *Шмеман А., свящ.* Спор о Церкви // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 2 (23).

13. Шмеман (1950б) — *Шмеман А., свящ.* О «неопапизме» // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 5 (26) С. 11–18.

14. Шмеман (1951) — *Шмеман А., свящ.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1 (28). С. 3–12.

15. Ioann Zizioulas (2010) — *Zizioulas J., metropolitan of Pergamos.* One end the Many. Alhambra, California: Sebastian press. 2010.

16. Kovalevsky (1950) — *Kovalevsky E., archpr.* Analyse du XXXIV Canon Apostolique // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 67–75.

17. Lossky (1934) — *Lossky V. N.* Les Dogmes et les Conditions de la Vraie Connaissance // Anastasis. Bulletin de la Confrerie de Sant Photius le Confesseur. 1934. No. 1. P. 3–12.

18. Lossky (1950a) — *Lossky V. N.* Écueils ecclesiologiques // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 1. С. 21–28.

19. Lossky (1950б) — *Lossky V. N.* Du Troisieme Attribut de l'Église // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1950. № 2–3. С. 58–67.

20. Troitsky (1952) — *Troitsky S.* L'autocéphalie ecclésiastique // Вестник Русского западно-европейского Патриаршего экзархата. 1952. № 11. С. 12–30.

Литература

21. Православная энциклопедия (2010) — Иоанн-Нектарий // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. 139–141.

22. Хондзинский (2024) — *Хондзинский П., прот.* Л. П. Карсавин и В. Н. Лосский: экклесиологические параллели // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 114. С. 27–46.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Александр Сухарев

Понятие «христианское мировоззрение» в богословии Романо Гвардини

УДК 272-1
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_55
EDN ZYGDZY

Аннотация: В статье рассматриваются методологические и философские основания понятия «христианское мировоззрение», разработанного немецким богословом, священником и педагогом Романо Гвардини (1885–1968). Содержание концепции «христианского мировоззрения» представляет собой оригинальное соединение онтологии Бонавентуры, философской антропологии Шелера и персонализма, берущего начало в психологии творчества; ее методологическим основанием выступает принцип противоположности (der Gegensatz). С точки зрения Гвардини, попытка восстановить способность правильного в*и*дения Бога и сотворенного Им мира, которой обладает христианская Церковь, может помочь современному человеку преодолеть искушения и недостатки философских и культурных течений Нового времени. В этом контексте воспитание христианского мировоззрения становится практической и актуальной задачей церковной жизни.

Ключевые слова: Гвардини, мировоззрение, в*и*дение, Бонавентура, Шелер, принцип противоположности, der Gegensatz, «живо-конкретное».

Об авторе: **Священник Александр Валерьевич Сухарев**
Кандидат богословия, старший преподаватель Московской духовной академии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.
E-mail: sas@mepar.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

Для цитирования: Сухарев А., свящ. Понятие «христианское мировоззрение» в богословии Романо Гвардини // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 55–68.

Статья поступила в редакцию 21.08.2025; одобрена после рецензирования 15.09.2025; принята к публикации 14.10.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Alexander Sukharev

The Concept of "Christian Worldview" in the Theology of Romano Guardini

UDK 272-1
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_55
EDN ZYGDZY

Abstract: The article provides an overview of methodological and philosophical grounds of the concept "Christian worldview" developed by the German theologian, priest and teacher Romano Guardini (1885–1968). The concept includes a specific combination of Bonaventura's onthological system, Scheler's philosophical anthropology and personalism originating from the psychology of creativity. The methodological basis of "Christian worldview" is the principle of opposites (der Gegensatz). According to Guardini, an attempt to restore the ability to rightly perceive God and the world He created, which the Christian Church possesses, can help contemporary people to overcome the temptations and drawbacks of philosophical and cultural movements of the Modern Age. In such a context, fostering Christian worldview becomes a practical and relevant task of Church life.

Keywords: Guardini, worldview, seeing, Bonaventura, Scheler, principle of opposites, der Gegensatz, the "living-concrete".

About the author: **Priest Alexander Valeryevich Sukharev**
Candidate of Theology, senior lecturer at the Moscow Theological Academy, postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.
E-mail: sas@mepar.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-9916-0703

For citation: Sukharev A., priest. The Concept of "Christian Worldview" in the Theology of Romano Guardini. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 55–68.

The article was submitted 21.08.2025; approved after reviewing 15.09.2025; accepted for publication 14.10.2025.

Библиография немецкого богослова, священника, педагога Романо Гвардини (1885–1968) насчитывает семьдесят книг и около сотни статей. «У меня… всегда было желание говорить „по поводу“ и тем способом, который диктует время, — писал Гвардини. — Пространство события и происходящего в нем — это и есть кайрос, уникальная возможность, которую можно найти не только в большой истории, но и в той малости, которой живет отдельная жизнь» (Guardini: *Stationen*, 2023, 306). Вместе с тем, несмотря на некоторую «фрагментарность», мысль Гвардини разворачивается внутри платоно-августиновской парадигмы[1] и соотносится с центральной для него темой «в*и*дения», или «мировоззрения» (Weltanschauung). Ее существенными элементами являются учение о бытии Бонавентуры, феноменологическая антропология Макса Шелера и диалогический персонализм, а методологическим основанием — «принцип противоположности» [Metzler]. Все прочие влияния так или иначе соотносятся и пересекаются с вышеперечисленными: Р. Криг указывает на «философию жизни» В. Дильтея и диалектику С. Кьеркегора [Krieg, 2009, 30], И. Дона-Шлобиттен — на психологию творчества [Dohna-Schlobitten, 2024], В. Деттлофф — на схоластическую традицию [Dettloff, 1983, 324]. Б. Герл-Фальковитц соотносит формирование мысли немецкого богослова с периодом его воцерковления в бенедиктинском аббатстве св. Мартина в Бойроне: Гвардини «обязан Бойрону трояким образом: указанием на Шелера и его феноменологический метод, влечением к Платону и опытом участия в уставной бенедиктинской литургии» [Gerl-Falkovitz, 1985, 65].

Раскрыв содержание термина «мировоззрение», можно увидеть особенности философского подхода Гвардини, определить степень и характер указанных выше влияний, показать актуальность мировоззренческого подхода в современной литургической катехезе.

Учение о христианском мировоззрении

В 1923 г. Гвардини выступил с лекциями о Церкви на Конгрессе Католического академического общества. «Там, — писал он впоследствии, — мне стало ясно, что мое предназначение не в том, чтобы продолжать исследования в рамках теоретических дисциплин, а в том, чтобы предложить научное и духовное объяснение содержания христианской жизни» (Guardini: *Stationen*, 2023, 36).

Такая возможность скоро представилась. В 1923 г. по приглашению прусского министра культуры К. Х. Бекера Гвардини занял должность профессора на учрежденной специально для него кафедре философии религии и католического мировоззрения в Берлинском университете. Это был своего рода вызов — не только потому, что Берлин считался одним из центров протестантского богословия, но и потому, что Гвардини сразу должен был представить научное обоснование понятия «католическое мировоззрение». Его вступительная лекция «О сущности католического мировоззрения» (“Vom Wesen katholischer Weltanschauung”) не только выполнила свою апологетическую задачу, но и поставила понятие христианского мировоззрения в центр его богословской мысли.

Отправной точкой в рассуждениях Гвардини стала критика современной культуры и богословия, оторвавшихся от живительных начал античной и христианской мысли (где свободно сочетались разум и сердце, действие и созерцание, личное и общее). Чтобы устранить мнимые противоречия и восстановить утраченные связи, необходимо возвратиться к цельному религиозному в*и*дению, преодолевающему дуализм таких фундаментальных понятий, как «природа — благодать», «философия — богословие»,

[1] Основные признаки «августиновской» парадигмы сформулированы в статье А. Р. Фокина: «постепенное духовно-интеллектуальное восхождение человеческой души к Богу, состоящее из трех основных ступеней, или этапов: внешнего, внутреннего и высшего, — когда от внешнего богопознания мистик переходит к внутреннему самопознанию (извне вовнутрь), а от него к непосредственному мистическому познанию Бога (изнутри вверх)» [Фокин, 205, 104].

«религия — естественные науки». Область тварного мира исследует философия, область Откровения и благодати — богословие, но лишь верующему взгляду открываются подлинный смысл и глубина бытия. «Существуют реальности, — пишет Гвардини, — которые принадлежат „миру“ как таковому, это реальности непосредственного существования, которые можно постичь с помощью очищения и углубления опыта; но их невозможно увидеть до тех пор, пока они не освещены соответствующими реальностями Откровения» (Guardini: *The World and the Person,* 2023, 246). С точки зрения Гвардини, мировоззрение как в*и*дение может и должно быть предметом научного исследования: «Сам взгляд (der Blick) еще не есть наука, но наука о нем возможна. Наука начинается, когда разум начинает его упорядочивать, сравнивать, обрабатывать… Учение о мировоззрении как о науке есть методический, упорядоченный взгляд на мир, его особенную структуру, предпосылки и размеры, на его содержание и отношение к остальным типам знания» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 29).

Мировоззрение, понимаемое в традиционном смысле, замечает Гвардини, рассматривает предмет с точки зрения пользы и субординации, подробно разбирая его с помощью научного и философского аппарата. Но когда мировоззрение поднимается над теоретическими положениями науки и философии и устремляется к истине, оно становится в*и*дением, созерцанием, «встречей между миром и человеком, стоянием напротив друг друга лицом к лицу» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 26). «Это состояние в*и*дения, а не творения, познания, а не делания, — пишет Гвардини. — Мировоззрение направлено в первую очередь на целое в предмете» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 21). В отличие от естественных наук, мировоззрение ищет это всеобщее вещи (объекта), «схватывая» его одним интуитивным действием. Вещь освобождается от обременяющих ее «концепций» и обретает телеологическое измерение: «Мир присутствует в каждой отдельной вещи, потому что она есть целое в себе и относится к целостности всего остального. Это не какой-то „фрагмент реальности“, но самодостаточное бытие. Каждая вещь — не просто количественная, измеряемая часть мира, но его орган, который содержит в себе целое, потому что к нему устремлен… Органически-целое и органически-единичное взаимно даны друг другу» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 23). В отличие от метафизики, которая тоже исследует «целое» вещи (а «вещью» при этом может быть человек, государство, долг и т. д.), но чисто умозрительно, «мировоззрение» конкретно, то есть смотрит на сущность, выявленную в данной, конкретной вещи, со всеми ее «случайными признаками»: «Мировоззрение есть положение смотрящего по отношению к миру в том виде, в котором он ему встретился… Оно направлено на живую форму (Gestalt), на смысл целого (Sinn-Ganzes) личности или события» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 24–25).

С точки зрения Гвардини, объектами мировоззрения являются, во-первых, конкретные вещи, во-вторых, общности, то есть мир, человек («я сам») и человеческие объединения, и, наконец, Бог как онтологическое основание сущего. В отличие от естественных наук или философии, мировоззрение рассматривает эти объекты в единстве и многообразии взаимоотношений. В этом контексте задачей и призванием человека становится преображение мира в соответствии с Божественным планом творения. В отличие от взгляда ученого или инженера, мировоззрение есть «живое отношение „я — ты“ (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 28), в котором мир рассматривается как таковой, вне его практической значимости. «В основе мировоззрения, — пишет Гвардини, — лежит особая направленность познания, отличающаяся от научного, философского или богословского. Различие состоит в том, что этот взгляд на предмет схватывает его всемирность (Welthaftigkeit). Его предметами являются те же самые предметы, которые рассматривают естественные науки, философия и богословие. Но рассматриваются они особенным образом: как „мир“, как единство. Мировоззрение смотрит на вещь, на мир не как на „случайное“, но как на уникальное: как на этот самый мир, на это человечество, эту личность… имея дело с единственностью вещи в том месте, где она встречается. И, наконец, мировоззрение смотрит на нее не только как на существующее, описываемое, постигаемое, но *ценит* его. <…>

Это над-мирное должно… видеть мир в полноте и чистоте позитивного отношения к бытию. Тогда и обнаруживается место, которое позволяет смотрящему оставаться свободным от мира и говорить ему „ты“… В этом пункте встречаются Откровение и познание мира» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 31).

Этот чистый, полный сочувствия и понимания взгляд на мир принадлежит Воплощенному Слову, Личности Иисуса Христа: «В мир приходит и открывается в нем надмирный Бог. Он не такой, как мы, Он превосходит природу, и тем самым возвышает ее, предлагая Свой взгляд… Мировоззрение есть в конечном счете взгляд Бога на мир: взгляд Христа. Веруя, приходим мы ко Христу, становимся на Его точку зрения и принимаем участие в Его взгляде, если смотрим на мир с верой» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 32). В видении Христа сочетаются милость и суд, правда и любовь: «Во Христе мы видим, как Он видит весь мир, и, вместе с тем, с каким благоговением Он относится к личности… Он обладает всей полнотой в*и*дения» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 32).

Быть сопричастным этому взгляду Христа означает следовать за Ним по пути христианских добродетелей. «Истинно верующий обретает взгляд на мир силой веры… в верующем обновляется, хотя и в меньшем масштабе, расположение Христа. Каждый верующий христианин есть живой суд этому миру… У него также есть та самая отстраненность, неотмирность, без которой невозможно в*и*дение, и одновременно у него есть истинная любовь, которая одна видит суть вещей»; «только в зрячей любви сохраняются глубина и широта» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 27).

Получая прочные теоретические основания, христианское мировоззрение становится практической религиозной задачей: оно должно быть воспитано. Это воспитание совершается в средоточии жизни веры, в Церкви: «Католическое мировоззрение в полном смысле этого слова, то есть взгляд на целое, из полноты изначального, из особенности каждой отдельной жизни, — это и есть по преимуществу Церковь. Она смотрит на мир глазами Христа… взгляд отдельного человека остается христианским, только если он живет в Церкви… Каждый по отдельности находится в церковном сообществе и размышляет, живет и действует изнутри этой полноты… но при этом не теряет своеобразия и живет в Церкви в соответствии с ним» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 40). Общее, общинное не уничтожает индивидуального, но превосходит и «перевешивает» его. Во время католических конгрессов общества «Quickborn» Гвардини часто повторял фразу своего друга Пауля Ландсберга: «Только из такого служения, которое стоит над индивидом, может вырасти человеческая община» [Gerl-Falkovitz, 1985, 131].

Подводя итог, Гвардини определяет католическое мировоззрение как «взгляд на мир Церкви, верующей в живого Христа. Для человека это взгляд на мир изнутри своей веры, окрашенный его [индивидуальным] своеобразием… который соединен с Церковью, находится внутри Церкви и принимает участие в ее в*и*дении. Католическое учение о мировоззрении есть научное описание этого взгляда и того, на что он направлен» (Guardini: *Weltanschauung,* 1994, 41–42).

Таким образом, своеобразие богословского метода Гвардини содержится в оригинальном соединении учения об иерархии сущего (онтология и аксиология), субъекте в*и*дения (антропология и экклезиология), структуре, содержании, направленности познания (феноменология и эпистемология) и его цели (телеология). Системообразующим принципом, выступающим в качестве богословского метода, является принцип противоположности, о котором речь пойдет ниже. Учение о мировоззрении соотносит нас с характерной для Гвардини августиновской парадигмой «ab exterioribus ad interiora».

Принцип противоположности (der Gegensatz)

Происхождение принципа противоположности относят еще к досократикам и особенно к Платону, у которого «единое» и «бытие», «целое» и «части», «статичность» и «движение» выступают в качестве взаимодополняющих элементов описания

бытия[2]. Христианский мыслитель Николай Кузанский, выдвигая принцип coincidentia oppositorum (совпадение противоположностей) в Боге (таких, как движение и покой) или во Христе (Божество и человечество, сила и слабость), переносит его и на человеческую душу (см.: [Хопкинс, 2011, 137]). Гете считал противоположностями теорию и опыт, которые соединяются только в деятельности[3].

Противоположность у Гвардини — действительная и созидательная основа жизни, зарождающаяся в поле имманентного напряжения, которое образуется между разными полюсами. Эти полюсы взаимообусловлены, взаимозависимы и образуют, в терминологии Гвардини, «энантиологические ряды», которые находятся в постоянном внутреннем напряжении и ритмическом единстве[4].

С точки зрения Гвардини, все живое в мире познается в непосредственном опыте, как «конкретно-живое», или «живо-конкретное» (das Konkret-Lebendige, das Lebendig-Konkrete), само в себе существующее единство. Примером конкретно-живого является сам человек: «Когда мы смотрим на себя и внутрь себя, то видим форму тела, его члены и органы, а также особый строй и порядок души; видим, как проходят внешние и внутренние процессы, как сменяют друг друга побуждения, действия, состояния. То, что в нас есть и что с нами происходит, видится нами как единство… Это конкретное стоит само в себе; снаружи [движется] вовнутрь, изнутри наружу; выстраивает себя и распространяется из единого источника во внешний мир. Это означает, что оно живо» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 13, 15). Внутреннее единство тела, души, чувств, мыслей, действий упорядочено, изменяется и растет в соответствии с законом противоположности. «Взаимная противоположенность, — утверждает Гвардини, — принадлежит основным чертам человеческой жизни… она есть способ ее зарождения, ее строительная форма и рабочая структура» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 131–132).

Противоположности не смешиваются и не образуют синтетического «третьего», но при этом «одна находится в другой и через другую существует» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 133). Системообразующим началом притяжения и отталкивания противоположностей является ритм, который Гвардини называет «мелодией жизни» (Lebensmelodie). Сочетания и способы их взаимодействия так сложны, что не поддаются точному описанию, однако все они соотносятся с сердечным центром, в котором зарождаются мысль, чувство и действие. «Мы видим, что опытно-познаваемое бытие и действие, — пишет Гвардини, — находятся не на одном уровне, но обращены вовнутрь и вовне… и притягиваются тем, что находится на последней глубине. Это и есть основание, источник и одновременно пункт управления нашей жизни. Он есть во всем, под всем и над всем, что в нас есть живого… как конечная точка нашей текущей и изменяющейся жизни, как смысл и свет наших действий, как точка

[2] Ср., напр.: «Поскольку единое есть целое, оно находится в другом, а поскольку оно есть совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом и в ином» [Платон, 1993, 48]. Интересно, что в «Столпе и утверждении истины» о. Павел Флоренский употребляет термин «антиномия» в том же платоновском значении и использует его для объяснения тайн Божественного домостроительства. См., напр.: «Провидение Божие и свобода твари составляют, в своей антиномии, один догмат — догмат о любви Божией к твари, имеющий свою основу в идее о Боге-Любви, т. е. о Триединстве Божества. Эта антиномия, во всей своей решительности, является основою современной науки; вне ее — нет науки» [Флоренский, 2003, 448, 234].

[3] Ср.: «Напряжение — это кажущееся индифферентным состояние энергичного существа, находящегося в полной готовности проявиться, дифференцироваться, поляризоваться… Теория и опыт (феномены) противостоят друг другу в постоянном конфликте. Всякое соединение в рефлексии является иллюзией, соединить их может только деятельность» [Гете, 1964, 323, 352].

[4] Гвардини различает три группы противоположностей: интраэмпирические (акт и строй (динамика и статика), форма и полнота, целое и жизненно-особенное), трансэмпирические (творческий акт и порядок (производство и расположение), изначальность и правило, имманенция и трансценденция), трансцендентальные (родство и обособленность, членение и связность), см.: (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 88).

взаимосвязи процессов и изменения наших состояний» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 134). Единственной простой противоположностью, у которой нет соответствующей пары, немецкий богослов считает полярность «жизни как таковой», «ответственную» за страх перед смертью. Гвардини называет свою теорию «морфологией, или учением о структуре жизни» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 138).

Живое «схватывается» в*и*дением, в котором также противостоят и устремлены друг к другу логико-абстрактное и интуитивное, формальное и конкретное, субъективное и объективное. «Познающий… ощущает в акте познания, что субъективный эквивалент вещи возникает внутри него самого… Предмет не просто находится перед ним и им рассматривается, воспринимается им не как приходящий извне, но зарождает в нем процесс познания» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 144). Последний оказывается сродни платоновскому «припоминанию», предузнаванию: «Это есть пребывание в себе, но только вовне, во внутреннем вещи, которая познается не просто как вещь, но как самостоятельная жизнь (selbst-gelebtes Leben)» (Guardini: *Der Gegensatz,* 1998, 146).

Гвардини считает, что принцип противоположности находится в основании истины: «Истина есть событие, возникающее между противоположными полюсами: в нем преобладает либо отказ субъекта от самоутверждения, создающий пространство для объекта, либо целенаправленное усилие субъекта найти понимание за пределами самого себя, в объекте, в его „ты“» (Guardini: *Augustinus,* 1989, 103).

Принцип противоположности формирует «оптику» Гвардини, с помощью которой он рассматривает самые разные предметы как богословского, так и философского характера. Так, например, происходит, когда он рассуждает о троичном догмате и его экклезиологическом измерении: «Самодостаточность — одно из свойств Бога… Он един, и все же в Самом Себе Он есть общность (Gemeinschaft)… Каждая отдельная личность и общественные отношения являются сами по себе несовершенными, конечно-тварными формами истинных, Божественных личностных отношений, как они открываются во Христе и постигнуты Церковью в догмате о единстве Божественной природы и троичности Трех Лиц» (Guardini: *Augustinus,* 1989, 114). Так происходит, когда он говорит о Церкви как о живо-конкретном единстве организма, где власть выступает не как репрессивное, но как системообразующее начало. Рассматривая учение о спасении, Гвардини замечает, что целью человеческого бытия является «одухотворение плоти»: «Тело не есть плоть, но одушевленная материальность. Та самая полнота формы и функции, строя и акта, которая называется „телом“, есть работа души над материей, откровение духа материи» (Guardini: *Augustinus,* 1989, 129). Описывая системообразующие элементы богослужения, Гвардини использует пары противоположностей «игра — серьезность», «индивидуальное — общее», «логос — этос» (см.: (Гвардини: *О духе литургии*, 2024)). С помощью того же принципа противоположности Гвардини показывает, как добродетель увядает, если ее не уравновешивает и не сдерживает иная, противоположная ей (например, «порядок — свобода», «справедливость — милость» и т. д.) (Guardini: *The Virtues,* 2023, 23). Объясняя разнообразие мировоззренческих позиций и установок внутри церковного предания, Гвардини замечает: будучи обусловлены психологическими, общественными и индивидуальными причинами и находясь в оппозиции друг к другу (например, учения Фомы Аквинского и Дунса Скотта, блж. Августина и Игнатия Лойолы), они взаимозависимы и соотносятся с объективным целым, то есть с учением Церкви.

Концепция иерархии бытия Бонавентуры

Диссертационные работы Гвардини 1921 и 1922 гг. посвящены учению Бонавентуры о спасении (Guardini, 1921) и системообразующим элементам его богословия (Guardini, 1964). Объясняя свой выбор, Гвардини указывал на близкий ему способ мышления средневекового схоласта: «его богословие включало в себя различные элементы. Он августинианец, который не без трудностей присоединился

к аристотелизму, а в остальном он более „человек религиозный“ и мистик, нежели теоретик» (Guardini: *Stationen,* 2023, 26–27).

Важнейшим элементом концепции христианского мировоззрения стало учение Бонавентуры об иерархии сущего. Согласно последнему, все сотворенное располагается на ступенях «лестницы бытия». Имея в себе некоторую часть Божественного начала, творение указывает на Бога и в Нем отражается: «Если все познаваемое имеет способность порождать свои виды, то оно со всей очевидностью провозглашает, что в нем, как в зеркале, можно видеть вечное порождение Слова, Образа и Сына, вечно исходящего от Бога Отца… ничто не является полностью неизменным, необъятным и безграничным, кроме того, что вечно, а все, что вечно, есть Бог или в Боге… Бог и есть смысл всех вещей, непогрешимое правило и истинный свет, в котором непогрешимо, непреходяще, несомненно, неопровержимо, неоспоримо, неизменно, неизбежно, безгранично, неделимо и умозрительно отражается все» [Бонавентура, 1993, 81].

Картина мира у Бонавентуры складывается, с одной стороны, движением Бога навстречу творению (свет, благодать), а с другой стороны, постепенным возвышением человеческого ума для созерцания образа Божия: сначала в самом себе (память, мышление, воля), а затем — к Самому Богу как Первообразу. В совершенном виде эти движения сходятся во Христе, Который является Посредником между Богом и сотворенным миром.

Учение об иерархии бытия рассматривает вещи мира в их живом, органичном единстве. Если созерцаемый предмет, пусть даже самым несовершенным образом, участвует в бесконечном бытии Бога, то весь мир пронизывают лучи Божественной славы. Для Гвардини, как и для Бонавентуры, каждое индивидуальное бытие черпает свое бытие в Боге и к Нему восходит. Особенным образом эта теоцентричность (точнее, христоцентричность) проявляется в Церкви и ее иерархическом устройстве: «Жизненные силы… церковного организма поистине грандиозны. В его составе отдельные люди; каждый из них связан в это же время непосредственно со Христом, сохраняя вместе с тем свое индивидуальное своеобразие (см. 1 Кор 12 и след.). Каждый есть „член“ или, если воспользоваться современным понятием, „клетка“ в этой великой структуре жизни, поддерживаемая, упорядочиваемая и связанная в ней формирующей силой, исходящей от священной верховной власти» (Гвардини: *Церковь Господня*, 1995, 114). Как и Бонавентура, спасение Гвардини понимает как союз нравственно-юридического и мистического путей, которые ведут, каждый по-своему, к восстановлению личной дружбы человека с Богом во Христе (см. подр.: [Balthasar, 2010, 60–61]).

Философская антропология Макса Шелера

Влияние личности и философии М. Шелера на интеллектуальную среду Германии нач. XX в. трудно переоценить. Блестящий интеллектуал и мыслитель, Шелер считается родоначальником философской антропологии, которая рассматривает вопрос о происхождении и сущности человека в контексте новых научных знаний. Некоторое время Гвардини был участником «кружка Шелера», на котором студенты Боннского университета обсуждали работы своего учителя и самостоятельные философские опыты. В одном из ранних писем Гвардини восклицает: «Статьи Шелера… буквально захватили меня. Это наш попутчик! Возможно, первопроходец!» (Guardini: *Briefe,* 2008, 64). Но для Гвардини Шелер был не только авторитетом, а своеобразным «крестным отцом». Именно Шелер, прочитав первую книгу Гвардини «О духе литургии», посоветовал ему получить докторскую степень. Шелер одним из первых распознал в Гвардини христианского педагога, в котором живет «любовь воспитателя» [Gerl-Falkovitz, 1985, 143]. Наконец, именно Шелер вдохновил его на то, чтобы поставить понятие «мировоззрения» в центр богословской мысли: «Вы должны делать то, что заключает в себя слово „мировоззрение“: смотреть на мир, на вещи, на человека, на его

деятельность как сознающий свою ответственность христианин, и на научном языке говорить о том, что Вы видите» (цит. по: [Gerl-Falkovitz, 1985, 144]). Интересно свидетельство Х. Лютцелера о встрече немецкого мэтра со своими почитателями в Бонне: «Шелер был взволнован, когда говорил с нами. Его очень тронуло, что кто-то так твердо может стоять в Боге… Когда он (Гвардини. — *свящ. А. С.*) вполне удовлетворительно растолковал понятие „мировоззрение“, Шелер начал задавать вопросы и предложил ему полдюжины возможных вариантов. Гвардини, не будучи подкованным (в этой области. — *свящ. А. С.*), даже испугался… Впоследствии, однако, Шелер делился, как сильно воодушевился, когда увидел современника, живущего свободно и с открытым сердцем» [Gerl-Falkovitz, 1985, 142].

В отличие от своего современника Э. Гуссерля, Шелер выдвигал философствованию «моральное условие», примиряя и воссоединяя логическое, философское познание с религиозным. Будучи свободным движением духа, «религия» у Шелера очищается от ложной субъективности и чувственности и предстает как структура определенным образом организованных форм познания, направленных на соответствующие им ценности[5]. Шелер модифицирует феноменологию тем, что «находит предметность эмоционального акта в ценности, а на место чистого сознания ставит ценностные чувства любви или симпатии» [Марков, 1997, 37]. Ценности познаются в опыте сердечного переживания, то есть в «живейшем, интенсивнейшем и непосредственнейшем контакте с самим миром» [Марков, 1997, 34]. Эта «логика сердца» предстает у Шелера своеобразной антропологической константой, соотносящейся с совершенством бытия. «Шелер понимал философское познание, — пишет А. Н. Малинкин, — как онтологический процесс участия центра человеческой личности в сущностном, за которым стоит первосущность, или идея конкретного центра актов как коррелята всех возможных сущностностей, тождественной идее Бога» [Малинкин, 2019, 155]. Осуществление процессов «схватывания» и «восхождения» в сердце представляет собой оригинальный вариант «философского обожения»: «В то время как конкретный центр актов всего человека стремится воспарить к участию в сущностном, его целью является непосредственное единение между его бытием и бытием сущностного… центр актов посредством такого участия пресуществляет свое собственное бытие» [Малинкин, 2019, 156].

Если кратко сформулировать, чем Шелер обогатил Гвардини, можно сказать: эмоционально-ценностным подходом к познанию. Сам Гвардини говорил, что Шелер реабилитировал «добродетель», слово, которое благодаря Канту и его последователям утратило оригинальное значение (Guardini: *The Virtues,* 2023, 18). Шелеру удалось проложить путь между Сциллой рационального, логического познания и Харибдой интуитивно-сердечного, опытного «схватывания» вещи в ее изначальной простоте. Обозначая принципы своей методологии, Шелер писал, что ее «можно обозначить как самопожертвование ради созерцания вещей, как движение глубокой веры в непреложность их простой и очевидной данности, как мужественную потерю себя в *в*идении и в живом движении к миру в его способности быть увиденным. В этой философии есть жест открытой руки, свободного взгляда на мир. Это не мигающий, критический взгляд Декарта на вещи, начинающийся с абсолютного сомнения,

[5] Согласно Шелеру, существуют три цели бытия, которым соответствуют три формы познания: «познание спасения» („Erlösungswissen“), направленное на познание Бога; «образовательное познание» („Bildungswissen“), обеспечивающее становление и исполнение личности; познание, ориентированное на практическое господство над миром (das Wissen der praktischen Beherrschung), направленное на овладение видимым миром. Каждая форма познания устремлена к соответствующим ценностям: «познание спасения» ориентировано на ценности святости (в которых различаются «святое» и «несвятое», «любовь» и «ненависть»); «образовательное познание» ориентировано на ценности души, представленные в оппозициях «прекрасное» — «уродливое», «правое» — «неправое»; «практическое знание» направлено на жизненные ценности, содержащиеся внутри оппозиции «благородное» — «низкое». См.: [Josset, 2023, 120].

и не взгляд Канта, чуждый всякому духовному порыву, взгляд как будто из другого мира, относящийся к вещам с властью, будто просвечивающий их насквозь… Нет, не воля к власти, организации, к определению и фиксации, но движение сочувствия, жажды бытия, желания полноты, в котором познающему, отдающемуся взгляду открывается содержание мира, всему человеческому вновь освобождается доступ к пониманию, открываются границы понятий, одухотворяется каждая мысль» [Gerl-Falkovitz, 1985, 142].

В концепции мировоззрения Гвардини наследует принципу «порядка любви» (ordo amoris), введенного еще блж. Августином. В одноименной работе Шелер сравнивает его с «формулой кристалла для кристалла» или с раковиной, которую человек повсюду носит за собой: «Через окна этой раковины он воспринимает мир и себя самого — не более того и не иное, чем то, что показывают ему в мире и в нем самом эти окна, сообразно их положению, величине, окраске» [Шелер, 1994, 343]. Эта «раковина», с точки зрения Шелера, образуется из особой субординации ценностей и ценностных качеств, которые выбирает для себя человек в течение жизни.

Шелер, как и Гвардини, рассматривает феномен человека как динамику становления, в которой он выступает как свободный, этически ориентированный носитель ценностей, а не «оценивающий субъект». Человек стремится «исполнить ценности», которые существуют до и независимо от него — в Боге. «Общим исходным пунктом всех видов духовной деятельности — научной, философской, эстетической, художнической, религиозной, моральной, — стремящейся к какой-либо ценности в одной из высших групп ценностей… является естественное мировоззрение человека, данное в нем сущее и ценное» (цит. по: [Малинкин, 2019, 151–152]). Мировоззрение является основанием для педагогической задачи перестройки личности, восстановлением изначального порядка бытия в его устремленности к Богу.

Безусловно, мысль о «любви познающей» попала к Шелеру «транзитом» от блж. Августина, а идея «сердца» как центра познавательной деятельности — от Паскаля, мыслителей, которых Гвардини также хорошо знал и любил[6]. Но подчеркивая роль сердечного чувства, интуитивного познания, отвергнутого «железным веком», Гвардини настаивает на важнейшей, герменевтической функции интеллектуального начала. «Речь идет о духовном, о схватывании того, что ценно само по себе. О том, что нечто достойное, ценное, прекрасное, получает качественный опыт через чувство. Чувство означает здесь то живое, посредством которого объективное входит в мое бытие… Сердце есть орган восприятия ценностей, их качества, их степеней, их интенсивности… Любовь содержит этот опыт, а интеллект его интерпретирует» (Guardini: *Ethik,* 1993, 155; Guardini: *Göttliche Komödie,* 1998, 136*).* Добродетель, согласно Гвардини, означает, что в тот или иной момент бытия все силы души собираются в единое целое благодаря определенной моральной ценности, или этической доминанте (Guardini: *Ethik,* 1993, 155).

Психология художественного творчества

Характерной особенностью Гвардини было его пристальное внимание к психологии творчества. Монографии и статьи о Платоне, Гете, Данте, Паскале, Гёльдерлине и Рильке составляют значительную часть его литературного наследия. Будучи безусловно ценными с литературоведческой точки зрения, эти произведения позволяют увидеть особенности персоналистского подхода Гвардини в контексте учения о христианском мировоззрении.

[6] Ср., напр.: «Если познал ты любовь, познал нечто такое, на чем утверждается и то, чего, может быть, ты не знал еще. В том, что разумеешь ты из Писания, открывается любовь, и в том, чего не разумеешь, скрывается любовь же. Итак, кто осуществляет любовь в своей жизни, тот овладевает и тем, что открывается, и тем, что скрывается в Божественном Писании» [Блж. Августин, 1913, 67]; «Две вещи объясняют человеку его природу: инстинкт и опыт… Сердце, инстинкт, руководящее начало» [Паскаль, 1995, 108].

В эссе «Стихи и письма Микеланджело» (1907) Гвардини размышляет о тайне рождения и реализации творческого замысла. В литературных опытах знаменитого флорентийца Гвардини находит описание борьбы и страдания, возникающих в процессе воплощения художественной идеи. Эта внутренняя борьба представляет собой своего рода метафизический прыжок, стремление выйти за пределы своего «я» к некоему идеальному «ты», тем самым обретая в душе источник цельного и чистого в*и*дения. Красота внешняя рождается от красоты внутренней, которая, в свою очередь, находится вне самого человека:

Ты истинную видишь красоту,
Но блеск ее горит, все разрастаясь,
Когда сквозь взор к душе восходит он;

Там обретает Божью чистоту,
Бессмертному Творцу уподобляясь, —
Вот почему твой взгляд заворожен.
[Микеланджело, 2015]

Гвардини убежден, что стихи Микеланджело, обращенные к возлюбленной, по существу «адресованы ко Христу, и идеи вины, раскаяния и просьба об искуплении грехов находят в них свое совершенное выражение» [Dohna-Schlobitten, 2024, 100].

В работе, посвященной «Дуинским элегиям» Р. М. Рильке, Гвардини показывает обратный пример страдания — от сознания невозможности выхода за пределы своего «я» навстречу «другому»: «Человек, который более не включен в фокус отношений „я — ты“, отпал от настоящей жизни. Внутри такой человек ощущает вакуум, который воздействует на все стороны жизни личности, даже на ее отношения к вещам, будущему и Богу» [Krieg, 1998, 470]. Сердце, которое запускает в себя пустоту, наделяет ею окружающий мир и, в конечном счете, отрицает Бога.

Добровольный отказ от своего «я», стремление выйти навстречу реализации творческого замысла возвращают человеку цельное видение и, в конечном счете, самого себя. Из индивида он становится личностью, свободной и ответственной. «Созерцающий тоже оказывается захваченным тем, что он созерцает, — пишет Гвардини. — Ему уже не высвободиться. То, что встречается ему, он уже не сможет воспринять столь бесхитростно и просто, как человек, пребывающий в плену повседневности, обыденности — и в то же время защищаемый и оберегаемый. Ему придется оставаться Зрящим, придется возвещать о том, что он узрел, в каком-то смысле быть сопричастным этому. Его собственная жизнь вовлекается в Усмотренное. Ведь он мог стать зрящим только потому, что был от рождения посвященным и отмеченным особым знаком» (Гвардини: *Гёльдерлин*, 2015, 21).

Подводя итоги взглядам Гвардини на психологию творчества, И. Д. Шлобиттен замечает: «Метафизика культуры — это не теория искусства, не эстетика, не культурные исследования, но эпистемология в*и*дения, в котором знание искусства, самосознание и ведение Бога находятся в неслиянном и неразлучном союзе» [Dohna-Schlobitten, 2024, 101].

Заключение

Концепция христианского мировоззрения Романо Гвардини, опирающаяся на концепцию иерархии бытия Бонавентуры, философскую антропологию М. Шелера и диалогический персонализм, разрабатывалась Гвардини в контексте предпринятой им критики системного кризиса европейской культуры, богословия и философии, приведшей к фрагментации целостного видения мира и Бога. С одной стороны, христианское мировоззрение противостоит тем направлениям, которые рассматривают многообразие жизни с точки зрения формально-абстрактных

категорий или практических задач, а с другой стороны, защищает разум от крайностей «философии жизни», с ее упором на интуицию и непосредственное переживание. Содержание мировоззрения и познаваемых им вещей / реальностей Гвардини описывает с помощью метода противоположности (*der Gegensatz*), в котором все живое и истинное предстает как поле внутреннего напряжения, возникающего между двумя полюсами. Этот подход позволяет ему соединить в понятии «мировоззрения» важные и на первый взгляд несопоставимые элементы: логический анализ и интуитивное «схватывание», всеобщность и конкретность, свободу и послушание, личное и общее, созерцание и действие. Получая определение «христианское», освященное светом Откровения и проверенное церковным Преданием, мировоззрение оказывается любящим, добродетельным и одновременно судящим взглядом Христа на мир, единственным носителем которого является Церковь. Воспитание религиозного мировоззрения совершается внутри традиционных форм общественной и церковной жизни, в которых личный и непосредственный религиозный опыт свободно и ответственно подчиняется опыту Церкви. Это воспитание предполагает ежедневную практику добродетельной жизни, которая находит свое завершение в диалоге, умном созерцании и евхаристической молитве: «Как педагог, Гвардини проповедовал и практиковал единство свободы, послушания и ответственности — не в последней степени согласно модели по-новому понимаемой и организованной литургии» [Balthasar, 2010, 29].

Таким образом, христианское мировоззрение предлагает путь свободного, ответственного и любящего познания, сочетающего в себе интеллектуальное и интуитивное, индивидуальное и коллективное начала. Преодолевая культурные «разрывы» Нового времени, мировоззрение позволяет увидеть сотворенный мир в его сложном и противоречивом единстве, увидеть вещи такими, «какие они есть сами по себе» (Guardini: *Die Sinne,* 1950, 27).

17 февраля 1965 г. Мюнхенский университет устроил праздничный акт в честь 80-летия Гвардини. В начале своего выступления юбиляр коснулся понятия «мировоззрение», которое рассматривал в контексте взаимодействия веры и Откровения. В числе прочего он выразил мысль о нерасторжимом единстве Бога и сотворенного мира, мысль, которая освещала его путь философа, богослова и педагога на протяжении всей жизни: «Откровение позволяет увидеть мир, его сущность и помогает правильно рассуждать о ценностях… И наоборот, мир и его проблемы ставят вопрос об Откровении, которое заставляет нарушать наше молчание. В этой всегда новой встрече освещается истина христианского бытия» [Dettloff, 1983, 329].

Источники и литература

Источники

1. Гвардини: *Церковь Господня* (1995) — *Гвардини Р.* Церковь Господня // О Церкви / Пер. с нем. С. М. Полянского, Е. М. Верещагина. М.: Христианская Россия, 1995. 230 с.

2. Гвардини*: Гёльдерлин* (2015) — *Гвардини Р.* Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновленность / Пер. с нем. А. В. Перцева; стихи в пер. С. П. Пургина. СПб.: Наука, 2015. 489 с.

3. Гвардини*: О духе литургии* (2024) — *Гвардини Р.* О духе литургии / Пер. с нем. свящ. А. Сухарева // Символ. 2024. № 73. С. 15–92.

4. Guardini (1921) — *Guardini R.* Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf: Schwann, 1921.

5. Guardini: *Die Sinne* (1950) — *Guardini R.* Die Sinne und die religiöse Erkenntnis: Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung. Würzburg, 1950. 74 S.

6. Guardini (1964) — *Guardini R.* Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Leiden: Brill, 1964.

7. Guardini: *Augustinus* (1989) — *Guardini R.* Die Bekehrung des Aurelius Augustinus: Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. Mainz: Matthias-Gründewald-Verlag; Paderborn: Verlag Ferdinand Schöning, 1989. 252 S.

8. Guardini: *Ethik* (1993) — *Guardini R.* Ethik: Vorlesungen an Der Universitat Munchen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1993. 724 S.

9. Guardini: *Weltanschauung* (1994) — *Guardini R.* Vom Wesen katholischer Weltanschauung. Unterscheidung des Christlichen / Bd. 1: Aus dem Bereich der Philosophie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1994. 312 S.

10. Guardini: *Göttliche Komödie* (1998) — *Guardini R.* Dantes Göttliche Komödie, 1999. 544 S.

11. Guardini: *Der Gegensatz* (1998) — *Guardini R.* Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Matthias-Grünewald-Verlag; Mainz Verlag Ferdinand Schöningh; Paderborn, 1998. 189 S.

12. Guardini: *Briefe* (2008) — *Guardini R.* „Ich fühle, daß Großes im Kommen ist“: Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger (1908–1962). Matthias-Grünewald, 2008. 400 S.

13. Guardini: *Stationen* (2023) — *Guardini R.* Stationen und Rückblicke: Berichte über mein Leben. Matthias Grünewald Verlag, 2023. 367 S.

14. Guardini: *The World and the Person* (2023) — *Guardini R.* The World and the Person: And Other Writings. Washigton D. C.: Simon and Schuster, 2023. 687 p.

15. Guardini: *The Virtues* (2023) — *Guardini R.* The Virtues // The World and the Person: And Other Writings. Washigton D. C.: Simon and Schuster, 2023. 687 p.

Литература

16. Блж. Августин (1913) — Проповеди блаженного Августина (Доб. к кн.: «Блаженный Августин, как проповедник») / Пер. с латин. яз. на рус.: прот. Дмитрий Садовский. Сергиев Посад: тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1913.

17. Бонавентура (1993) — *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. 189 с.

18. Паскаль (1995) — *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.

19. Гете (1964) — *Гете И. В.* Избранные философские произведения / АН СССР. Ин-т философии. [М.: Наука, 1964].

20. Платон (1993) — *Платон.* Парменид // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346–412.

21. Шелер (1994) — *Шелер М.* Ordo amoris // *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. с нем.; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 339–377.

22. Малинкин (2019) — *Малинкин А. Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019.

23. Марков (1997) — *Марков Б. В.* Ценности и бытие в философской антропологии М. Шелера. Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия, политология, социология. 1997. № 2. С. 34–42.

24. Микеланджело (2015) — Поэзия Микеланджело в переводе А. М. Эфроса / Авт. прим. А. М. Эфрос. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015.

25. Флоренский (2003) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003.

26. Фокин (2015) — *Фокин А. Р.* «Парадигма Августина» ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока. Философия религии / РАН, Ин-т философии; [Редкол.: В. К. Шохин и др.]. М.: Наука, 2015. С. 72–105.

27. Хопкинс (2011) — *Хопкинс Дж.* Coincidentia oppositorum в проповедях Николая из Кузы / Под ред. О. Э. Душина // Verbum. Т. 13: Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. СПб., 2011. С. 130–144.

28. Balthasar (2010) — *Balthasar H. U.* Romano Guardini. Reform from the Source. San Francisco: Ignatius Press, 2010.

29. Gerl-Falkovitz (1985) — *Gerl-Falkowitz H. B.* Romano Guardini, 1885–1968: Leben und Werk. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1985.

30. Dohna-Schlobitten (2024) — *Dohna-Schlobitten Y.* Romano Guardini und der Ursprung seiner katholischen Weltanschauung // Zur Debatte. Katholische Akademie in Bayern, München: Jahrgang 54. 2024. No. 1. S. 96–103.

31. Josset (2023) — *Josset S.* "Die Logik des Herzens" — Eine Europäische „Logik"? // Phenomenology and Mind. 2023. Vol. 25. P. 118–126.

32. Krieg (2009) — *Krieg R.* Romano Guardini. A Precursor of Vatican II. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2009.

33. Krieg (1998) — *Krieg R.* Romano Guardini's Theology of the Human Person // Theological Studies. 1998. Vol. 59. P. 457–474.

34. Dettloff (1983) — *Dettloff W.* Romano Guardini (1885–1968) // Klassiker der Theologie. Zweiter Band: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer / Hrsg. von H. Fries und G. Kretschmar. München, Verlag C. H. Beck, 1983. S. 318–331.

35. Metzler — *Gerl-Falkovitz B.* Guardini, Romano // Metzler Philosophen Lexikon. URL: https://www.spektrum.de/lexikon/philosophen/guardini-romano/132 (дата обращения: 23.12.2025).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

С. Л. Фирсов, А. М. Богачев

Рецензия на монографию А. М. Прилуцкого «Дискурсы и нарративы маргинальной эсхатологии» (СПб.: ООО «МЕДИАКРОСС», 2025. 372 с.)

УДК 27-175:655.552
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_69
EDN ZZRAFT

Аннотация: Статья посвящена анализу вопроса о возможностях рассмотрения структуры и динамики дискурса современной маргинальной эсхатологии параправославного генезиса в современном религиоведении. На примере монографии доктора философских наук А. М. Прилуцкого авторы анализируют, насколько возможно утверждать, что маргинальная эсхатология не есть случайный набор «суеверий» или побочный продукт религиозного невежества, а в реальности — сложная система смыслов, отражающая экзистенциальную тревогу современного человека, его стремление найти устойчивость в мире, переживаемом как катастрофический. Через призму анализа мифотеологем и ламинарных дискурсов, полагают С. Л. Фирсов и А. М. Богачёв, А. М. Прилуцкий сумел выявить внутренние законы формирования «альтернативного православия», показав и доказав, что даже в своих искаженных формах оно сохраняет связь с глубинными архетипами религиозного сознания.

Ключевые слова: Маргинальная эсхатология, эсхатологическая конспирология, монархические теологемы, превдоправославный дискурс, система религиозного мышления, семиотическое пространство, религиозные нарративы.

Об авторах: **Сергей Львович Фирсов**
Доктор исторических наук, профессор кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена и кафедры церковной истории Санкт-Петербургской православной духовной академии.
E-mail: sfirsofff@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2542-4489

Алексей Михайлович Богачев
Научный сотрудник центра профилактики экстремизма в сфере образования и молодежной среде РГПУ имени А. И. Герцена.
E-mail: amb1976@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9430-2274

Для цитирования: Фирсов С. Л., Богачев А. М. Рецензия на монографию А. М. Прилуцкого «Дискурсы и нарративы маргинальной эсхатологии» (СПб.: ООО «МЕДИАКРОСС», 2025. 372 с.) // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 69–75.

Финансирование: Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена № 85 ВГ.

Статья поступила в редакцию 19.11.2025; одобрена после рецензирования 23.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Sergey L. Firsov, Alexey M. Bogachev

Review of monograph "Discourses and Narratives of Marginal Eschatology" by A. M. Prilutsky (St. Petersburg: LLC 'MEDIACROSS', 2025. 372 pp.)

UDK 27-175:655.552
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_69
EDN ZZRAFT

Abstract: The article focuses on analyzing the possibilities for examining the structure and dynamics of the discourse of contemporary marginal eschatology of para-Orthodox genesis in modern religious studies. Using the monograph by A. M. Prilutskiy, Doctor of Philosophy, as an example, the analysis examines the extent to which it is possible to assert that marginal eschatology is not a random collection of "superstitions" or a by-product of religious ignorance, but that in fact, it is a complex system of meanings reflecting the existential anxiety of a contemporary human and their ambition to find stability in a world experienced as catastrophic. Through the prism of analysis of mythotheologemes and laminar discourses A. M. Prilutsky, as S. L. Firsov and A. M. Bogachyov believe, managed to discover the internal laws of the formation of "alternative Orthodoxy", demonstrating and proving that even in distorted forms, it maintains a connection with the deep archetypes of religious consciousness.

Keywords: Marginal eschatology, eschatological conspiracy theories, monarchical theologemes, pseudo-Orthodox discourse, system of religious thought, semiotic space, religious narratives.

About the authors: **Sergey Lvovich Firsov**
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of History of Religions and Theology at the A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia; Professor at the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: sfirsofff@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2542-4489

Alexey Mikhailovich Bogachev
Research Fellow at the Center for Prevention of Extremism in Education and Youth Environment at the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University.
E-mail: amb1976@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9430-2274

For citation: Firsov S. L., Bogachev A. M. Review of monograph "Discourses and Narratives of Marginal Eschatology" by A. M. Prilutsky (St. Petersburg: LLC 'MEDIACROSS', 2025. 372 pp.). *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 69–75.

Funding: The research was carried out at the expense of an internal grant of A. I. Herzen Russian State Pedagogical University — № 85 IG.

The article was submitted 19.11.2025; approved after reviewing 23.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Введение

Монография Александра Михайловича Прилуцкого «Дискурсы и нарративы маргинальной эсхатологии» представляет собой фундаментальное исследование одного из наиболее малоизученных, но в то же время социально значимых феноменов современной религиозной культуры — православной маргинальной эсхатологии. Автор предлагает комплексное религиоведческо-теологическое и семиотическое осмысление этой проблематики, охватывающее широкий спектр нарративов — от монархических и медицинских до географических и конспирологических. В этом контексте работа выходит далеко за рамки описания отдельных маргинальных верований и предлагает целостную модель анализа религиозных дискурсов, формирующихся в субкультурах радикально-фундаменталистского типа.

Актуальность монографии обусловлена нарастающей популярностью эсхатологических представлений в постсоветском религиозном пространстве. Эти представления оказывают прямое воздействие на социальное поведение верующих, формируя своеобразную «религиозную субполитику» в среде т.н. «альтернативного православия». Как отмечает А. М. Прилуцкий, эсхатологические тексты, циркулирующие в сетевых и общинных пространствах, способны оказывать мощный перлокутивный эффект, побуждая людей к действиям, нередко трагическим. Приведенные им примеры — от печально известных «пензенских отшельников» до изолированных деревенских общин — демонстрируют, что маргинальная эсхатология является не только теоретической темой, но и социально опасным феноменом.

Работа А. М. Прилуцкого знаменует собой значимый этап в развитии отечественного религиоведения. Автор сочетает методы семиотики, герменевтики и дискурс-анализа, выстраивая оригинальную интерпретацию религиозных текстов, ранее не становившихся предметом столь системного осмысления. Книга отличается высоким уровнем концептуальной строгости, ясной структурой и богатым фактическим материалом — свыше 150 источников эсхатологического содержания, включая интернет-публикации, акафисты, агиографические тексты и псевдопрофетические сочинения. Таким образом, перед нами не просто исследование отдельных «сектантских» идей, но попытка реконструкции целостной семиосферы маргинального православного сознания.

Анализ содержания и основных идей

Монография А. М. Прилуцкого имеет четкую внутреннюю структуру, отражающую постепенное развертывание авторской концепции — от общетеоретического определения маргинальной эсхатологии до анализа конкретных нарративных и семиотических феноменов. Уже в Предисловии задается ключевой тезис: маргинальная эсхатология представляет собой не хаотическую совокупность случайных суеверий, а специфическую систему религиозного мышления, основанную на смешении теологических и мифологических представлений. Автор обозначает эту особую форму как «ламинарную эсхатологию», подчеркивая ее слоистый, многосоставный и внутренне противоречивый характер.

В первой главе, «Маргинальная эсхатология: структура, семиотика и семантика дискурса», исследователь предлагает детальное описание феноменологии маргинального религиозного сознания. Он выделяет его характерные черты — радикальный отказ от современного общества, демонизацию технологий, неприятие медицинской помощи, идеализацию патриархальной деревенской жизни и убеждение в повсеместной апостасии церковной иерархии. Эти установки, по мысли А. М. Прилуцкого, образуют устойчивый набор смысловых схем, которые циркулируют в среде религиозных субкультур и воспроизводятся без осознания их противоречивости. Исследователь демонстрирует, что подобные представления могут быть распространены как в неканонических сообществах, так и в пределах официальной церковной среды — что делает границу между «ортодоксией» и «маргиналитетом» размытым.

Важнейшей методологической находкой работы является введение понятия «мифотеологема» — особой формы религиозного высказывания, объединяющей свойства мифологемы и теологемы. Прилуцкий показывает, что в дискурсе маргинальной эсхатологии именно мифотеологемы становятся основными носителями религиозного смысла, поскольку позволяют адаптировать традиционные догматические идеи к интуитивно-мифологическому мышлению верующих. Так, в тексте соседствуют элементы линейного христианского времени и циклической мифологической темпоральности, апокалиптические мотивы переплетаются с фольклорными сюжетами о «втором рождении мира», а догматическая символика — с образами «компьютера-антихриста», «восьмого вселенского собора» или «печати зверя».

В следующих главах автор переходит от теоретического анализа к конкретным тематическим блокам: *конспирологическим нарративам*, *медицинским и эпидемиологическим мифам*, *монархическим мифотеологемам* и *географическим образам эсхатологического пространства*. Каждый раздел демонстрирует, как единые семиотические механизмы — герменевтическое переосмысление, семиотический дрейф, метафоризация и символизация — порождают целые пласты альтернативной религиозной картины мира. Особенно выразителен анализ «царебожнических» текстов, где фигура Николая II осмысляется как сакральный искупитель и «удерживающий антихриста». Автор показывает, что здесь догматические понятия святости и искупления приобретают мифологический характер, а культ царя-мученика превращается в своеобразный политико-эсхатологический миф.

Завершающие главы посвящены описанию оригинальных концептов — от «предпечати антихриста» и «эсхатологического голода» до «учения о трех эшелонах». Эти сюжеты, взятые из реальных текстов и проповедей, Прилуцкий рассматривает как проявления творческой мифологизации, в которой религиозные страхи и социальные травмы XX–XXI вв. трансформируются в устойчивые нарративные конструкции. В совокупности они образуют целостную «семиосферу страха» — пространство, где эсхатологические ожидания становятся формой коллективного опыта и средством самоидентификации для религиозных сообществ.

Методологические основы и источниковая база исследования

Методологический аппарат, использованный в монографии, заслуживает отдельного внимания. Прилуцкий демонстрирует редкое для религиоведческой литературы сочетание теологической компетентности и строгого научного анализа. Основой исследования служит семио-герменевтический подход, в котором совмещаются методы семиотики религиозного текста, герменевтики и дискурс-анализа. Это позволяет автору не просто описывать отдельные высказывания маргинального православного дискурса, но и вскрывать внутренние механизмы их смыслопорождения — то, как символы, метафоры и мифологемы взаимодействуют, порождая новую религиозную реальность.

Особое внимание уделено феномену семиотического дрейфа — динамическому изменению баланса между признаками символа и метафоры в религиозном тексте. Этот термин, разработанный в отечественной семиотике, Прилуцкий творчески применяет к анализу религиозных высказываний. Он показывает, что благодаря дрейфу смыслов традиционные богословские понятия утрачивают устойчивость: теологема может трансформироваться в мифологему, а мифологема — обрести видимость теологической глубины. Именно в этом процессе рождается «псевдотрадиционалистская семиосфера» — система, внешне имитирующая церковную традицию, но, по сути, создающая альтернативное религиозное знание.

С методологической точки зрения работа отличается междисциплинарностью. Помимо семиотического анализа, автор использует инструменты когнитивной лингвистики, социальной психологии, истории религий и антропологии, что придает исследованию объем и аналитическую точность. В результате А. М. Прилуцкому удается

выстроить сложную типологию мифотеологем, различающихся по соотношению мифологических и теологических уровней смысла. Эта типология (три группы мифотеологем — с преобладанием мифологического, теологического и смешанного значений) становится не только теоретическим достижением, но и удобным инструментом для дальнейших сравнительных исследований в области религиозной семиотики.

Не менее впечатляющей выглядит источниковая база исследования. Автор опирается на более чем 150 текстов эсхатологического содержания — от печатных сборников «пророчеств» и интернет-форумов до агиографических и литургических текстов. При этом он не ограничивается каталогизацией источников, а анализирует их в контексте практик употребления: кто эти тексты читает, как они распространяются, каким образом интерпретируются и актуализируются в религиозной среде. Такой социокультурный ракурс делает книгу важным вкладом не только в религиоведение, но и в современную социологию религии и антропологию знания.

Ценно, что автор осознанно избегает редукционизма: он не сводит маргинальную эсхатологию ни к психопатологии, ни к политическому экстремизму, ни к примитивному невежеству. Напротив, А. М. Прилуцкий стремится понять внутреннюю логику этого мышления, раскрыть его семиотические механизмы и показать, что «иррациональность» здесь подчинена вполне рациональной задаче — сохранению чувства избранности и духовного контроля в мире, переживаемом как угрожающий и хаотичный.

Тем самым автор демонстрирует зрелую методологическую позицию исследователя, способного соединить аналитическую дистанцию и эмпатию к предмету изучения.

Научная новизна и значимость исследования

Научная новизна работы А. М. Прилуцкого проявляется прежде всего в постановке темы: до настоящего времени феномен маргинальной эсхатологии православного происхождения практически не становился предметом системного религиоведческого анализа. Исследования, касавшиеся сектантских эсхатологических движений, как правило, ограничивались описанием их догматических особенностей или социально-психологическими объяснениями радикального поведения их последователей. Прилуцкий выходит за рамки этих подходов, рассматривая эсхатологию не как совокупность верований, а как дискурсивную систему — сложное семиотическое пространство, где мифологические, теологические и социальные смыслы переплетаются и порождают новые формы религиозного сознания.

Ключевым теоретическим вкладом автора является разработка понятия «мифотеологема» и описанная им типология таких структур. Это понятие открывает новые перспективы для анализа религиозного текста в целом, поскольку фиксирует переходное состояние между догматом и мифом, между символом и метафорой, между сакральным и профанным. Благодаря этому Прилуцкий предлагает универсальный инструмент для изучения религиозных нарративов, способный применяться не только к православной, но и к католической, протестантской и даже квазирелигиозной мифологии.

Не менее значимым является введенное автором понятие «ламинарной культуры», заимствованное из культурологического дискурса и творчески адаптированное для описания современного религиозного состояния. Прилуцкий показывает, что в условиях постмодерна границы между ортодоксией и маргиналией, традицией и модернизмом, религией и оккультизмом становятся проницаемыми. В этом пространстве возникает «ламинарная теология», где разнородные, часто взаимоисключающие смыслы сосуществуют без внутреннего конфликта. Такой подход позволяет не только объяснить устойчивость маргинальных религиозных форм, но и увидеть в них отражение более общего культурного процесса — распада традиционных систем мировоззренческой целостности.

Существенный вклад работы заключается и в интерпретации эсхатологического нарратива как коммуникативного феномена. Автор убедительно демонстрирует,

что эсхатологические тексты функционируют не как абстрактные богословские построения, а как средства воздействия, формирующие поведенческие модели верующих. Через анализ перлокутивных стратегий — апелляции к страху, к образам апокалипсиса, к мотивам «близости конца» — А. М. Прилуцкий раскрывает, каким образом маргинальная эсхатология превращается в механизм социального контроля внутри религиозных сообществ. Тем самым исследование вносит значительный вклад в изучение религиозной риторики и перформативности веры.

Отдельного упоминания заслуживает культурно-исторический ракурс книги. Прилуцкий убедительно показывает, что современные эсхатологические страхи не являются случайными, а восходят к историческим травмам и идеологическим кризисам XX в. — революции, репрессиям, распаду империи, технологическим и моральным трансформациям позднего модерна. Его анализ демонстрирует, как эти травмы переосмысливаются в религиозных образах: от мифа о «царе-искупителе» до страха перед электронными технологиями. В этом смысле монография предлагает не только теологическое, но и культурно-психологическое объяснение феномена маргинальной эсхатологии.

Таким образом, книга А. М. Прилуцкого представляет собой важный шаг в развитии религиоведческой и культурологической мысли. Она вводит в научный оборот новые категории, дает оригинальные интерпретации религиозных текстов и предлагает модель анализа, применимую к самым разным типам современного мифотворчества.

Критические замечания и дискуссионные аспекты

Глубокий и оригинальный труд А. М. Прилуцкого вызывает желание обсудить сформулированные им тезисы, в том числе и уточнить некоторые его интерпретации. Кроме того, следует отметить, что чтение монографии позволяет очертить границы дискуссий, которые она открывает.

Во-первых, столь масштабное использование семиотического и герменевтического инструментария неизбежно сопряжено с опасностью «переинтерпретации» материала. Автор виртуозно работает с категориями «знак», «символ», «мифологема» и «теологема», однако порой их понятийные границы остаются подвижными. Переходы от уровня религиозного языка к уровню социальной семиотики не всегда концептуально зафиксированы, что может затруднить использование предложенных категорий в последующих исследованиях. Возможно, автору стоило бы яснее развести аналитические уровни — богословский, культурологический и семиотический — особенно в тех случаях, где речь идет о «ламинарной культуре», понятой как обобщающая модель.

Во-вторых, в книге ощущается нехватка эмпирической социологической перспективы. Несмотря на богатейшую текстовую базу, исследование почти не обращается к данным полевых наблюдений, интервью или статистики, которые могли бы показать, как именно воспринимаются эсхатологические нарративы в реальной среде верующих. Очевидно, что автор сознательно концентрируется на текстуальном анализе, однако включение даже ограниченных этнографических наблюдений сделало бы картину маргинальной эсхатологии более объемной и позволило бы уточнить связи между дискурсом и практикой.

Следует также затронуть и вопрос о границах маргинальности. А. М. Прилуцкий убедительно показывает, что эсхатологические мотивы проникают и в пространство канонической церковности, однако критерии, по которым проводится демаркация между «альтернативным православием» и ортодоксией, остаются в ряде случаев описательными. Поскольку сам автор подчеркивает проницаемость границ и ламинарность религиозного поля, остается не вполне ясным, где именно проходит линия различия между «каноническим» и «маргинальным» дискурсами. В дальнейшем, вероятно, потребуется более четкое типологическое определение этих зон,

возможно — с привлечением институционального анализа и изучения механизмов церковной легитимации.

Стремясь к максимальной точности, автор вводит множество терминов и уровней анализа — от категориального и гиперкатегориального до метафорического и символического. Для специалиста это создает богатое аналитическое пространство, но для менее подготовленного читателя текст местами становится чрезмерно плотным. Упрощение некоторых терминологических описаний, возможно, повысило бы доступность книги для широкого академического круга — философов, культурологов, историков религии.

Тем не менее, даже эти замечания подчеркивают высокий уровень исследовательской амбиции автора. Работа А. М. Прилуцкого не стремится быть «комфортным» чтением: она требует интеллектуального напряжения и аналитической сосредоточенности, вознаграждая читателя глубиной концептуальных выводов. Ее дискуссионные аспекты скорее стимулируют дальнейшие исследования, чем подрывают доверие к авторским позициям. В этом смысле книга выполняет важную функцию — провоцирует академическую полемику и задает новые горизонты осмысления феноменов современного религиозного сознания.

Заключение

Монография А. М. Прилуцкого «Дискурсы и нарративы маргинальной эсхатологии» представляет собой серьезное и во многом новаторское исследование, объединяющее строгость научного анализа и глубокое понимание религиозного опыта. Это не просто работа о крайних формах религиозного мышления, но масштабное размышление о состоянии современной культуры, в которой границы между ортодоксией и маргиналией, верой и страхом, догматом и мифом становятся все более размытыми.

Автору удалось показать, что маргинальная эсхатология — не случайный набор «суеверий» или побочный продукт религиозного невежества, а сложная система смыслов, отражающая экзистенциальную тревогу современного человека, его стремление найти устойчивость в мире, переживаемом как катастрофический. Через призму анализа мифотеологем и ламинарных дискурсов А. М. Прилуцкий выявляет внутренние законы формирования «альтернативного православия» и показывает, что даже в своих искаженных формах оно сохраняет связь с глубинными архетипами религиозного сознания.

Монография отличается высоким теоретическим уровнем, богатством эмпирического материала и методологической изобретательностью. Она объединяет различные исследовательские традиции — от структуралистской семиотики и постгерменевтической философии до современной социологии религии. При этом стиль А. М. Прилуцкого остается ясным и выразительным, что особенно важно для книги, работающей на пересечении гуманитарных дисциплин.

Работа будет безусловно полезна широкому кругу специалистов — религиоведам, теологам, культурологам, философам, антропологам, а также исследователям массовой культуры и политической мифологии. В ней заложен значительный потенциал для дальнейших сравнительных и междисциплинарных исследований. Кроме того, книга имеет и прикладное значение: понимание механизмов маргинальной эсхатологии позволяет лучше осмыслить процессы радикализации в религиозной среде и разработать более взвешенные подходы к диалогу между Церковью и обществом.

Подводя итог, можно сказать, что монография А. М. Прилуцкого — это выдающийся пример академического исследования, способного соединить философскую глубину, аналитическую строгость и эмпатию к предмету. Она открывает новые горизонты в изучении религиозной мифологии и представляет собой важный вклад в современную гуманитарную мысль.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Михаил Юров

Соотношение ритуального и этического понимания святости в Ветхом Завете на примере раскрытия категорий «чистое — нечистое» в законоположительных и учительных книгах

УДК 27-242:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_76
EDN YZFZSB

Аннотация: Данная статья посвящена общей теме соотношения культового и этического измерения концепции святости Ветхого Завета. На материале Пятикнижия Моисеева и канонических учительных книг автор пытается проследить, какое осмысление получают категории «чистое» и «нечистое» в различных частях ветхозаветного канона. В работе последовательно рассматривается, какие смыслы заключают в себе означенные категории, а также связанное с ними весьма важное понятие «мерзость» в текстах Торы и книгах Иова, Псалмов, Притчей Соломоновых. Выделенная терминология («чистое», «нечистое», «мерзость») в контексте закона Моисеева осмысляется практически исключительно через призму культа (ритуала), в то время как произведения литературы премудрости, напротив, придают ей в полной мере этическое содержание и звучание. Это позволяет сделать вывод о хорошо заметной спиритуализации указанных понятий внутри ветхозаветного корпуса. Более того, анализ конкретных текстов Писания показывает, что, вопреки расхожему стереотипу, нравственный аспект понимания святости не просто объективно присутствует в Ветхом Завете, но в некоторых его фрагментах даже доминирует над ритуальным.

Ключевые слова: чистое, нечистое, мерзость, ритуал, святость, Пятикнижие Моисеево, учительные книги, Священное Писание Ветхого Завета, экзегетика, библеистика.

Об авторе: **Священник Михаил Александрович Юров**
Выпускник аспирантуры богословского факультета ПСТГУ, квалификация: преподаватель-исследователь; настоятель домового храма в честь свт. Луки (Войно-Ясенецкого) при Северном государственном медицинском университете, заместитель руководителя Отдела религиозного образования и катехизации Архангельской и Холмогорской епархии.
E-mail: yurovmid@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3253-4640

Для цитирования: Юров М., свящ. Соотношение ритуального и этического понимания святости в Ветхом Завете на примере раскрытия категорий «чистое — нечистое» в законоположительных и учительных книгах // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 76–86.

Статья поступила в редакцию 15.07.2025; одобрена после рецензирования 16.08.2025; принята к публикации 13.09.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Mikhail Iurov

Correlation between Ritual and Ethical Understanding of Holiness in the Old Testament Based on Categories 'Clean' and 'Unclean' in the Pentateuch and Poetical Books of the Hebrew Bible

UDK 27-242:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_76
EDN YZFZSB

Abstract: The article is dedicated to the general topic of the correlation between the cultic and ethical dimension of the concept of holiness in the Old Testament. Using material of the Pentateuch and canonical Poetical Books of the Hebrew Bible, an attempt is made to track how differently the categories of 'clean' and 'unclean' are reflected in different parts of the Old Testament canon. The study consistently examines the meanings contained in the specified categories, as well as the concept of 'abomination' closely related to them and highly important in the texts of the Torah and the Books of Job, Psalms, and Proverbs. The selected terminology ('clean', 'unclean', 'abomination') in the context of Mosaic law is understood almost exclusively through the lens of cult (ritual), whereas the wisdom literature, on the contrary, gives it fully ethical meaning and resonance. This allows for a conclusion that there is a well-seen spiritualization of the above-mentioned terms inside the Old Testament texts. Moreover, analysis of certain passages of the Scriptures shows that, despite the common stereotype, the moral aspect in the understanding of holiness exists in the Old Testament not only objectively, but in some passages, it even dominates over the ritual aspect.

Keywords: clean, unclean, abomination, ritual, holiness, Pentateuch, Poetical books, the Holy Scripture, Old Testament, exegetics, biblical studies.

About the author: **Priest Mikhail Aleksandrovich Iurov**
Postgraduate of the Faculty of Theology at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities; qualification: Teacher-Researcher; rector of the home church in honour of St. Luke (Voyno-Yasenetsky) at the Northern State Medical University; Deputy Head of the Religious Education and Catechization Department, Arkhangelsk and Kholmogory Diocese.
E-mail: yurovmid@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3253-4640

For citation: Iurov M., priest. Correlation between Ritual and Ethical Understanding of Holiness in the Old Testament Based on Categories 'Clean' and 'Unclean' in the Pentateuch and Poetical Books of the Hebrew Bible. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 76–86.

The article was submitted 15.07.2025; approved after reviewing 16.08.2025; accepted for publication 13.09.2025.

Введение

Святость (др.-евр. קֹדֶשׁ — *qōḏeš*) — центральное аксиологическое понятие Ветхого Завета, богословское значение которого просто невозможно переоценить. Некоторые исследователи даже называют всю религию Древнего Израиля именно «религией святости» [Eichrodt, 1961, 270]. Яркой характерной особенностью ветхозаветного культа являлись обостренное чувство чистоты и гипертрофированное стремление к обособлению от всего нечистого и скверного. Вообще «святое» в исходном библейском понимании — нечто иное, выделенное из общей массы для последующего посвящения на служение Богу (см.: [Тантлевский, 2000, 257; ББС, 2012, 1140]). Сам общесемитский трехконсонантный корень *qdš,* с помощью которого и образованы все лексические единицы, выражающие означенное понятие, первоначально имел значение глагола «отделять» [Klein, 11987, 563].

Так, одной из главных функций ветхозаветного священства[1] было различение, разделение чистого (טָהוֹר — *ṭâhôr*) и нечистого (טָמֵא — *ṭāmēʾ*), священного (קָדֵשׁ — *qōḏeš*) и несвященного (חֹל — *ḥōl*) (Лев 10:10; Иез 44:23). Данные пары оппозиций неслучайно идут вместе, т.к. они поясняют одна другую. Действительно, в рамках закона Моисеева в частности и Ветхого Завета в целом процесс освящения человека или материального объекта прежде всего предполагает их максимально возможное физическое очищение. Логично утверждать и обратное: если человек ритуально чист, он готов приступить к служению святости, пережить свою причастность к реальности совершенного Божества.

Действительно, на страницах Пятикнижия сами понятия чистоты и святости имеют первое — практически исключительно, а второе по преимуществу культовое или ритуальное звучание. Более того, некоторые ветхозаветные отрывки при буквальном переводе с библейского иврита могут шокировать современного читателя. «Святой» в качестве технического культового термина («посвященная богам»), например, называется Фамарь, выступающая в роли блудницы. Ее услугами, как мы помним, воспользовался четвертый сын Иакова патр. Иуда (Быт 38:14–19). Один из его друзей, ища Фамарь для условленной расплаты, спрашивает людей: «Где блудница (в оригинале הַקְּדֵשָׁה — *haqᵊḏēšâ*), которая была в Енаиме при дороге?» (Быт 38:21). Схожее словоупотребление мы встречаем и в книге Второзакония, предостерегающей израильтян: «Не должно быть блудницы (в оригинале קְדֵשָׁה — *qᵊḏēšâ*) из дочерей Израилевых и не должно быть блудника (в оригинале קָדֵשׁ — *qāḏēš*) из сынов Израилевых. Не вноси платы блудницы (в оригинале זוֹנָה — *zônâ*) и цены пса (в оригинале כֶּלֶב — *keleḇ*) в дом Господа Бога твоего» (Втор 23:17–18; ср. 3 Цар 14:23–24; 15:12; Ос 4:14). Параллелизм двух приведенных стихов, а также обращение к указанным фрагментам других книг позволяет уверенно интерпретировать «святых», «посвященных» или букв. «отделенных» из ст. 17 как представителей мужской и женской иеродулии — сакральной проституции, осуществляемой в честь каких-либо языческих богов (см.: [Лопухин, 2015, 818–819; Тантлевский, 2000, 257, 349]). Эта практика являлась довольно распространенной в Древнем мире, в частности в Месопотамии и Ханаане. В те времена, когда евреи впадали в идолопоклонство, она процветала и в их среде. В Южном Израиле, например, это случилось при царе Ровоаме, возможно, под влиянием его матери аммонитянки из гарема Соломона (см.: [Тантлевский, 2005, 206]). Однако уже цари Аса и его сын Иосафат решительно боролись с этой богомерзкой практикой и с идолослужением в целом (см.: [Тантлевский, 2005, 208, 217]). В Северном царстве с чистотой культа дело обстояло гораздо хуже.

В свете подобных замечаний понятно, почему в широком обиходе утвердился тезис о том, что понятие «святость» получает свое подлинно этическое наполнение

[1] Примечательно, что, напр., служители древнеегипетских культов (жрецы) имели почетное звание «чистые» [Видеман, 2009, 14]. Этот титул принадлежал им по праву, т.к. еще Геродот поражался их обычаю совершать четыре омовения в сутки — два днем и два ночью, см.: (Геродот, 2016, 37.2).

уже в новозаветной литературе. С этим, казалось бы, трудно, да и не нужно спорить. Однако здесь хотелось бы подчеркнуть, что в данном отношении у нас нет твердых оснований констатировать радикальную революционную смену парадигм: с исключительно культовой / ритуальной (ветхозаветной) на моральную / этическую (новозаветную). Напротив, в ветхозаветных книгах нравственное измерение святости объективно присутствует. Более того, мы можем наблюдать и его определенную динамическую спиритуализацию (одухотворение) внутри самого Танаха[2], подготовившую раскрытие феномена евангельской агиологии.

Ниже на примере конкретных ветхозаветных фрагментов мы попытаемся проследить эту эволюцию. Учитывая формат отдельной статьи, ограничим наше исследование следующими рамками. Сосредоточим свое внимание на том, как понятия «чистое» (טָהוֹר — *ṭâhôr,* זָךְ — *zāḳ,* בַּר — *bar*)[3] и «нечистое» (טָמֵא — *ṭāmēʾ*) в качестве лексических маркеров, указывающих на учение о святости, осмысляются в Пятикнижии Моисеевом и канонических учительных книгах Ветхого Завета. В качестве дополнительного маркера, относящегося к категории «нечистого» и являющегося прямой антитезой чистоты и святости, используем понятие «мерзость» (תּוֹעֵבָה — *tôʿēḇâ*). Также оговоримся, что в рамках самостоятельной публикации перед нами не стоит задача углубляться в анализ самого феномена ветхозаветной святости, его происхождения и назначения. Это потребовало бы весьма пространных в силу масштабности темы рассуждений и неизбежно расстроило бы заявленный проблемный фокус работы.

1. «Чистое — нечистое» в Пятикнижии

Наибольшую концентрацию данных понятий в Пятикнижии Моисеевом, как, впрочем, и во всем Ветхом Завете, мы наблюдаем в книге Левит, в особенности во фрагменте Лев 11–16, где изложены различные законы или правила чистоты / очищения с их кульминацией в описании ритуалов праздника Дня искупления (очищения) (Лев 16). Этот фрагмент, в свою очередь, предваряет раздел, который в библеистике принято называть Кодексом святости (нем. Heiligkeitskodex, англ. Holiness Code) (Лев 17–26). Со времен Велльгаузена исследователи указывают на одну из наиболее характерных его особенностей — сочетание культового и духовного понимания святости через соединение ритуальных и моральных норм (см.: [Wellhausen, 2001, 78; Тантлевский, 2000, 257]). Сам лейтмотив книги Левит — «Будьте святы, ибо Свят Я, Господь Бог ваш» — так по-разному звучит в различных ее частях. Исходя из контекста он может быть интерпретирован как в одном, так и в другом плане. В Лев 11:44–45 он завершает собой пространное перечисление чистых и нечистых животных и задает тон всему разделу законов телесного очищения (Лев 12–15), являющемуся своего рода введением в Кодекс святости. А в Лев 19:2 этот призыв открывает собой свод заповедей о любви и милосердии к окружающим, вершиной которого является хорошо известная библейская этическая формула «Возлюби ближнего своего, как самого себя» (Лев 19:18).

Последнее понимание, будучи заложенным в контекст закона Моисеева, эксплицируется на страницах как Пятикнижия, так и других частей канона, где заповеди милосердия, сострадания и деятельной заботы о ближнем будут являться не просто отдельными взлетами еврейской религиозной мысли, но неотъемлемой частью пути освящения человека Ветхого Завета (см. об этом: [Юров, 2020, 18–24]). Однако строго лексически само по себе понятие библейского иврита «святость» или интересующие нас его маркеры — «чистое», «нечистое», на страницах Торы практически лишены этического звучания.

---

[2] Нередко предлагается сопоставить понимание чистоты — нечистоты в Ветхом и Новом Завете или в иудаизме и христианстве. Любопытной работой на эту тему в контексте религиозных правил карантина является, напр., статья иером. Лаврентия (Собко) [Лаврентий Собко, 2020].

[3] Для исследуемых разделов ветхозаветного канона данные корни наиболее характерны.

Перейдем непосредственно к анализу библейского текста на предмет того, в каком значении мы встречаем в нем интересующие нас лексические маркеры. Эта работа не ставит своей целью детально проследить постепенную морализацию идеи святости в книгах Танаха, для чего потребовалось бы рассмотрение всех его разделов и что, как кажется, едва ли может быть уложено в формат одной публикации. Она, скорее, позволит нам увидеть в синхронической перспективе явный контраст в осмыслении одних и тех же агиологических, а по сути, и сотериологических категорий в рамках ветхозаветного корпуса текстов[4].

Упорядочив проанализированный материал, увидим, что Тора говорит о чистом и нечистом применительно к следующим аспектам:

1) различным животным (Быт 7:2, 8; 8:20; Лев 20:25; 27:11, 27; Числ 18:15), из которых чистыми (пригодными для жертвоприношений и питания) признаются те, что жуют жвачку и имеют раздвоенные копыта (для скота) или перья и чешую (для птиц и рыб), а также четыре вида саранчи; а нечистыми — те, что не соответствуют этим критериям (Лев 11; 20:25; Втор 14);
2) физиологическим состояниям у женщин и мужчин, считающимся нечистотой (различные истечения из тела) (Лев 12, 15; 18:19; 17:15; Втор 23:10 (11)[5]);
3) кожным инфекционным заболеваниям (Лев 13–14) как источнику нечистоты;
4) ритуальному статусу и соответствующим очистительным процедурам (практике омовения и совершению необходимых жертвоприношений) (Быт 35:2; Лев 5:3; 7:19–21; 8:15; 12:7–8; 17:15; 22:3–6; Числ 8:5–8, 19:15, 21; 9:13; 18:11–13; 19:7–12, 17–22; Втор 12:15, 22; 15:22; 26:14);
5) трупам людей и животных (Лев 5:2; 11:31–40; 21:1–4; 22:4, 7; Числ 9:6–10; 19:11–14, 16);
6) сооружению скинии и ее принадлежностям. Во фрагменте Исх 24–39 (ср. Лев 24:2. 4, 6–7) прилагательное «чистый» крайне часто используется в значении качественных вещей (беспримесных драгоценных металлов, елея, мира, ладана). Показательно, что последний в этом списке прямо характеризуется в тексте парой взаимодополняющих синонимов «чистый, святой (*священный*)» (Исх 30:35);
7) участкам земли в стане израильтян (Лев 4:12; 6:11(4) 10:14; Числ 19:9);
8) табуированным сексуальным отношениям: адюльтер, инцест и т. д. (Числ 5:28);
9) частям туш животных (их нечистоты) (Исх 29:14; ср. Лев 4:11; 8:17; 16:27; Числ 19:5).

Отметим, что закону Моисееву в принципе не свойственна какая-либо аллегореза самих правил чистоты / нечистоты. Ее мы впервые встречаем в межзаветную эпоху у древних эллинизированных еврейских толкователей, интерпретировавших, например, чистых и нечистых животных, а также признаки, их различающие, как образы, указывающие на определенные пороки или добродетели. Так, автор «Послания Аристея» (II в. до Р. Х.) объясняет невкушение хищных птиц тем, что последние являются символом плотоядной агрессии, несправедливости и пролития невинной крови, раздвоенность копыт — как указание на несовместимость пути добра и зла, а жвачность — как символ постоянной памяти о Боге и Его заповедях (*Аристей.* 144–157). В этом же ключе, но более пространно толкует данные законы (Лев 11; Втор 14) Филон Александрийский (Филон. *О земледелии,* 25–31; *О потомках*, 284. 148–149]. Христианские александрийские экзегеты при интерпретации текстов, устанавливающих правила о чистых и нечистых животных, также прибегают к аллегории [Ориген. *Гомилии*, 7:4–6; Климент. *Строматы*, 262–263. 7:18].

Возвращаясь непосредственно к анализу интересующей нас лексики, обратим внимание на весьма важное (встречающееся около 120 раз в Ветхом Завете) эмоционально

[4] Априори, казалось бы, подобный контраст должен наблюдаться при сопоставлении двух Заветов между собой.

[5] В скобках здесь и далее указан номер стиха по МТ, если нумерация расходится с текстом LXX и славянской Библией.

окрашенное понятие библейского иврита *tôʿēbâ* — «мерзость», характеризующее нечистоту в ее наиболее отвратительных формах. Предельной нечистотой — мерзостью — в контексте Закона считается идолопоклонство (Втор 7:25–26; 13:13–14; 17:4; 32:16) с его атрибутами: кумирами (Втор 27:15; 29:17), человеческими жертвоприношениями, ворожбой, иеродулией, волхвованием, гаданием (Втор 18:9–12; 20:18; Втор 23:18). Чаще всего в Пятикнижии мы встречаем означенный термин в книге Второзакония, уделяющей самое пристальное внимание предостережению израильтян от хождения вслед иным богам, а также от искажения истинного образа почитания единого Бога Творца.

Такой акцент заключительной книги Торы вполне понятен. Она, с одной стороны, представляет собой некое завещание Моисея, повторение и обновление всего закона, устанавливающего прежде всего строгий монотеизм. С другой стороны, она может рассматриваться как своеобразное пророческое введение в последующие исторические книги Ветхого Завета (Нав, Суд, 1–4 Цар) (см. об этом: [Мелло, 2023, 6]). Последнее, как ни парадоксально, справедливо вне зависимости от того, следуем ли мы в русле основных постулатов документальной гипотезы, признаем ли вслед за М. Нотом Второзаконие ядром девтерономического источника, включающего в себя перечисленные исторические писания, или же мы придерживаемся традиционного святоотеческого взгляда на вопрос авторства ветхозаветных книг. В любом случае запреты Второзакония сверхактуальны для Израиля в контексте всей его истории, где главным соблазном, «сетью» для народа Божия (Исх 23:33; 34:12; Втор 7:25) были практически перманентные попытки евреев слиться с окружающими языческими народами, перенять их обычаи и впасть через то в идолослужение.

Это характерно как для домонархического, так и для собственно монархического периода истории Израиля. В качестве дополнения отметим, что идолатрия, грех против второй заповеди Декалога (Исх 20:4–5), предполагает отнюдь не только, а порой и не столько впадение в политеизм, сколько искажение под влиянием соседских языческих культов истинного пути Богопочитания, открытого евреям Самим Всевышним. Наиболее характерно в этом отношении повествование об изготовлении золотого тельца (Исх 32). Данный идол не представлял из себя какого-то из иноземных богов. Это было зримое изваяние Бога, выведшего Израиль из земли египетской. Израильтяне могли быть поражены богатством и роскошью египетской культуры: величественные храмы, обелиски, повсеместные статуи божеств, золотые украшения и т. д.[6] Выбор животного для золотого идола был также неслучаен. Бык Апис, согласно ряду древнеегипетских религиозных и мифологических текстов, был воплощением особо почитаемого в Мемфисе (дельта Нила[7]) бога Птаха, своим словом сотворившего весь мир и его обитателей (см. об этом: [Геллей, 2013, 110; Кашкин, 2018, 291; Корытко, 2017, 270–271]). Корреляция с Быт 1 здесь вполне возможна. Впрочем, не менее убедительной является версия о связи золотого тельца с ханаанским божеством Ваалом, изображавшимся в древней восточносредиземноморской литературе и иконографии в виде быка (см. подр.: [Тантлевский, 2000, 186–187]).

Завершая обзор интересующей нас лексики в Пятикнижии, скажем, что помимо контекста идолатрии мерзостью в Пятикнижии называется следующее:

1) запрещенные сексуальные контакты (гомосексуализм, инцест, соитие в месячной нечистоте женщины) (Лев 18:22, 26–29; 20:12–13);
2) нечистые животные (Втор 14:3);
3) принесение в жертву Богу ущербных животных (Втор 17:1);

[6] Впоследствии даже римляне и греки испытывали особый пиетет перед египетской культурой, заимствуя некоторые культовые практики, проводя отождествление представителей своего пантеона с египетским и т. д. Уже в христианскую эру — в эпоху Возрождения — папа Римский Александр VI заказывал для себя фрески Осириса, считая себя, под влиянием секретаря Джованни Нанни, его прямым потомком (см.: [Шоу, 2021, 87]).

[7] Земля Гесем, где обитали евреи, пребывая в Египте, находилась именно в нижнем течении Нила.

4) совместное проживание и принятие пищи египтян (оседлых земледельцев) и кочевников-скотоводов (Быт 43:32; 46:34);
5) ношение не сообразной полу одежды (Втор 22:5);
6) обвешивание при торговле (Втор 25:15–16).

Такой акцент законоположительных книг на культово-ритуальном аспекте понимания чистоты и святости неслучаен. Вне зависимости от того, следуем ли мы в русле консервативного подхода к датировке текстов Пятикнижия, приписывая их авторство самому пророку Моисею (XV в. до Р. Х.), или относим написание / редактуру священнических текстов (источник P), где означенные темы звучат наиболее ярко, к VI в., возможное объяснение выявленной тенденции будет одним и тем же. Как в первом, так и во втором случае Израиль сталкивался с одинаковой проблемой, а именно с вызовом сохранения себя как отдельной нации — народа Божия, который может потерять себя и свою идентичность, слившись с окружающими народами и их культурой. Это могли быть ханаанские племена, на территорию которых евреи готовились вступить, перейдя Иордан, или население Вавилона, в плену которого израильтяне оказались после падения Иерусалима в 586 г. до Р. Х. Таким образом, гипертрофированное стремление к телесной чистоте в контексте известных исторических событий, помимо очевидного санитарного аспекта, могло быть продиктовано желанием отмежеваться от языческих практик и ритуалов и установить / возродить собственный развитый культ.

Перейдем к анализу содержания выделенных категорий в учительных книгах Ветхого Завета.

2. «Чистое — нечистое» в учительных книгах Ветхого Завета

Как было отмечено выше, в сравнении с Пятикнижием в канонических учительных книгах ветхозаветного корпуса мы наблюдаем сильную спиритуализацию (метафоризацию) означенных категорий. Здесь они, переходя из культово-ритуального дискурса в этическое измерение, используются священными авторами для нравственной характеристики человека, его поступков, деяний и самого внутреннего мира. При этом можно наблюдать максимальные сближение понятий чистоты и праведности / правды (צְדָקָה — *ṣᵊḏāqâ* / צֶדֶק — *ṣeḏeq*), изменение вектора процесса очищения с внешнего (физического) на внутренний (духовный), формирование идеи чистоты сердечной.

Проиллюстрируем это на конкретных примерах. Часто в дидактической поэзии праведность человека характеризуется как чистота его рук, которая понимается не как санитарно-гигиеническая норма, но как избегание греха и порока: «Праведник (צַדִּיק — *ṣadîq*) будет крепко держаться пути своего и чистый руками (טָהֳר־יָדַיִם — *ṭâhār yāḏaîm*) будет больше и больше утверждаться» (Иов 17:9; ср. Иов 31:7). Псалмопевец выражает ту же мысль: «Воздал мне Господь по правде (צֶדֶק — *ṣeḏeq*) моей, по чистоте (בֹּר — *bōr*) рук моих вознаградил меня» (Пс 17(18):21, ср. Пс 17(18):25). Заметим, что в приведенном псалме понятие чистоты передается при помощи корня בר (*br*), гораздо менее употребительного по сравнению с корнем *ṭhr* и выступающего по преимуществу в переносном значении.

А вот еще весьма яркий в известном отношении стих, где понятие «чистота» фигурирует в одном ряду уже с двумя смежными понятиями: «Страх Господень чист (טְהוֹרָה — *ṭᵊhôrā*), пребывает вовек. Суды Господни — истина (אֱמֶת — *ʾĕmeṭ*), все праведны (צָדְקוּ — *ṣāḏᵊqu*)» (Пс 18(19):10). Чистыми (טְהֹרוֹת — *ṭᵊhorôt*) провозглашаются в Псалтири также и слова Господни (Пс 11:7 (12:7); ср. Пс 18:31; Прит 30:5).

Автор Песни Песней, в свою очередь, воспевая возлюбленную, характеризует ее как чистую (בָּרָה — *bārā*) голубку (Песн 6:9). Здесь происходит интересный перенос значения. С одной стороны, голубь — чистое животное, но в данном случае этот образ позволяет показать красоту и непорочность женщины, а не ее ритуальный статус.

Обратимся также и к материалу книги Иова. Здесь заслуживают внимания следующие строки. Главный герой вопиет к Богу и говорит: «Чист (זָךְ — *zāḵ*) я, без порока, невинен [я не злодействовал] (פָּשַׁע — *pāša*ʿ), и нет во мне неправды [беззакония] (עָוֹן — *āwôn*)» (Иов 33:9; ср. 15:16). А вот опять-таки конструкции типичного синонимического параллелизма, где прилагательное «чистый» следует в паре с прилагательным «праведный». «Что такое человек, чтоб быть ему чистым (זָכָה — *zāḵâ*), и чтобы рожденному женщиною быть праведным (צַדִּק — *ṣāḏaq*)?» (Иов 15:14). Или «…как человеку быть правым (צָדַק — *ṣāḏaq*) пред Богом, и как быть чистым (זָכָה — *zāḵâ*) рожденному женщиной» (Иов 25:4). А вот к уже известной нам паре синонимов добавляется еще один: «…если же ты чист (זָךְ — *zāḵ*) и прав (יָשָׁר — *yāšār*), то Он [Бог] ныне же встанет над тобою и умиротворит жилище правды (צֶדֶק — *ṣeḏeq*) твоей» (Иов 8:6). В следующем фрагменте мы встречаем сразу две лексемы для выражения понятия чистоты, одна из которых выступает в значении «истины»: «Ты [Бог] сказал: суждение мое верно (זָךְ — *zāḵ*), и чист (בַּר — *bar*) я в очах Твоих» (Иов 11:4).

Теперь посмотрим, как в учительных книгах раскрывается содержание понятия «мерзость». Так здесь, например, называются: несправедливый суд (Прит 17:15), обман при торговле (Прит 11:1; 20:10, 23), надменность сердца или гордыня (Прит 16:5), дерзость и невоздержанность на язык (Прит 27:20a). Отметим, что вторая часть приведенного стиха, а именно: «Мерзость пред Господом дерзко поднимающий глаза, и неразумны невоздержанные языком», присутствует только в переводе LXX, где существительное библейского иврита *tôʿēḇâ* передано при помощи древнегреческого эквивалента βδέλυγμα. Мерзость фигурирует и как прямая оппозиция праведности: «Мерзость пред Господом — путь нечестивого (רָשָׁע דֶּרֶךְ — *dereḵ rāšā*ʿ), а идущего путем правды того, кто [идет за праведностью] (צְדָקָה — *ṣᵊḏāqâ*) Он любит» (Прит 15:9; ср. 16:12). Или: «Мерзость для праведников — человек неправедный, и мерзость для нечестивого — идущий прямым путем» (Прит 29:27). Антитетический параллелизм противопоставляет также мерзость как зломыслие чистоте добрых слов (Прит 15:26). Мерзость — это и оппозиция истины: «Ибо истину (אֱמֶת — *ʿĕmeṯ*) произнесет язык мой, и нечестие — мерзость для уст моих» (Прит 8:7). Мерзостью считается молитва и жертва нечестивцев, уклоняющихся от научения закону (Прит 15:8; 28:9; ср. Иов 16:17). Говорящий притчами даже предлагает выделить некую символическую семерку этических мерзостей, в которую попадает большинство из названных выше пороков (Прит 6:16–18; 26:25).

Среди поучений царя Соломона мы встречаем весьма возвышенные размышления с далеко идущими сотериологическими выводами. Так, он утверждает, что освящение человека как очищение от греха происходит посредством его добродетельной жизни. В Притчах мы читаем: «Милосердием и правдою очищается [искупается] грех [беззаконие]» — בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָו ן (Прит 16:6). Т. е. то, что в контексте закона традиционно считалось прерогативой культа, прежде всего — многочисленных жертвоприношений, осуществляется, по мысли Приточника, посредством нравственного усилия человека. Формальное же совершение жертвоприношений нечестивцем в Притчах — это опять же мерзость (Прит 15:8; 21:2). Эти пассажи коррелируют с убеждением автора книги Иова, согласно которому человек может быть *спасен* чистотою рук своих (Иов 22:30).

Отдельного внимания заслуживает и важнейшая для умонастроения авторов учительных книг тема чистоты сердечной. Приведем здесь наиболее яркие фрагменты библейского текста. Нельзя не вспомнить строки из 50-го псалма, в которых на вершине покаянного чувства Псалмопевец просит у Господа радикального внутреннего очищения и преображения. Позволим себе привести их по-церковнославянски, т. к. именно это звучание хорошо знакомо верующим: «Сердце чисто (לֵב טָהוֹר — *lēḇ ṭâhôr*) созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс 50(51):12). В данном случае прилагательное «чистый» характеризует уже не просто внешнее состояние или деяния человека, но «святое святых» его внутреннего мира, средоточие всей его духовной и телесной жизни, седалище всех его сил, отправлений, движений, желаний и мыслей — сердце (לֵב — *lēḇ*) [Юркевич, 1990, 69; Тантлевский, 2016, 25].

Обращает на себя внимание и использованный в приведенном стихе глагол בָּרָא (*bārā'*) — буквально «сотвори». В Писании, как известно, он употребляется исключительно для обозначения деятельности Бога и отсылает нас к библейскому Шестодневу, в рамках которого Всевышний творит мир из небытия. В таком контексте подчеркивается настрой царя Давида на радикальную внутреннюю метаморфозу, которая не может быть достигнута никакими «косметическими» средствами. Размышления премудрого Соломона полностью коррелируют с таким подходом Псалмопевца: «Кто может сказать: „Я очистил мое сердце (זִכִּיתִי לִבִּי), я чист от греха моего? (טָהַרְתִּי מֵחַטָּאתִי)“» (Прит 20:9). Заметим, что здесь в рамках параллелизма для выражения понятия чистоты фигурируют сразу два известных нам корня, и оба — в переносном значении (*zk̲, ṭhr*).

При этом от человека требуется не просто желание, но и действие, хранение себя от порока, нравственно-аскетическая работа, которая в т. ч. созидает чистоту внутреннего мира и призывает Божие благоволение: «Тот, у которого руки неповинны, и сердце чисто (בַּר־לֵבָב), кто не клялся душою своею напрасно и не божился ложно, тот получит благословение от Господа и милость от Бога, Спасителя своего» (Пс 23(24):4; ср. 72(73):1).

Означенная метафоризация категорий чистого и нечистого в учительных книгах связана, как кажется, с изменением экзистенциальных реалий в израильском обществе. Так, в эпоху своего становления как отдельной нации, а также во время своего пребывания в вавилонском плену и сразу по возвращении в Палестину главную свою задачу богоизбранный народ видел в сохранении себя от ассимиляции с языческими этносами и их более развитыми культурами. Поэтические[8] же тексты свидетельствуют о принципиально ином историческом контексте.

Внимание священных авторов сосредоточено здесь преимущественно на морально-нравственной чистоте участников Завета. В свете традиционной датировки большей части приведенных выше текстов (Иов, Псалтирь, Притчи) такая перспектива кажется вполне логичной. В X в. до Р. Х. Израиль, решив ключевые геополитические задачи и нейтрализовав (хотя и ненадолго) внешние угрозы, становится мощной, высокоразвитой, суверенной ближневосточной державой со своей столицей, правящей династией, религиозным центром и т. д. Его существованию ничего не угрожает, а если что и может подорвать стабильность еврейского общества, так это упадок нравственности и социальная несправедливость. Такое умонастроение порождает многочисленные тексты с ярко выраженной этической проблематикой и соответствующими особенностями. С учетом относительно недавних находок, сделанных на Святой Земле (стела из Тель-Дана, XI–VIII вв. до Р. Х.), дворцовый комплекс в Иерусалиме (X в. до Р. Х.), крепость и артефакты в Хирбет-Кейафе (кон. XI — нач. X в. до Р. Х.) утверждение, что в упомянутую эпоху могли создаваться и фиксироваться достаточно сложные и пространные религиозно-философские тексты, не кажется безосновательным (см. подр.: [Тантлевский, 2016а, 285–351]).

Заканчивая этот раздел, укажем, что в учительных книгах также довольно часто прилагательное «чистый» применяется по отношению к различным веществам (Иов 28:17, 19; Пс 18:11; 20:4; 25:12; 67:14; Прит 8:19; 26:23; Песн 5:11).

Заключение

Проанализировав материал двух разделов ветхозаветного канона на предмет раскрытия в них важнейших агиологических категорий чистого и нечистого, можно уверенно констатировать разительное отличие парадигм их осмысления: культово-ритуальная в Пятикнижии и этическая в учительных книгах. Это отнюдь не означает, что Торе чуждо нравственное измерение концепции святости. В законе Моисеевом

[8] Наименования «учительные книги» и «книги поэтические» в библеистике традиционно используются как синонимичные, см.: [Скобелев, Хангиреев, 2018, 15–16].

оно несомненно присутствует. Тем не менее сами понятия чистого и нечистого осмысляются здесь через призму культовых норм, в то время как в поэтических Писаниях они интерпретируются как праведность (непорочность) и ее оппозиция (нечестие, беззаконие) соответственно.

Такая смысловая перемена, осуществляемая в рамках ветхозаветного корпуса книг, имела огромное значение, приуготовляя основание евангельской агиологии, формируя необходимые предпосылки учения Господа Иисуса Христа о чистоте духовной, сердечной, противопоставляемой холодному формализму сугубо ритуальных предписаний о чистоте телесной.

Здесь нельзя не упомянуть полемику Спасителя с представителями партии фарисеев относительно того, что по-настоящему оскверняет человека (Мф 15:10–20; ср. Мк 7:14–23). На первый взгляд может показаться, что Христос выступает в ней как Учитель, стремящийся радикально порвать с древней традицией ветхих писаний, предлагая Свою совершенно новую доктрину. В свете же наших наблюдений Христос в означенном эпизоде — Истинный истолкователь сути, само воплощение закона и пророков (Мф 5:17), находящихся в плену выхолащивающего диктата книжников и фарисеев (Мф 23:2–4).

В заключение в очередной раз хочется подчеркнуть несостоятельность подхода, подразумевающего противопоставление и даже столкновение двух Заветов как двух взаимоисключающих истин. Напротив, Священное Писание раскрывается перед нами в своей целостности как двуединая реальность Божественного Откровения. Несомненно, Ветхий Завет без и вне евангельской керигмы остается словно бы пышным, раскидистым, внешне красивым, но лишенным желанного плода древом (Мф 21:18–19; Мк 11:12–14; ср. 2 Кор 3:14). Однако и Новый Завет в отрыве и полной изоляции от Ветхого словно бы повисает в воздухе, лишаясь своих корней и опор, внимательное исследование которых позволяет более четко и точно усвоить Христово учение в контексте цельного, могучего, богодухновенного Слова Божия (Ин 5:39; Лк 1:37; 2 Тим 3:16), переданного каждому чаду Церкви для изучения, хранения и исполнения.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические и неканонические. М., 2010.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод РБО: учебное издание. М., 2017.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке. М., 2014. Т. 1.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5 Aufl. Stuttgart, 1997.
5. Septuaginta. Id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. by A. Rahlfs / Text without critical apparatus. Ed. by R. Hanhart. 2nd rev. ed. Stuttgart, 2006.
6. *Аристей* — Письмо Аристея к Филократу. URL: http://apokrif.fullweb.ru/apocryph2/arist_to_filokrat.shtml (дата обращения: 22.01.2026).
7. Климент. *Строматы — Климент Александрийский.* Строматы. СПб., 2003.
8. Ориген. *Гомилии — Ориген.* Гомилии на книгу Левит / Пер. А. Шперла. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-levit/#0_7 (дата обращения: 22.01.2026).
9. Филон. *О земледелии — Philo Judaeus.* De Agricultura. URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/agriculg.htm (дата обращения: 22.01.2026).
10. Филон. *О потомках — Филон Александрийский.* О потомках надменного Каина и его изгнании // Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–307.

Литература

11. ББС (2012) — *Элуэлл Э., Камфорт Ф.* Большой библейский словарь. СПб., 2012.
12. Видеман (2009) — *Видеман А.* Религия древних египтян. М., 2009.
13. Геллей (2013) — Библейский справочник Геллея. СПб., 2013.
14. Графов (2019) — *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019.
15. Кашкин (2018) — *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие. 2-е изд., доп. Саратов, 2018.
16. Корытко (2916) — *Корытко О., прот.* Homo religious: на путях поиска истины. М., 2017.
17. Лаврентий Собко (2020) — *Собко Р. В. (иером. Лаврентий).* Sancta Quarantena: чистота и нечистота в текстах Ветхого и Нового Заветов и их последующая интерпретация // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2020. С. 173–191.
18. Лопухин (2015) — Толковая Библия или комментарий на все Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина. Изд. 5-е. М., 2015. Т. 1.
19. Мелло (2023) — *Мелло А.* Иди и помни. Второзаконие: пророческое прочтение. М., 2023.
20. Скобелев, Хангиреев (2018) — *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Введение в Учительные книги Ветхого Завета: Учеб. пособие. М., 2018.
21. Тантлевский (2016) — *Тантлевский И. Р.* Адам несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях // Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб., 2016.
22. Тантлевский (2000) — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
23. Тантлевский (2005) — *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005.
24. Тантлевский (2016а) — *Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб., 2016.
25. Шоу (2021) — *Шоу Г.* Египетские мифы. От пирамид и фараонов до Анубиса и «Книги мертвых». М., 2021.
26. Юркевич (1990) — *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Священного Слова Божия // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.
27. Юров (2020) — *Юров М. А., свящ.* Ветхозаветная концепция святости: милосердие как путь освящения человека в Ветхом Завете // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 13–28.
28. Eichrodt (1961) — *Eichrodt W.* Theology of the Old Testament. Westminster, 1961.
29. Klein (1987) — *Klein. E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem, 1987.
30. Wellhausen (2001) — *Wellhausen J.* Prolegomena to the History of Israel. NY, 2001.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Павел Корнеев

Старообрядческие толкования образа орла в 11–12 главах Третьей книги Ездры

УДК 271.2-86:27-242-277
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_87
EDN SNGFQD

Аннотация: Настоящая статья представляет собой обзор и характеристику толкований образа орла из 11–12 глав Третьей книги Ездры, появившихся в России в XVI веке и впоследствии развившихся в старообрядческой среде. Своей загадочностью этот образ привлек внимание русских людей с момента появления этой книги в Геннадиевской Библии. В статье представлено, как изначально воспринимался этот образ в XVI — нач. XVII века, как затем эти идеи преемственно вобрало в себя возникшее движение старообрядцев, как, наконец, приверженцы «старой веры» понимали его в XIX веке. Сквозь эти три этапа единым стержнем проходит основанная на библейской книге идея противостояния государственной и церковной власти. В личностях патриарха Никона, царя Алексея Михайловича, императора Петра I старообрядцы видели воплощение зла, апостасию, предшествующую концу мира.

Ключевые слова: Библия, Третья книга Ездры, трехглавый орел, старообрядчество, антихрист, эсхатология, аккомодация, епископ Конон Новозыбковский, донское казачество.

Об авторе: **Священник Павел Николаевич Корнеев**
Соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, магистр богословия, преподаватель библейских дисциплин Центра подготовки церковных специалистов Брянской епархии Русской Православной Церкви.
E-mail: pav79@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-8979-6149

Для цитирования: Корнеев П., свящ. Старообрядческие толкования образа орла в 11–12 главах Третьей книги Ездры // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 87–94.

Статья поступила в редакцию 24.04.2025; одобрена после рецензирования 17.05.2025; принята к публикации 18.06.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Pavel Korneev

Old Believers' Interpretations of the Eagle Image in Chapters 11–12 of the Third Book of Ezra

UDK 271.2-86:27-242-277
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_87
EDN SNGFQD

Abstract: The article presents a review and characteristics of the interpretations of the eagle image in chapters 11–12 of the Third Book of Ezra, which were brought into Russia in the 16th century and were later developed in the Old Believers' environment. This image attracted attention of Russian people with its mystery since the appearance of this book in the Gennady's Bible. The article presents how this image was initially perceived in the 16th — 17th centuries, how later, these ideas were inherited by the by the emerged movement of Old Believers, and how finally, adherents of the "old Faith" understood it in the 19th century. The idea of confrontation against state and church authorities, based on the biblical book, runs through these three stages as a central and single one. Old Believers saw the embodiment of evil, apostasy preceding the end of the world in the personalities of Patriarch Nikon, Tsar Alexei Mikhailovich, and Emperor Peter I.

Keywords: Bible, Third Book of Ezra, three-headed eagle, Old Believers, Antichrist, eschatology, accommodation, Bishop Konon of Novozybkov, Don Cossacks.

About the author: **Priest Pavel Nikolaievich Korneev**
Master of Theology, applicant of the postgraduate studies at the St. Petersburg Theological Academy; lecturer of Biblical disciplines at the Training Center for Church Specialists of the Bryansk Diocese of the Russian Orthodox Church.
E-mail: pav79@mail.ru
ORCID https://orcid.org/0009-0006-8979-6149

For citation: Korneev P., priest. Old Believers' Interpretations of the Eagle Image in Chapters 11–12 of the Third Book of Ezra. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 87–94.

The article was submitted 24.04.2025; approved after reviewing 17.05.2025; accepted for publication 18.06.2025.

В 11–12-й гл. Третьей книги Ездры описано и истолковано пятое видение главному действующему лицу, представленному в книге как ветхозаветный священник Ездра. Он созерцает образ орла как символическое изображение будущего перед окончательной победой добра над злом. Связь образа орла Третьей книги Ездры с грядущими событиями обнаруживается в схожести с книгой прор. Даниила (Дан 7:7; 23–27; ср.: 3 Езд 12:11–30) в указании на связь этих книг (3 Езд 12:11–12) и в истолковании орла как последовательности царств и царей (3 Езд 12:13–34; ср.: Дан 7:17–27).

Орел в книге изображен имеющим три головы и двенадцать крыльев (3 Езд 11:1–35). Крылья и головы символизируют власть над всей землей. Властью последовательно обладают сначала крылья. По истечении времени крыльев три головы объединяются в союз, обладающий властью большей, чем предыдущие властители. Наконец средняя голова исчезает, и царствуют после нее две остальные, пока одна не пожрала другую. Здесь на сцену видения выступает лев, побеждающий орла (3 Езд 11:39–46). Побежденный орел и его владычество в этой совокупности есть образ зла, схожий с образом антихриста (ср.: Откр 13), а лев — образ Побеждающего Мессии (3 Езд 11:45; 12:31–32).

До начала исследования Третьей книги Ездры в православной академической науке (не ранее сер. XIX в.) эта книга была весьма популярна в старообрядческих общинах, прежде всего благодаря своему эсхатологическому содержанию. Другим аспектом популярности этого произведения стало восприятие его средневековыми русскими толкователями как пророческого, что означало его авторитет в вопросах веры, отношения к окружающей действительности, будущих судеб страны. Самым очевидным побуждающим мотивом интереса к этой книге можно считать символ Русского государства — двуглавого орла. Изначально «антимосковское» толкование образа орла было подхвачено и впоследствии развито в старообрядческом движении, оппозиционном государственной и церковной власти.

Рассмотрение аспектов этих толкований вызывает интерес в контексте истории русской библейской экзегезы, в том числе в части использованной методологии и целей, какие ставили перед собой их авторы.

В статье использованы материалы журнала «Братское слово» и публикации исследователей, посвященные изучению старообрядчества, труды ученых, касавшихся вопроса влияния Третьей книги Ездры на отечественную культуру и литературу, — Т. Опариной и И. Данилевского, а также архивные материалы из фондов Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ).

Появление Третьей книги Ездры на Руси связано с именем новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) и первым изданием «Геннадиевской Библии» в кон. XV в., где эта книга впервые появилась в славянском переводе с латинского текста Вульгаты (см. подр.: [Православная энциклопедия, X, 584–585]). Впрочем, существует версия, что обитатели русских территорий, граничивших с католической Европой, могли познакомиться с этой книгой ранее XV в. (см.: [Данилевский, 2017, 33]).

Современные исследователи отечественной истории указывают на влияние Третьей книги Ездры на русскую публицистику XVI–XVII вв. (см.: [Опарина, 2024]), на осмысление русской геральдики (см. подр.: [Данилевский, 2017, 29–37]). Идея преемственности царств, изложенная в этой книге, могла лежать в основе доктрины «Москва — Третий Рим», предложенной старцем Псковского монастыря Филофеем в XVI в. (Памятники, 1984, 733).

Современная исследовательница Татьяна Опарина отмечает, что для некоторых из окружения архиеп. Геннадия (Гонзова) возвышение Москвы и создание централизованного государства казалось признаком наступающего конца света, что подкреплялось представлением о том, что Московское государство есть то самое, последнее «четвертое царство» (ср.: Дан 7; 3 Езд 12), власть в котором принадлежит антихристу. Это «усиливалось тем, что гербом Москвы был двуглавый орел — Антихрист, согласно III книге

Ездры» [Опарина, 2024, 270]. Исследовательница также отмечает, что оппозиционное государству настроение, вдохновленное этой книгой, обретается в Псковской летописи XVI в. и в повести об основании Москвы XVII в. (см.: [Опарина, 2024, 271–272]).

В эти восприятия орла Третьей книги Ездры оказывается изначально заложенным принцип аккомодации — приспособления библейского текста к текущим событиям. Кроме того, очевиден политический акцент и эсхатологическая направленность такого представления.

Возникшее во 2-й пол. XVII в. движение приверженцев «старой веры» преемственно восприняло и развило бытовавшее ранее понимание образа орла. Так, в XVII в. диак. Феодор, находившийся в ссылке, направил «к сыну Максиму и прочим сродникам и братиям по вере» послание, содержащее ряд «свидетельств» против государя и патриарха (см.: (Материалы, 1881)). Он убеждал своих адресатов в том, что давно известно, «при котором царе и патриархе превращенна будет вера на Москве», что «Орел согна» патр. Никона из Москвы. Это знание черпается из некой книги «Орел», которая написана «от Ездриных книг» (Материалы, 1881, 150). Эта книга, равно как и книга Откровения, писал диакон, извещает об именах «предтечей антихриста», «отступников» — царя и патриарха (Материалы, 1881, 203). Диакон учил, что писания обеих этих книг сбылись на Алексее Михайловиче и патр. Никоне, «волкохищнике», отвратившем царя от благочестия (Материалы, 1881, 197–198).

Все это говорит о существовании к тому времени выписки из 11–12-й гл. Третьей книги Ездры (возможно, с комментариями), называемой «книгой Орла» или «Орел», на которую, как на авторитет, равный Священному Писанию, ссылался упомянутый диакон. Он ставил в один ряд Третью книгу Ездры и книгу Откровения, что говорит о том, что обе книги пользовались одинаковым уважением в кругах старообрядцев. Примечательно утверждение о том, что патриарх не знал «Орла» до своего патриаршества, и то, что «орел» согнал его «с Москвы» (Материалы, 1881, 150). Здесь прослеживается ассоциирование царя Алексея Михайловича с антихристом.

В кон. XVII в. на Дону, в одной из казачьих станиц, проповедовал некий «поп Самойло» (Самуил?), который распространял свое толкование Третьей книги Ездры. Он основывал его на печатном издании Библии 1663 г. Суть своей экзегезы он (несколько смягчив) изложил позже на допросе в Посольском приказе. Орел, по его мнению, символизирует русских царей, власть которых скоро прекратится, и наступит конец света. Он утверждал, что орел — это царь Алексей Михайлович, а три головы — это его наследники Иван, Петр и Софья. Последняя понималась как средняя голова. Орел встал на «когти свои» (3 Езд 11:7) — это значит их воцарение в Москве. Слова «и не осталось в теле орла ничего, кроме двух голов покоящихся и шести малых перьев» (3 Езд 11:23) были истолкованы как воцарение Петра и Ивана вместе (перья — шестеро дочерей Алексея Михайловича). О Петре и Иване проповедник утверждал, что «двое на концы содержатся, — и то значит последнее время века сего…» [Дружинин, 1889, 142–143].

В старообрядческом сочинении XVIII в. «Послание против поклонения двуглавому царскому орлу и четырехконечному кресту» двуглавый орел есть символ апостасии: это «ин бог и двоеглавый змей». Такой сделал вывод автор этого труда, процитировав 3 Езд 11:10, 37–46. Приводя цитату из 3 Езд 12:17, старообрядец доказывал предательство веры Алексеем Михайловичем, принявшим орла вместо «трисоставного креста Господня». В этом сочинении видна уверенность в том, что автор Третьей книги Ездры — именно библейский Ездра, называемый пророком (см. подр.: [Гурьянова, 1988, 119–121]).

В старообрядческих общинах раннего периода аккомодативное толкование орла развилось до персонификации. Если до возникновения этого движения мысли орел понимался скорее образно, то здесь он приобрел конкретику в лицах царя и патриарха. Преемственность выражена в сопоставлении образа орла и символа русского государства.

В XIX в. сохранялась убежденность в том, что орел, как символ государства, есть символ сатаны. Это убеждение, будучи основанным на писании «Ездры пророка», часто распространялось, например, на солдат империи, носивших изображение орла на своих головных уборах [Смирнов П., 1893, 5].

В анонимных старообрядческих рукописях из собрания А. П. Голубцова (XIX в.) есть заметка о том, что в книге «Ездры пророка» орел «есть знамение царское», «12-ть царей — по отступлении от веры», и крылья орла — «антихристовы». Здесь же объясняется смысл трех корон на российском гербе: «последние его (орла из 3 Езд. — *свящ. П. К.*) две главы в короне, а средняя пустая безглавная корона соблюдается антихристу» (РГБ НИОР. Ф. 596. Ед. 37).

У старообрядцев-поповцев в сер. XIX в. в обращении была книга «Ключ таинств», как сообщал в своем докладе преподаватель Иваново-Вознесенской духовной семинарии игум. Виталий (Уткин). В этой книге представлено толкование орла как образа «последних царей» русского государства. Антихрист же скрывается под «средней безглавной короной». Отец игумен говорил о том, что в этой книге «представление об Антихристе двоится. С одной стороны, речь идет все же о лице, имеющем прийти в будущем. С другой — вся окружающая действительность и русская государственная власть рассматриваются автором как проявление антихристова начала» [Уткин, 2021].

По свидетельству очевидца, в старообрядческом согласии, называемом «странники», верили, что двуглавого орла «ввел» Петр I, когда, как они считали, он «присвоил себе власть светскую и духовную… А восхитил он духовную власть тем, что уничтожил патриаршество и вместо него учредил Синод». Эти верования опирались на образ орла в Третьей книге Ездры [Чураков, 1884, 9].

Не всегда, впрочем, толкование образа орла имело целью обосновать идею противостояния властям: описан случай, далекий от политики. Некий «инок Феодосий» брал у людей денежные ассигнации и вручал вместо них фальшивые. Обосновывал он это так: «в пророчестве Ездры, в 3 книге, 11 и 12 главе, написано, что пойдут в последние времена бумажные деньги с орлом, из которого изыдут два змея, — сие и будет означать печать Антихристову… Чтобы не назваться чадами Антихриста, будем сожигать эти печати его (т. е. ассигнации с орлами)» [Ливанов, 1875, 298]. Народ ему верил, сдавал ассигнации и даже видел, как «инок» одну из стопки ассигнаций сжигал на свече. Однако люди не замечали, как при этом 9–10 из них он клал себе в карман. Так действовал не только «Феодосий», но целый ряд самозваных «иноков» — агентов московского фабриканта-старообрядца Пузикова. Он и его агенты богатели, а обманутые люди оказывались в тюрьме (см.: [Ливанов, 1875, 298]).

Интерес представляет толкование 3 Езд 11–12 старообрядческим епископом Новозыбковским[1] Кононом (Смирновым (Дураковым — по родовой фамилии (РГБ НИОР. Ф. 496. К. 1. Ед. 1. Л. 1.)). О существовании такого толкования говорят различные источники: Православная энциклопедия [Православная энциклопедия, XXXVI, 2014, 651], издания журнала «Братское слово» [Братское слово, 1884, I, 118; II, 167], А. С. Пругавин в своей книге по истории старообрядчества [Пругавин, 1904]. Сведения о времени написания этого толкования разнятся: от 1840-х гг., до поставления его во епископа (см.: [Братское слово, 1884, 118]), и вплоть до 1870-х, когда владыка временно находился в единоверческом Московском Никольском монастыре (см.: [Пругавин, 1904, 262]). Последнее свидетельство утверждает, что в нач. XX в. текст этого толкования якобы находился за границей. В личном архиве епископа, хранящемся в НИОР РГБ (Ф. 496), охватывающем его записи с 1870-х до 1880-х гг., текста толкования или его черновиков нет.

Таким образом, обращение непосредственно к тексту толкования не представляется возможным. Однако упоминания о нем могут дать некоторое представление о том, что владыка Конон представил в своем толковании образа орла.

В его экзегезе «все откровение об орле должно было кончиться недавно минувшим царствованием» [Братское слово, 1884, 119], то есть, на тот момент, правлением

[1] Город Новозыбков находится в Брянской области.

Александра II. Толкование еп. Конона было, вероятно, вызвано желанием оправдать правомочность т. н. «австрийской» (Белокриницкой) старообрядческой иерархии[2] через объяснение символики чередования царств в Третьей книге Ездры и обстоятельств, имевших место в России в XIX в. Несмотря на то что эта связь никак не оправдалась в жизни, епископ остался при своем убеждении (см.: [Братское слово, 1884, 120]). Толкование характеризовалось такими словами, как «злосчастное», «жалкое» и «нечестивое» [Братское слово, 1884, 159–160], а также «мистико-апокрифическое» [Братское слово, 1885, 107]. Вероятно, в этом толковании владыка высказал взгляд на антихриста, в целом свойственный старообрядцам того времени, почему он и остерегался высказывать свои суждения как в письме, так и на словах, находясь в заключении в Суздальском монастыре (см.: [Братское слово, 1883, 497–498]).

Этот взгляд был взращен в нем в бытность его в среде Лужковских[3] поповцев, чьи взгляды на антихриста были близки к беспоповским (см.: [Братское слово, 1883, 184]). Они выражались в мнении, что «грекороссийская церковь» верует в антихриста, называя его именем «Иисус» [Братское слово, 1884, 197][4]: «проживая в Лужках, [еп.] Конон написал и свое толкование на видение орла с странными применениями этого, описанного в Третьей книге Ездры, видения к событиям русского государства и Церкви, о которой именно утверждалось в сочинении, что она верует, под именем Иисуса, во иного бога-антихриста» [Братское слово, 1884, 198]. Не уточняя личности антихриста, владыка осторожно говорил, что «антихрист царствует на земле духовно» [Братское слово, 1875, 16]. Таким образом, толкование еп. Конона приобретало «крамольную», или, говоря современным языком, «экстремистскую» окраску.

Позже, находясь в заточении в Суздале, владыка переменил свое мнение: в своем сочинении «Истинное и беспристрастное свидетельство старообрядческого старца Конона о имени Спасителя» он аргументированно доказывал равнозначность имен Иисус и Исус и писал: «я удостоверился совершенно, что и настоящая грекороссийская Церковь, произносящая и пишущая имя Спасителя Иисус вместо Ісус, разумеет под оным по своему действительному понятию истинного Спасителя Сына Божия, а не другое какое лицо…» (РГБ НИОР. Ф. 496. К. 1. Ед. 3. Л. 3). Об отречении владыки Конона от своего толкования 11–12-й гл. Третьей книги Ездры сообщали автору этой статьи официальные представители Русской Православной Старообрядческой Церкви в 2022 г. Стоит добавить, что в XIX в. вера в то, что в Русской Церкви «царствует антихрист, что она верует в иного Бога Иисуса Христа, рожденного восемью годами позже Ісуса…», была свойственна т. н. «противоокружникам» [Скворцов, 1896, 7], т. е. старообрядцам, не принявшим «Окружное послание» 1862 г.[5] Если еп. Конон какое-то время разделял подобные взгляды (например, он был возмущен написанием имени Иисус «с двумя ижами» в «Окружном послании» (РГБ НИОР. Ф. 496. Ед. 13)), то позже от них отказался, поддержав «Послание» в своем письме к Новозыбковским старообрядцам (см.: [Братское слово, 1883, 520–523]).

Стоит упомянуть о вышеупомянутом воззрении т. н. «странников» на императора Петра I, основанном на толковании Третьей книги Ездры. Подобное обнаруживается и во взглядах еп. Конона. В его записях, датируемых 1880-ми гг., есть рассуждения о «самовольном» воцарении Петра Алексеевича, о незаконном упразднении

[2] Владыка, возможно, сомневался в законности этой иерархии (см.: [Братское слово, 1884, 325]), что, вероятно, побудило его к поиску ответов.

[3] В настоящее время — Стародубский район Брянской области.

[4] Старообрядцы по сей день Спасителя называют «Исус» («с одним ижом»), вместо «Иисус» («с двумя ижами»).

[5] «Окружное послание» — документ старообрядческой Церкви Белокриницкого согласия, имевший целью унифицировать обряды и объединить старообрядцев. В частности, в нем есть призыв «не хулить имя Иисус, ибо в ибо ныне в России господствующая Церковь, вкупе же и Греческая, под сим именем исповедует того же Христа Спасителя, по плоти родословима сына Давыдова». «Послание» вызвало как поддержку, так и неприятие среди старообрядцев, см. подр.: [Православная энциклопедия, LII, 2018, 526–527].

патриаршества, о принуждении духовенства к клятве государю[6] и о прочих «нововведениях» (РГБ НИОР. Ф. 496. Ед. 7). Кроме того, еп. Конон подверг постатейной критике «Духовный регламент» Петра I (РГБ НИОР. Ф. 496. Ед. 4, 7).

Приведенные в этой части статьи толкования показывают смену персоны, олицетворяющей образ орла. Место Алексея Михайловича занял Петр I, давший, как известно, множество поводов для критики со стороны старообрядцев и не только их. Экзегеза Новозыбковского архипастыря примечательна в двух отношениях: во-первых, попыткой апологии легальности конкретной ветви старообрядческой иерархии, а во-вторых, готовностью ее автора к критическому осмыслению собственных библейских изысканий[7].

Старообрядческие толкования Третьей книги Ездры были привязаны к текущим событиям, демонстрируя аккомодативный подход: приспособление библейского текста к историческим реалиям. Такая методика была единственной в отношении Третьей книги Ездры до появления интереса к ней со стороны академической науки. Приведенные примеры аккомодации библейского текста отличаются простотой и наглядностью, что гораздо эффективнее могло впечатлять людей, не знакомых ни с греческим языком, ни с византийской богослужебной традицией, ни с догматическим богословием. Важнейшей особенностью приводимых толкований апокрифической Третьей книги Ездры является убежденность их авторов в том, что ветхозаветный священник Ездра является ее автором, более того, в том, что он — Божественный пророк. Кроме того, обнаруживается незыблемость убеждений толкователей, несмотря на перемены исторической обстановки и отсутствие исполнения «пророчеств». Как на исключение в этой тенденции можно указать на еп. Конона. В его примере виден поиск разрешения внутреннего противоречия между иррациональностью, простотой веры и очевидностью.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2013. 2047 с.

2. Материалы (1881) — Материалы для истории раскола за первое время его существования: в 9 т. М., 1881. Т. 6. 335 с.

3. Памятники (1984) — Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. 768 с.

4. НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Ф. 496 — РГБ НИОР. Ф. 496. Конон (настоящее имя — Дураков Козьма Трофимович): архивный фонд, 1870-е-1880-е. 32 ед. хр.

Ф. 596 — РГБ НИОР. Ф. 596. Голубцов, Александр Петрович (1862–1911). Голубцов Александр Петрович: собрание, 1635–XIX в. 47 ед. хр.

[6] В архиве еп. Конона хранятся подлинники бланков присяги ставленника перед рукоположением во священный сан (1880-е гг.), присяги перед посвящением в стихарь, дополнительной присяги, в которых клятва верности приносится, во-первых, императору, и только во-вторых — Богу, против чего и выступал епископ (НИОР РГБ. Ф. 496. Ед. 4).

[7] К еп. Конону в Русской Православной Церкви относились с большим уважением, выгодно отличая его от его единоверцев. Отмечали его аскетический настрой, простосердечность, кротость, благочестие, ум, начитанность и стремление познать истину. Так отзывались о нем, напр., редакторы и корреспонденты журнала «Братское слово» [Братское слово, 1883, 187–188; Братское слово, 1884, 115–120, 483].

Литература

5. Братское слово (1875) — Рассказ бывшего старообрядца о своем обращении из раскола в православие // Братское слово. Журнал, посвященный изучению раскола / Под ред. Н. Субботина. Вып. 1. 737 с.

6. Братское слово (1883) — Братское слово. М., 1883. № 1–10. 548 с.

7. Братское слово (1884) — Братское слово. Журнал, посвященный изучению раскола / Под ред. Н. Субботина. Т. 1. М., 1884. 542 с.; Т. 2. М., 1884. 579 с.

8. Гурьянова (1988) — Послание против поклонения двуглавому царскому орлу и четырехконечному кресту // *Гурьянова Н. С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. 187 с.

9. Данилевский (2017) — *Данилевский И. Н.* Семантика Опричного дворца и смысл опричнины: к вопросу о системе доказательств в исторической реконструкции // Вестник Томского государственного университета. История. Томск, 2017. № 48. С. 29–37.

10. Дружинин (1889) — Раскол на Дону в конце XVII века. Исследование В. Г. Дружинина. СПб., 1889. 335 с.

11. Ливанов (1875) — *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. М., 1875. Т. V. 540 с.

12. Опарина (2024) — *Опарина Т. А.* Русский человек XVII века: выбор веры. М.: Квадрига, 2024. 400 с.

13. Православная энциклопедия X (2005) — *Ромодановская В. А.* Геннадиевская Библия // Православная энциклопедия. Т. X: Второзаконие — Георгий. М., 2005. С. 584–588.

14. Православная энциклопедия XXXVI (2014) — *Агеева Е. А.* Конон // Православная энциклопедия. Т. XXXVI: Клотильда — Константин. М., 2014. С. 651–653.

15. Православная энциклопедия LII (2018) — *Боченков В. В.* «Окружное послание» // Православная энциклопедия. Т. LII: Ной — Онуфрий. М., 2018. С. 525–529.

16. Пругавин (1904) — *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. 281 с.

17. Скворцов (1896) — *Скворцов В. М.* Общий характер старообрядческого раскола, существенные признаки и степень вредности отдельных его толков. Киев, 1896. 19 с.

18. Смирнов (1893) — *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. Рязань, 1893. 67 +IV с.

19. Уткин (2021) — Двуглавый орел как печать Антихриста? Выступление игумена Виталия (Уткина) в Казанском университете // Сайт игумена Виталия (Уткина). URL: https://history.pravorg.ru/2021/03/05/dvuglavyj-orel-kak-pechat-antixrista-vystuplenie-igumena-vitaliya-utkina-v-kazanskom-universitete (дата обращения: 11.01.2026).

20. Чураков (1884) — Крестьянина Степана Васильева Чуракова повествование о том, где был, и что видел, скитаясь по дебрям раскола, и как, Божиим милосердием, изведен был на путь истины. М., 1884. 20 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Иеромонах Никон (Скарга)

Композиция трактатов «Второго собрания преподобного Исаака Сирина» и деструктивные его части. Часть I

УДК 271-29:82.091
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_95
EDN YNQPCB

Аннотация: В статье проводится обзор публикаций критически и некритически изданных текстов Второго собрания прп. Исаака Сирина. Устанавливается факт: большинство научных работ, посвященных разным аспектам учения прп. Исаака Сирина, использовали базу некритически изданных текстов, что, в свою очередь, снижает уровень объективности этих работ, выводы которых при необходимости могут быть пересмотрены. Композиция трактатов Второго собрания имеет гетерогенный характер. Этот факт предполагает вмешательство переписчиков, нарушивших изначальную композицию трактатов. В объективе исследования первой части статьи находится 3-й трактат «Главы о знании». Текстологический обзор и сравнительный анализ содержания этого сочинения обнаруживает следы интерполяции и несогласованность с учением прп. Исаака Сирина. Также в статье указывается предположительный автор композиции трактатов Второго собрания — несторианский монах Симеон Гонимый, проживавший в монастыре раббана Ишо, где и был создан корпус текстов под названием «Второе собрание». В доказательство этого тезиса приводятся особенности стиля и другие литературные характеристики этого писателя, которые заметно отразились в некоторых трактатах Второго собрания. Несмотря на то что половина трактатов Второго собрания, в которых С. Брок усмотрел гомогенную укомплектованность, была издана критически, более детальный обзор этих трактатов ставит под сомнение принадлежность некоторых из них перу прп. Исаака. Вторая часть исследования будет посвящена обзору этих сомнительных трактатов.

Ключевые слова: преподобный Исаак Сирин, Симеон Гонимый, «Главы о знании», интерполяция, 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. Композиция трактатов «Второго собрания преподобного Исаака Сирина» и деструктивные его части. Часть I // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 95–116.

Статья поступила в редакцию 11.06.2025; одобрена после рецензирования 12.07.2025; принята к публикации 14.08.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Hieromonk Nikon (Skarga)

Composition of Treatises from the "Second Collection by St. Isaak the Syrian" and Its Destructive Components. Part 1

UDK 271-29:82.091
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_95
EDN YNQPCB

Abstract: the article presents a review of the publication of both critically and uncritically edited texts from the Second Collection of writings by Reverend Isaak the Syrian. The fact to be proved is that most scientific researches on different aspects of the teaching of St. Isaak the Syrian used the database of uncritically edited texts, which in its turn reduces the level of objectivity of these works whose conclusions can be revised if necessary. The composition of the treatises from the Second Collection is of a heterogeneous nature. This fact presumes interference of copyists who distorted the original composition of the treatises. The first part of the article focuses on the 3rd treatise "Chapters on Knowledge". The textual review and comparative analysis of the content of this treatise discover traces of interpolation and inconformity with the teaching of St. Isaak the Syrian. Also, a hypothetic author of the composition of the treatises from the Second Collection is named — Nestorian monk Simeon the Persecuted, who was an inhabitant of Rabban Yishoo's monastery where the corpus of texts called "The Second Collection" was created. To prove this idea some specifics of the style and other literary features of this writer, which significantly affected some treatises of "The Second Collection", are presented. Although half of the treatises from the Second Collection, in which S. Brock discerned homogeneous completeness, were published as scientifically prepared, a more detailed research of these treatises raises doubts that the authorship of some of them belongs to St. Isaak the Syrian. The 2nd part of the research will focus on the review and analysis of these dubious treatises.

Keywords: Reverend Isaak the Syrian, Simeon the Persecuted, "Chapters on Knowledge", interpolation, comparative analysis.

About the author: **Hieromonk Nikon (Skarga Denis Sergeevitch)**
An inhabitant of the Vvedensky Stavropegic Monastery Optina Pustyn.
E-mail: ptr@optina.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4213-9903

For citation: Nikon (Skarga), hieromonk. Composition of Treatises from the "Second Collection by St. Isaak the Syrian" and Its Destructive Components. Part 1. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 95–116.

The article was submitted 11.06.2025; approved after reviewing 12.07.2025; accepted for publication 14.08.2025.

Части событий должны быть
так сложены, чтобы с перестановкой
или изъятием одной из частей менялось бы
и расстраивалось целое, ибо то, присутствие
или отсутствие чего незаметно, не есть часть целого.

(Аристотель, 2007, 176)

Введение
Обзор изданий и публикаций

Первоначальная находка рукописи Второго собрания принадлежит Полю Беджану, который опубликовал ее фрагменты в 1909 г., в приложении к Первому собранию (Isaacus Ninivita, 1909, 582–600). К сожалению, впоследствии рукопись была утрачена. В 1983 г. Себастьяном Броком была обнаружена другая рукопись Второго собрания в Бодлианской библиотеке. Ее датируют XIII–XIV в. (Bodleian syr. e. 7)[1]. В 1995 г. С. Брок подготовил критическое издание трактатов 4–41, которые составили практически половину всего собрания (Isaac of Nineveh, 1995)[2]. Спустя два года, в 1997 г., в журнале «SOBORNOST» им были изданы перевод недостающих 1-го и 2-го трактатов, представляющих собой начало рукописи. Эта публикация не соответствует необходимым нормам критического издания [Brock, 1997]. С английского перевода С. Брока при сопоставлении с сирийским текстом [Муравьев, 2016, 79] митр. Иларионом (Алфеевым) был сделан русский перевод Второго собрания. Текст был издан в 1998 г., впоследствии переиздавался семь раз (Исаак Сирин, 2013).

Перевод 3-й Беседы, или «Главы о знании» (далее — «ГЗ»), — обширное произведение, вмещающее практически половину Второго собрания и представляющее сложную композицию из четырех «веков»[3] [Kessel, 2015, 252], причем каждый отдельный «век» имеет 100 глав, второй «век» — 105 глав, — издал итальянский ученый П. Беттиоло в 1985 г. на итальянском языке (Isacco di Ninive, 1985). Эта публикация, также как и 1–2-я Беседы, не соответствует нормам критического издания. Таким образом, можно считать, что с 1997 г. стал доступным, как для научной среды, так и для простого читателя, весь корпус т. н. Второго собрания, приписываемого авторству прп. Исаака Сирина. Русский перевод «ГЗ» (фрагменты) был осуществлен митр. Иларионом (Алфеевым) (Исаак Сирин, 2013, 75–85). Перевод с сирийского 1-й сотницы был сделан С. С. Туркиным (Туркин, 2014). Публикации перечисленных русских переводов «ГЗ», так же как и итальянская версия, не соответствуют нормам критического издания. Группой специалистов — М. Г. Калининым, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенским и С. С. Туркиным, были переизданы 10 глав 1-й сотницы с сирийским текстом, по переводу, ранее выполненному С. Туркиным (Калинин и др., 2020). Перевод с сирийского (с использованием итальянского, английского и русского языков) избранных глав 2-й сотницы вместе с сирийским текстом был осуществлен А. Д. Макаровым (Макаров, 2018).

Важно отметить, что подлинная научная работа по идентификации Второго собрания как произведения, принадлежащего перу прп. Исаака Сирина, была проведена оксфордским ученым С. Броком только над половиной собрания[4]. Остальная

[1] Александр Валерьевич Тамразов пересмотрел датировку этой рукописи, см.: [Тамразов, 2025, 236].

[2] Это издание послужило основой для перевода на шесть иностранных языков.

[3] Эти т. н. «века» исследователи предпочитают называть сотницами.

[4] К сожалению, метод С. Брока, который использовал терминологические пары, или устойчивые словосочетания, в качестве единицы анализа текста Первого и Второго собраний, остается недостаточным без учета терминологии «ГЗ». В этих главах можно встретить словосочетания, которые отсутствуют в терминологической базе прп. Исаака Сирина (см.: [Brock, 1995, XXXVIII–XL; Муравьев, 2016, 379–390]). Этот факт может ставить под сомнение отдельные главы, в которых присутствует новая терминология.

часть Второго собрания так и не была критически издана на протяжении без малого 30 лет. Тем не менее в научной среде, несмотря на дробность и скороспелость половины опубликованных переводов Второго собрания, вышедшие в свет издания были приняты положительным образом. Что, в свою очередь, породило массу различного рода исследований и научных публикаций, относящихся ко всему корпусу Второго собрания. Так, в течение 20 лет с момента издания Второго собрания количество использующих его материалы научных работ, включая и диссертации, перевалило за несколько сотен.

При всем уважении к такой исследовательской научной активности, к сожалению, необходимо констатировать и существенную ущербность произведенных работ — по той причине, что подавляющее число исследований было основано на некритически изданных переводах Второго собрания. И этот факт, безусловно, не может дать никакой полноценной гарантии научного качества и объективности результата данных исследований, потому как «никакое изучение богословия того или иного автора невозможно без наличия критически изданных текстов, ибо только критическое издание позволяет устранить те искажения, которые проникли в текст в процессе его рукописной передачи на протяжении столетий» [Кессель, 2015, 307][5]. Использование в диссертационных и научных работах некритически изданных текстов может служить причиной публичного представления неправильных и поспешных выводов. По этой причине пересмотр изданных работ, содержащих этот научный изъян, в ряде случаев может стать необходимым.

Наше исследование имеет аналитический характер, цель его состоит в том, чтобы провести критический обзор и ревизию отдельных текстов Второго собрания на предмет их содержания и принадлежности авторству прп. Исаака Сирина. Результаты исследования, как мы полагаем, будут способствовать улучшению и координации дальнейшего научного освоения обширного наследия сирийского мистика.

Наш метод ревизии и идентификации текста будет основываться на трех критериях, часть которых предлагает сам прп. Исаак Сирин в самом начале Первого и Второго собрания (Исаак Сирин, 2016, 269; Исаак Сирин, 2013, 49)[6]:

1) явные противоречия[7], относящиеся к аскетической практике, гносеологии, ангелологии и космологии;
2) разность экзегетических методов, учитывая остроту данной проблемы в восточносирийской традиции;
3) наличие догматических и полемических текстов, учитывая тот факт, что прп. Исаак категорически запрещает чтение подобной литературы.

[5] Критическое издание Первого собрания, благодаря которому и стал общеизвестным в мировой литературе прп. Исаак Сирин, вышло с большим запозданием в 2012 г., спустя 17 лет после критического издания Второго собрания. Произошел своего рода «анахронизм», в результате которого критическое издание Первого собрания как бы заглядывало вперед, ориентируясь на критическое издание Второго собрания. Факт такого «обратного» влияния заметно отразился и на последующих исследованиях. При этом не учитывается также хронологическая дистанция между двумя редакциями, насчитывающая 5 веков.

[6] Необходимо ввести дополнительный способ обнаружения подложных текстов, при котором, главным образом, учитывается мнение самого прп. Исаака: что позволительно читать и какие тексты непозволительно даже фиксировать письменно. Данная методология во многом облегчает способ идентификации текстов в новоявленных томах (3–6), фигурирующих в рукописной традиции под именем «мар Исаак».

[7] Основной принцип, который используют исследователи для утверждения единства между Первым и Вторым и другими новоявленными собраниями, приписываемыми перу прп. Исаака Сирина, является отсылка к параллельным местам. Метод обнаружения противоречия и несовместимости идей при сравнительном анализе отдельных тем в этих собраниях никем не используется. Такой однобокий подход может быть чреват неточными выводами. В нашем исследовании мы стараемся восполнить этот методологический недостаток.

1. Гетерогенность трактатов Второго собрания

Второе собрание творений прп. Исаака Сирина состоит из 41 трактата, включает в себя Послания; Письма; Сентенции, состоящие из четырех «веков», или сотниц: «ГЗ», Молитвы, Беседы, которые записывали ученики (Исаак Сирин, 2013, 235); а также полемические и догматические сочинения.

При обзоре такого обширного жанрового разнообразия Второго собрания невольно возникает вопрос, существует ли логическая связь между трактатами. По какой причине редакторы или переписчики решили объединить столь разное по составу и содержанию произведение в единое целое? Если попробовать обнаружить тематическую связь между трактатами, то возможно будет выявить первоначальное их ядро, вокруг которого впоследствии стали формироваться и группироваться дальнейшие части собрания. Мы полагаем, что подобные вопросы волновали и проф. Себастьяна Брока, издателя критического текста Второго собрания. Критическое издание ровно половины текстов Второго собрания свидетельствует о том, что критерием такого решения послужила однотипность содержания и логическая последовательность трактатов.

В самом деле, исследователи отмечают, что стилистика и содержание 3-го трактата — «ГЗ», очень резко отличается «использованием сложного синтаксиса, а также наличием труднопереводимых языковых конструкций» [Макаров, 2018, 39], в нем используются «пассажи длинные и сложные, полные разрывов и повторений, которые могут утомлять. <…> Учение иногда может показаться путанным и праздным» [Betiollo, 1985, 13]. Подобный признак свидетельствует об очевидном вмешательстве переписчика. По этой причине С. Брок совершенно справедливо оставляет в стороне эту сомнительную часть Второго собрания и издает главную часть, содержащую более-менее логическую последовательность трактатов. Как выше указывалось, спустя два года оксфордский ученый дополняет это издание двумя недостающими трактатами, представляющими из себя начало рукописи Второго собрания. Именно в таком виде трактаты Второго собрания существуют 30 лет. Отсутствие «ГЗ» не вызывает в научной среде особого смущения, впечатления чего-то недостающего, иначе по какой причине эти главы, содержащие практически половину Второго собрания, в течение стольких лет остаются критически неизданными? Напротив того, мы видим, что научный консенсус принял Второе собрание без «ГЗ» как цельное произведение. Небезынтересным является мнение Алексея Владимировича Муравьева, который метко определил 3-й трактат, «ГЗ», как «Третье собрание» [Муравьев, 2016, 109], состав и объем которого не вызывает особого сомнения в том, что перед нами отдельное сочинение. Впрочем, мы еще вернемся к более подробному разбору «ГЗ», чтобы показать искусственное внесение их в корпус Второго собрания, и рассмотрим зыбкую аутентичность этого произведения.

1.1. Тематическая композиция трактатов Второго собрания

Для выявления тематического ядра, вокруг которого сгруппировались остальные трактаты Второго собрания, мы будем следовать логике издателя критического текста. Основным тематическим блоком Второго собрания, который выбрал С. Брок и над которым провел значительные исследования, являются 4–41-й трактаты. К этой группе трактатов Себастьян Брок впоследствии добавил еще два трактата, содержащие начало рукописи. Всего — 40 трактатов, в аутентичности которых не возникло сомнений у оксфордского исследователя. Действительно, анализ содержания этих трактатов позволяет обнаружить, по большей части, их тематическое единство. Исключением являются несколько трактатов: 11-й, 14-й, 38–41-й, содержание которых нарушает тематическую последовательность и создает отдельные смысловые блоки. Эти трактаты носят полемический и догматический характер, содержат анахронизмы и, судя по стилистике и экзегетическим методам, имеют явный признак принадлежности их иному авторству. Во второй части нашего исследования будет представлен разбор и анализ содержания этих трактатов.

1.2. Тематическое ядро трактатов

Второе собрание прп. Исаака Сирина по своему содержанию является продолжением и развитием тех тем и вопросов, которые были подняты и озвучены в Первом собрании. Как справедливо замечает А. Венсенк, Первое собрание прп. Исаака Сирина «гораздо более связано с состоянием очищения и озарения, чем с состоянием совершенства и единения» [Wensinck, 1923, 27]. Основная же тема, связывающая в единое целое трактаты Второго собрания, посвящена безмолвию и тем методам или практикам, которые отшельник должен проходить, чтобы достигнуть цели безмолвия, т. е. описывает «состояния совершенства и единения» с Богом. Цель безмолвия заключается в том, чтобы достигнуть внутреннего озарения (ܡܬܢܗܪܘ ܡܢ ܠܓܘ) или ощущения Бога (ܡܪܓܫܢܘܬܐ ܒܐܠܗܐ), достигнуть освящения и осенения (ܡܓܫܢܘܬܐ) Духом Святым, нахождения в непрестанном изумлении и радости пред Богом, Который изливает поток Божественных тайн на делателей священного безмолвия. Такая пневматологическая тематика трактатов являет собой высшую точку достижений святоотеческой письменности и требует самого пристального исследования.

Основной блок трактатов, содержащий развернутую методологию аскетической практики, с помощью которой осуществляется и достигается ценный опыт богообщения, состоит из 32 трактатов. Мы будем использовать нумерацию трактатов, предложенную С. Броком, которая отразилась и в русском переводе. Это следующие трактаты: 1–2-й, 4–10-й, 12–13-й, 15-й[8], 18–37-й. Первый трактат Второго собрания является пространным посланием, в котором словно бы в зачаточном состоянии находятся практически все темы, более подробно изложенные в корпусе Второго собрания. Мы полагаем, что это послание создало те условия, благодаря которым возникла переписка и духовное общение между прп. Исааком и группой отшельников.

1.3. Методология чтения

Следующая часть исследования предполагает уточнить главную мысль прп. Исаака — с какой целью пишутся трактаты, какие темы разрешено помещать в них и какие не следует даже озвучивать и каким образом осуществляется метод чтения. Чтение для прп. Исаака является «началом пути жизни» (Исаак Сирин, 1911, 4). Также как и молитва, метод чтения[9] служит средством единения с Богом, «ибо без чтения невозможно уму приблизиться к Богу» (Исаак Сирин, 2013, 210). Опыт чтения помогает изменчивому естеству сохранять духовное равновесие и избегать уныния (Исаак Сирин, 2013, 260). Преподобный Исаак рассматривает чтение в качестве микстуры, посредством которой ум «соответственно болезни своей или здравию своему ищет словесного питания, которое давало бы ему материал для созерцания» (Исаак Сирин, 2013, 260). Поскольку чтение может приносить не только пользу, но и вред — помрачение ума, прп. Исаак предупреждает своего адресата, какие сочинения читать не должно. «Не читай (ܠܐ ܬܩܪܐ), — поучает он, — что содержит ложь, или то, что наставляет без разбора монахов и мирян, или то, что рассказывает тебе о событиях и столкновениях, происходивших в Церкви, или полемические слова и опровержения мнений той или иной стороны». Чтение также не должно перескакивать «с одной темы на другую» (Исаак Сирин, 2013, 48–49).

1.4. Запрещение чтения догматической литературы

Преподобный Исаак строго относится к чтению литературы, говорящей о догматах Церкви и учении иных конфессий. «Остерегайся от чтения еретических учений (δόγματα), ибо это больше, чем что-либо иное, вооружает против тебя духа хулы»

[8] Мы исключаем 16–17-й трактаты, которые принадлежат Первому собранию.

[9] Более подробно о методе чтения у прп. Исаака см.: [Иларион Алфеев, 2017, 259–270].

(Исаак Сирин, 2024, 503; Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, 2012, 269)[10]. Преподобный предупреждает: «Знай, что не всякая книга, учащая о вере, полезна для очищения совести и сосредоточения помышлений. Большинство книг, содержащих указания на догматы, неполезны для очищения» (Исаак Сирин, 2024, 382). Только два вида чтения приносят духовную пользу — те, которые «взяты из Писаний Духа, или из произведений великих учителей Церкви. <…> Опять же, есть люди, которым даже чтение о домостроительстве не приносит никакой пользы и не помогает. По большей части они даже еще более помрачаются, потому что им гораздо необходимее чтение о том, как усмирять страсти» (Исаак Сирин, 2013, 210). Необходимо добавить, что молитвенный и духовный опыт прп. Исаака действительно создавал условия, при которых ум преподобного мог «таинственно проникать в Божественное Святое Святых» и получать в созерцании «истинное знание славного естества величия [Божия]» (Исаак Сирин, 2013, 261). Однако этот богооткровенный опыт, ощущение и переживание которого не вполне отражено в Писаниях, преподобный отец относил к запрещенной теме, так же, как и догматические сочинения. Ибо «бывает, что по причине таинственности их непозволительно дерзать на то, чтобы записывать их. И бывает, что, поскольку они даже не записаны, то и говорить о них нельзя»[11] (Исаак Сирин, 2013, 262).

Итак, аскетическая методология чтения, изложенная самим прп. Исааком Сирином в указанных трактатах Второго собрания, является лакмусовой бумагой, с помощью которой легко обнаруживаются трактаты и фрагменты, не принадлежащие перу последнего. В самом деле, появление трактатов, в которых поднимаются запретные темы (в данном случае это «конфессионально-полемические», «догматические», «таинственные прозрения и Божественные откровения», о которых «непозволительно дерзать на то, чтобы записывать их»), далее «то, что наставляет без разбора монахов и мирян», а также трактаты, содержание которых «говорит, сбивчиво перескакивая с одной темы на другую» — вето на чтение которых наложено самим прп. Исааком, буквально в первом и предпоследнем трактатах Второго собрания (Исаак Сирин, 2013, 48–49, 261), естественным образом показывает, что эти трактаты были внесены в состав Второго собрания в более позднее время последующими переписчиками.

2. Деструктивные части Второго собрания

2.1. Краткий обзор содержания «ГЗ»

Перейдем к анализу самого обширного трактата Второго собрания, который носит название «Главы о знании», или «Гностические главы», и по нумерации является третьим трактатом. Это сочинение непропорционально велико по объему (см.: [Kessel, 2015, 253]) и составляет практически половину всего Второго собрания. Структура 3-го трактата сама по себе показывает, что это отдельное сочинение, состоящее из четырех «веков»-сотниц т. н. сентенций, или глав. Некоторые главы, посвященные аскетике, во многом дублируют уже сказанное в разных трактатах Второго собрания. Содержание глав, несмотря на хаотичность и отсутствие логической последовательности (во второй сотнице отсутствует и математическая упорядоченность), во многом напоминает «Гностические главы» Евагрия. Составитель или составители (как это будет видно впоследствии) явно преследовали цель подражания этому произведению и поставили себе задачей сделать синтез — соединить космологическое и эсхатологическое учение Евагрия и концепцию двух веков Феодора Мопсуестийского. В результате получилось «достаточно сложное для понимания и перевода произведение» догматического и космологического характера, «излагаемое в пространных

[10] А. Муравьев дает немного иной перевод: «Остерегайся читать сочинения искушающих боязливые умы с целью ослабить их» (Исаак Сирин, 2016, 269). Речь может идти о учении апокатастасиса, которое как ничто иное способно ослаблять силу благочестия.

[11] Букв. «не дерзает на них письменное [слово], ибо это не позволено».

предложениях с использованием сложного синтаксиса[12], а также наличием труднопереводимых языковых конструкций. <…> Систематизация глав, как и последовательное развитие мысли от одной главы к другой, практически отсутствует» [Макаров, 2018, 39]. Подобную филологическую «симптоматику» описывают и другие издатели: «Текст совсем не простой. <…> Абзацы порой длинные, сложные, полные утомительных образов и повторений. Его учение может показаться сложным и тяжелым. <…> Как внутри сотниц, так и между ними отсутствует какая-либо эволюция, даже если часто одна сентенция следует за другой, продолжая заданную тему: в таком случае цезура между ними является произвольной. Впоследствии аргумент может резко измениться. Но и текст определенного высказывания может быть нами не понят, будучи представлен в сжатой и не совсем ясной форме» [Betiollo, 1985, 17].

Эти ценные наблюдения издателей побуждают нас заострить внимание на предупреждении и предписании самого прп. Исаака, которое он делает в начале Второго собрания, буквально перед трактатом «ГЗ» (Исаак Сирин, 2013, 48–49)[13]. Предписание прп. Исаака напрямую относит содержание «ГЗ» к запрещенной литературе, которую отшельник или монашествующий не должен читать. Тем не менее столь очевидный факт, лежащий на поверхности и не требующий особых доказательств, практически игнорируется или, если можно так выразиться, остается незамеченным большинством ученых.

2.2. Рукописная традиция «ГЗ»

На данный момент рукописная традиция текста «ГЗ» достаточно хорошо изучена (см.: [Kessel, 2013, 245–247; Туркин, 2014, 113–115; Калинин и др., 2020, 18–20]). Стоит отметить одну особенность: обзор рукописей, содержащих «ГЗ», свидетельствует о том, что в полном объеме (405 глав) это сочинение находится только в одной из них (Bodleian syr. e. 7); [Kessel, 2013, 248]. Последующее распространение «ГЗ» имеет отрицательный характер: рукописная традиция из полного объема фиксирует передачу только отдельных или избранных глав, причем в некоторых рукописях редактируется и сокращается текст самих глав (см.: [Kessel, 2013, 254]). В итоге в разных рукописях содержание глав продолжало подвергаться пересмотру и текст «ГЗ» был «обречен на постоянное сокращение» [Kessel, 2013, 254]. Показателен и следующий факт. В 13 рукописях, в которых зафиксировано присутствие «ГЗ», максимальное количество глав из отдельных сотниц не превышает 60, минимальное — одной главы. Из 405 глав!

В связи с этим напрашивается следующий тезис: рукописная традиция сама по себе служит хорошим индикатором аутентичности текстов, входящих в состав «ГЗ». Мы полагаем, что отсеянный материал, не зафиксированный рукописной традицией, — веский признак сомнительности текста.

2.3. Разрыв композиции Второго собрания и фрагмент интерполяции

Для начала покажем композиционный разрыв, который произвела вставка 3-го трактата «ГЗ» между 2-м и 4-м, а также рассмотрим неаккуратные следы интерполяции и порчи текста, оставленные переписчиками, и затем перейдем к анализу самих глав.

Второй трактат во Втором собрании посвящен теме непрестанного восхваления Бога: «Душа, которая постоянно занята восхвалением Бога, пребывает в тварности естества своего», и через это «постоянное собеседование хвалы Богу» душе открывается «слава Божественного Естества» (Исаак Сирин, 2013, 72). В конце беседы повторяется тот же тезис: «Как сказал я выше в этой беседе, когда душа движима к наслаждению славы, благодаря постоянному собеседованию с Ним, и счастлива она пребывать в нем (собеседовании) непрестанно, познает она по благодати Духа

[12] Г. Кессель говорит о «запутанном синтаксисе» [Kessel, 2015, 254].

[13] См. подр. выше в разд. 1.

Святого то, во что в конце концов будет облечена» (Исаак Сирин, 2013, 73). Чуть выше преподобный предупреждает, что «не следует тому, кто передает знание ученикам, с самого начала подводить их к совершенному знанию, не научив их прежде как следует буквам алфавита и чтению по складам» (Исаак Сирин, 2013, 73). Таким образом, 2-й трактат является неким введением к следующему, посвященному теме молитвы. И действительно, в 1-м параграфе 4-го трактата слышится продолжение темы «алфавита»: «Намерение наше в том, чтобы упорядочить беседы о внутренней молитве и последовательно изложить их в алфавитном порядке» (Исаак Сирин, 2013, 87). Затем в 4-м трактате следуют наставления о цели молитвы, и в заключении предлагается «насладиться самим общением с Богом в молитвенных размышлениях, которые мы собираемся составить» (Исаак Сирин, 2013, 89). В 5-м трактате располагаются молитвы с алфавитным акростихом. С точки зрения тематической композиции 4-й и 5-й трактаты составляют единое целое, так как 4-й служит предисловием к следующему.

2.4. Коллективная адресация

В «ГЗ», как и в следующем фрагменте, где переписчиками была произведена интерполяция, заметно выделяется замена как адресанта, так и адресата с персонального на коллективный. С 1-го по 4-й трактат преподобный пишет от своего лица и обращается к своему адресату «брат мой». Как уже отмечено выше, прп. Исаак Сирин пользовался очень большим авторитетом еще при жизни, поэтому в своих писаниях он выступает в качестве первого лица, иногда пишет о себе в третьем лице. Однако коллективная адресация, причем с резкими переходами от первого лица и обратно к множественному числу, нехарактерна для всего корпуса творений преподобного и встречается только в «ГЗ». При чтении этих фрагментов сама собой возникает мысль, что налицо испорченный текст.

Рассмотрим подробнее, какие следы вставки оставили переписчики. Так, между 2-м и «4-м»[14] трактатами, изменив нумерацию, они вставили сочинение, которое и по жанру, и по стилю, и по объему разительно отличается от всех трактатов, находящихся во Втором собрании. Сознавая, что столь явная непоследовательность, нарушающая стройную композицию книги, может вызвать недоумение у читателя, переписчики перед 4-м трактатом сделали такое надписание: «Слова того же мар Исаака, другие произведения, *составленные им после* (حلة) *„Глав о знании“* (курсив наш. — *иером. Н.*) [в качестве] указаний и разъяснения относительно нашего досточестного служения в безмолвии». В произведении, где присутствует сквозная нумерация глав, нет никакой необходимости пояснять, что после 3-го трактата следует 4-й, тем более что подобных пояснений нет в надписаниях к другим трактатам Второго собрания. Мы считаем, что такая ремарка может служить признаком изменения первоначальной нумерации трактатов.

2.5. Первый фрагмент

Рассмотрим детально следы переписчиков. В 1-м параграфе 4-го трактата они пишут: «Ныне, по благодати Бога, Спасителя нашего, закончили *мы* (علحد)

[14] Очевидная взаимосвязь 2-го и 4-го трактатов позволяет сделать предположение, что в изначальной версии, до внесения «ГЗ», 4-й трактат был третьим по счету. Мы также допускаем следующий возможный процесс формирования «ГЗ»: 1-й трактат имеет в конце некое «приложение», в котором прп. Исаак поместил для своего адресата отдельные свои мысли. Со временем в процессе рукописной традиции это «приложение» могло расширяться, дополняться некоторыми другими высказываниями прп. Исаака Сирина, которые переписчики собирали из разных источников. На каком-то этапе это «приложение» было оформлено в виде отдельных глав. Окончательный этап уже требовал перемещения этого «приложения» в состав Второго собрания. Подобный процесс формирования «приложения» не мог гарантировать того, что все тексты, входящие в него, принадлежат перу прп. Исаака Сирина.

(курсив здесь и далее наш. — *иером. Н.*) эти „Главы о знании“, в которых заключена сила великая, — ведь сама благодать явным образом *упорядочила их.* Ибо *свидетельствует мне совесть моя* (ܣܗܕ ܠܝ ܕܡܬܡ), что [заключающаяся] в них энергия не от *нашей человеческой силы* (ܕܒܢ ܕܢܫ ܐܢܫܝ), поскольку *мы* ничего не стоим по своему образу жизни, *да и знания нам не хватает, позволяющего подняться на такую высоту таинств, изложенных в этом сочинении.* Когда же *мы* теперь достигли (ܡܛܐ) того, *что следует за теми „Главами“*, написанными с помощью Господа нашего, *мы* (ܠ, *букв.: нам*) намерены указать на [различные виды] внутренней молитвы и последовательно изложить их в алфавитном порядке» (Исаак Сирин, 2013, 87; Isaac of Nineveh, 1995, 1).

Приведем для контраста первую строку 2-го параграфа: «Ты должен знать также о том, *брат мой*» (ܐܚܝ) (Исаак Сирин, 2013, 87; Isaac of Nineveh, 1995, 1).

Нетрудно заметить, что текст испорчен переписчиками. Адресация здесь переходит из коллективного плана в персональный и обратно, а в предложении «Знания нам не хватает, позволяющего подняться на такую высоту таинств, изложенных в этом сочинении» переписчики незаметно для себя свои размышления «про себя» перенесли в текст, позиционируя свои мысли в качестве мыслей прп. Исаака. В самом деле, не абсурдным ли выглядит то, что прп. Исаак писал о себе, что у него (*нам*) *не хватает разумения понять то сочинение*, которое сам же и написал? Такое исповедание пришлось бы признать безумием, а сочинение — непригодным для чтения.

2.6. Второй фрагмент

Для наглядности приведем еще один испорченный фрагмент, в котором переписчики оставили следы своего влияния: «Те, кто придут [в замешательство, читая] эту книгу, увидев, что какие-либо из этих глав о знании *написаны в некоторых местах книги над строками, пусть не думают, что это сделано по ошибке.* Ибо эти главы о знании являются неким разъяснением большей части фраз этой книги. Поэтому, [это было сделано] как для [их] понимания, так и для большего удобства читателя, в связи с тем, что *эта книга была написана нами* (ܠ) *для припоминания нашей душе* (ܕܢܦܫ ܕܡ ܟܬܒܬܐ). *Как я написал в начале книги,* [основываясь] на всем учении, [содержащемся] в Писании, и немного на искушениях, которые приключались *со мной* (ܥܠ). *Мы* записали эти главы о знании над каждым из разделов, чтобы при помощи их разъяснить разуму трудные для чтения [места]. *Ибо есть* [некоторые] *слова, каждое из которых в контексте* [этой книги] *имеет иной смысл:* [взятые отдельно], *сами по себе они имеют другой смысл*» (Туркин, 2014, 131).

Трудно не заметить в этих двух фрагментах единство стиля переписчиков[15]. Бросается в глаза несогласованность в плане адресации, встречающаяся в небольших фрагментах и выраженная в употреблении местоимений 1-го лица то в единственном, то во множественном числе: «я/нами/нашей/мы/мной». Становится очевидным желание переписчиков «выступить в роли» прп. Исаака Сирина. Характерно также и то, что переписчики пытаются «канонизировать» свои схолии, убеждая читателя «*не приходить в замешательство*» и «*не думать, что это сделано по ошибке*», уверяя в том, что это сознательно написано самим прп. Исааком. Интересно отметить, что такое предупреждение, обращенное к читателю, появляется в 41-й главе, тогда как комментарии начинаются буквально со 2-й главы. Впрочем, Г. М. Кессель прямо говорит: «Хотя происхождение схолий пока не установлено, нет никаких сомнений в том, что они не принадлежат [прп.] Исааку и были добавлены на более позднем этапе передачи Второй части» [Kessel, 2013, 250][16]. Также он считает, что и разбивка «ГЗ» на «„столетия“ должна рассматриваться как более поздняя редакторская работа»

[15] Подобную стилистику можно наблюдать у Симеона Гонимого, см.: [Тамразов, 2025, 226].

[16] В рукописи Cambridge Or. 1144, которая отражает ранний этап формирования Второго собрания, в отличие от Бодлианской рукописи, схолии находятся на полях, см.: [Kessel, 2013, 256].

[Kessel, 2015, 253]. Напомним, что для прп. Исаака чтение является методом «приближения к Богу», при котором ум «озаряется» и получает «материал для созерцания» (Исаак Сирин, 2013, 210, 260). В связи с этим прп. Исаак строго и в категорической форме запрещает чтение той литературы, которая вносит в ум беспорядочность, «наставляет без разбора и говорит сбивчиво, перескакивая с одной темы на другую»: результатом такого чтения будет лишь омрачение ума (см.: (Исаак Сирин, 2013, 48–49)). Под эту категорию запрещенного чтения как раз подпадают «ГЗ». Подтверждают такой вывод не только издатели «ГЗ», мнения которых мы приводили выше, но и само содержание этого произведения: «Ибо есть слова, каждое из которых в контексте имеет иной смысл, сами по себе они имеют другой смысл» (Туркин, 2014, 131). Подобная «ясная» аргументация присуща большей части «ГЗ».

Из этого следует несколько выводов: во-первых, «ГЗ» представляют собой сочинение из тех, которые прп. Исаак не рекомендует читать, буквально запрещает (ܠܐ ܡܫܬܡܥ); во-вторых, это сочинение носит характер коллективного творчества, что подтверждают грубые следы редакторской работы; и, в-третьих, это сочинение было внесено поздними переписчиками в первоначальный состав Второго собрания. Следы интерполяции отражают тексты трактатов, между которыми была произведена вставка.

Перейдем к дальнейшему подтверждению этого тезиса и рассмотрим существенные противоречия, находящиеся у автора «ГЗ» со Вторым, а также и Первым собранием прп. Исаака Сирина.

3. Разбор противоречий

Для того чтобы наглядно представить разномыслие автора «ГЗ» и прп. Исаака и показать имеющиеся между ними противоречия, мы сравним их учение о Боге и ангелах, а также высказывания, касающиеся аскетики и антропологии. Цитаты из «ГЗ» будут приводиться из источников, переведенных на русский язык, что, в свою очередь, позволит читателю самостоятельно проверить и ознакомиться с текстом, а также более объективно воспринять его смысл, поскольку опубликованные тексты «ГЗ» в русском переводе прошли определенную научную редактуру.

3.1. Учение о Боге

Оба автора называют Бога Отцом и Творцом вселенной, отличием является сам акт творения. У прп. Исаака Бог творит все из ничего, тогда как у автора «ГЗ» не только ангелы рождаются Отцом (об этом будет сказано ниже), но и буквально все творение рождается Отцом благодатью: «Бог есть поистине Отец, Который породил все благодатью (ܒܛܝܒܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܒܐ ܡܫܪܝ ܟܠ)» (Исаак Сирин, 2013, 81). Более того, этот рожденный мир у автора «ГЗ», согласно концепции Феодора Мопсуестийского, находится в греховном состоянии и несовершенстве. Автор «ГЗ» в 4-й сотнице утверждает: «Бог, премудрый во всем [и] Господин вселенной, прекрасно устроил этот мір в [его] слабости. И Он восхотел сотворить его [именно] таким, как он течет теперь, а не желая [создать] нечто другое: будь то безгрешность или отсутствие соблазнов или невосприимчивость к изменению и слабости. [И] этот мір не перешел помимо Его воли в нечто другое, тогда как [Бог] желал бы, чтобы он тек иначе» [Бумажнов, 2012, 181].

Схожую мысль можно встретить в 3-й сотнице: «Мы стали смертными не потому, что согрешили, но склонились к греху, потому что мы были смертны» [Каввадос, 2016, 140]. Из вышеприведенных глав становится понятным, что автор «ГЗ» считает, что мир был сотворен Богом уже с грехом (ܚܛܝܬܐ) и соблазном, а человеческая природа склонилась к греху лишь по той причине, что она уже была смертной, т. е. находилась в страстном состоянии, ибо, по мысли автора «ГЗ», именно такой ее сотворил Бог. Исследователи этих фрагментов совершенно справедливо заметили, что такое учение, «несомненно, заимствовано от Феодора Мопсуестийского» [Каввадос, 2016,

140; Бумажнов, 2012, 177–178]. Добавим также, что концепция «двух веков» в том виде, в котором она отражена у Феодора Мопсуестийского и восточносирийских последователей этого учения, в том числе и автора «ГЗ», у прп. Исаака Сирина отсутствует полностью. Знаменитая его фраза: «Мир смешался (ܐܬܚܠܛ) с Богом, и творение с Творцом сделалось едино!»[17] (Исаак Сирин, 2013, 97) и подобные высказывания (см.: (Исаак Сирин, 2013, 46, 48, 101, 110)) ярким образом свидетельствуют о том, что в мысли прп. Исаака отсутствует такое учение[18], схожие выражения носят характер представления о «двух мирах» — горнем и дольнем.

Космологическое и антропологическое учение прп. Исаака Сирина разительно отличается от представлений Феодора Мопсуестийского[19]. Преподобный Исаак утверждает, что «Бог по единому благоволению Своему, внезапно привел все из небытия в бытие, и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве» (Isaacus Ninivita, 1909, 256; Исаак Сирин, 1911, 101). «Ибо в том, что создал Бог, нет беспорядка, но полную умеренность и порядок дает Он естеству» (Исаак Сирин, 2013, 42). Состояние природы Адама до его преступления находилось в полном здравии, святости и нетленности, так, что даже «благоухание исходило от Адама до его преступления» (Isaacus Ninivita, 1909, 577; Исаак Сирин, 1911, 253). По этой причине из уст прп. Исаака можно слышать справедливый упрек: «Поэтому, никто да не хулит Бога, будто бы Он в естество вложил страсти и грех» (Isaacus Ninivita, 1909, 26; Исаак Сирин, 1911, 21). По сути дела, прп. Исаак называет богохульством учение Феодора Мопсуестийского и его последователя, автора «ГЗ»![20] Приведем еще один пример космологических размышлений автора «ГЗ»: «Время движется там, где есть действие тел; где нет тел, нет изменений; где нет изменений, нет времен; где нет времен, нет тел, там нет чего-либо выше или ниже единой ипостаси (*qnoma*), но в каждой ипостаси есть равенство (ܩܢܘܡܐ ܫܘܝܘܬܐ)[21], как равенство ипостасей (ܫܘܝܘܬܐ ܕܩܢܘ̈ܡܐ) в неограниченных сущностях» [Иларион Алфеев, 2017, 95]. Митрополит Иларион в своем исследовании помещает эту главу в раздел «Тварный мир» и предлагает свой комментарий: «В начале был только Бог, единый в трех равных ипостасях» и т. д. [Иларион Алфеев, 2017, 95]. В новом переводе группа переводчиков решила вставить в этой главе свое дополнение, которое, как нам представляется, далеко отстоит от мысли автора «ГЗ» и, по сути дела, искажает изначальную идею этой главы. Автор этой главы следует евагрианской космологии и описывает будущее монадическое единство ипостасей, пестроту различий которых будут составлять только формы и цвета. Группа переводчиков по неизвестной причине (таковая причина не находится в контексте и содержании этой главы) дополнительными фразами и предложениями переводит мысль этой главы в антропологический план. Вот фрагмент предложенной интерпретации: «Там, где нет тел, нет высших и низших в одной ипостаси [то есть людей в их нынешнем устроении: с тонкой душой и материальным телом], но в каждой из ипостасей [обнаруживается] равенство [души и тела], подобно равенству ипостасей (ܐܝܟ ܫܘܝܘܬܐ ܕܩܢܘ̈ܡܐ), [чьи] сущности не соединены (букв. „в несоединенных сущностях“, — уточнение, данное в сноске

[17] Нами было показано (см.: [Никон Скарга, 2024]), что мысль прп. Исаака о «едином теле мира» в контексте, где находится эта фраза, восходит к свт. Афанасию Александрийскому (Athanasius Alexandrinus. De incarnatione, § 41, 52; Афанасий Александрийский, 2015, 140–141, 247, 297).

[18] Обзор проблемы, связанной с концепцией «двух веков», у прп. Исаака Сирина, см.: [Никон Скарга, 2021, 289–290].

[19] Детальный разбор см.: [Никон Скарга, 2021].

[20] См. предыд. сноску.

[21] Напротив того, мы видим, что прп. Исаак учит о «различии Ипостасей (ܒܦܘܪܫܢܐ ܕܩܢܘܡܐ)» (Isaacus Ninivita, 1909, 376; Исаак Сирин, 2024, 64). Учение о «равенстве ипостасей» (ܫܘܝܘܬܐ ܕܩܢܘܡܐ) можно встретить у Симеона Гонимого при вступлении к цитате Феодора Мопсуестийского из сочинения «Contra magos» (см.: [Тамразов, 2024, 25]). Содержание цитаты Феодора имеет много общих мест с содержанием этой главы «ГЗ», мы не исключаем, что аллюзия на эту цитату могла послужить в качестве идейной композиции для автора «ГЗ».

авторами. — *иером. Н.*)» (Калинин и др., 2020, 27). Нам представляется, что подобные интерпретации, несмотря на «удобство» предлагаемого варианта прочтения, скорее грубо искажают первоначальную мысль автора, нежели проясняют его содержание.

3.2. Христология

Христология у автора «ГЗ» находится в тесной и даже, можно сказать, подчиненной форме и связи с ангелологией и следует концепции Оригена и Евагрия: собрание отпавших умов в монаду. Редакторы «ГЗ» выстраивали параллели с «Гностическими главами» Евагрия, помещая некоторые его главы непосредственно в текст «ГЗ» (Туркин, 2014, 125). Согласно учению автора «ГЗ», «Христос является Первосвященником не только для людей, но и для ангелов. Его священнодействие не ограничивается рамками этого мира. Оно будет совершаться вплоть до спасения всех разумных существ» [Конференция: *Апокатастасис в сирийской традиции*, 2014, 184]. Образ Христа в «ГЗ» исполняет служебную функцию Оригено-евагристической эсхатологии и разительно отличается от того смиренного образа Христа, который находится в писаниях прп. Исаака (см.: (Исаак Сирин, 1911, 33 233–235, 237–238, 371; Исаак Сирин, 2013, 99, 186)), от воспоминания о Котором «бывает у человека смирение сердца» (Исаак Сирин, 2013, 186).

Христологическое учение автора «ГЗ» базируется на схеме Феодора и Нестория «Слово — Человек». Следствием такой позиции является привнесение автором «ГЗ» четвертой ипостаси — «Человека Иисуса» — в лоно Святой Троицы, «где неслитно находятся Отец, Сын и Дух, и посредник Человек Иисус, Который от нас» (Туркин, 2014, 143). Однако нами было показано, что прп. Исаак Сирин находится в рамках александрийской христологической позиции: «Слово — плоть» (см.: [Никон Скарга, 2024]). Исходя из этой позиции, учение прп. Исаака Сирина не искажает догмат о Святой Троице, Ипостась Сына буквально проходит процесс вочеловечения (ܡܬܒܥܝܢܘܬܐ) и воспринимает в Свою Ипостась человеческую природу. Вот как об этом пишет прп. Исаак: «Веру же разумеем не ту, посредством которой человек верует в различие достопоклоняемых и Божественных Ипостасей, в исключительное и единственное естество самого Божества и в чудное домостроительство, совершенное в человечестве восприятием нашей природы (ܕܐܬܒܢܝ ܒܒܪܢܫܬܢ ܒܬܥܘܬܐ)» (Isaacus Ninivita, 1909, 376; Исаак Сирин, 2024, 64–65). Автор «ГЗ», следуя феодорианской традиции, разделяет такие понятия, относящиеся ко Христу, как «Первородный» и «Единородный». Первое понятие обозначает Христа как человека, второе — как Бога: «Господь Христос есть Первородный и Единородный. Одно и другое не сосуществует в едином естестве, ибо „первородный“ предполагает многих братьев, тогда как „единородный“ не предполагает какого-либо иного бытия, рожденного перед Ним или после Него» (Исаак Сирин, 2013, 77). Однако для прп. Исаака именно «Иисус Христос (в отличие от автора «ГЗ», прп. Исаак совокупно называет атрибуты человеческой природы. — *иером. Н.*) — Единородный из чрева Твоего» (Исаак Сирин, 2013, 93). Такая богословская позиция восходит к прп. Ефрему Сирину, для которого понятия «Первородный» и «Единородный» были синонимами. Также «учение о втором, другом (ܬܢܝܢ), рождении предвечного Сына является принципиально важным положением христологии [прп.] Ефрема» [Заболотный, 2020, 118–120], а отсюда и принципиально важной и уникальной особенностью христологии прп. Исаака Сирина, отличной от христологии автора «ГЗ»[22].

3.3. Ангелология

Ангелология прп. Исаака Сирина очень хорошо изучена (см.: [Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина*, 2014, 137–161; Иларион Алфеев, 2017, 97–101]). В указанных

[22] Более подробно о христологии прп. Исаака Сирина и о влиянии на него прп. Ефрема Сирина см.: [Никон Скарга, 2020; Никон Скарга, 2024].

работах противоречия между учением прп. Исаака Сирина и автором «ГЗ» не были отмечены. Возможно, они были просто не замечены, так как исследователи преследовали иную задачу, поэтому мы постараемся восполнить этот пробел. Начнем с разбора учения об ангельской иерархии.

Одно из первых и явных противоречий заключается в том, что у автора «ГЗ» отсутствует четкое представление об ангельской иерархии. При знакомстве с главами, в которых упоминаются ангельские силы, можно заметить, что автор «ГЗ» придерживается учения Оригена и Евагрия об отпадении умов от Единого и возвращении их в Монаду. В этом еретическом учении концепция иерархии фактически отсутствует, поэтому автор «ГЗ» утверждает: «Одни словесные существа не имеют именований, а другие имеют множество именований. Не имеющие именований [сотворены] первыми» (Третья сотница, 2019, гл. 3). Учение прп. Исаака Сирина не имеет согласия с учением автора «ГЗ». Во-первых, учение об ангельской иерархии прп. Исааком непосредственно заимствовано из трактата «О Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита (см.: [Иларион Алфеев, 2017, 97; Бёлэ, 2021, 218]). В этом трактате девятичинная иерархия ангелов строго распределена на группы и именования (ср.: (Isaacus Ninivita, 1909, 187–188; Исаак Сирин, 1911, 70–71)). Во-вторых, прп. Исаак, вопреки всей сирийской традиции, на первое место ставит серафимов [Бёлэ, 2021, 218], что вдвойне не согласуется с мнением автора «ГЗ», который утверждает, что первые словесные существа «не имеют именований». Из дальнейших рассуждений автора «ГЗ» становится понятным, что ему неизвестно учение о толковании имен ангельской иерархии, которое приводит в своих писаниях прп. Исаак Сирин. Так, он снова утверждает: «В [ангельских] мирах нет среди умопостигаемых природ ни имени, ни именования, ни чтения применительно к какому бы то ни было [ангельскому] существу, но все они в своем мире пребывают без имени и именования. И все те беспредельные количества их миров, неисчислимые [ангельские] естества, понимают друг друга помимо этих различий — посредством высокого ведения без имени и букв» (Третья сотница, 2019, гл. 6). Можно заметить, что автор «ГЗ» не соглашается с прп. Исааком не только относительно учения об ангельской иерархии, запечатленной именами, но и с тем, что высшие чины учат низших и что низшим чинам недоступно знание, которым обладают высшие чины (см.: (Исаак Сирин, 1911, 75); [Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина*, 2014, 143]).

Но обратимся к учению о дальнейшем отелесении[23] ангелов, которое предлагает автор «ГЗ». Автор «ГЗ» утверждает, что «познание Отца святых ангелов совершается зрительно (ܡܚܙܝܢܐܝܬ)» (Туркин, 2014, 131), тогда как прп. Исаак говорит, что селение, в котором обитает Незримый Бог, «притупляет очи Серафимов», у которых не хватает зрительной способности, чтобы откровенно взирать на Бога, но только «через безвидное (ܕܠܐ ܚܙܘܐ) восприятие оной неведомой Сущности» (Isaacus Ninivita, 1909, 518; Исаак Сирин, 2024, 519).

Интересным становится также и тот факт, что у автора «ГЗ» ангелы, как и люди, говорят «чувственной речью»: «Пользоваться чувственной речью (ܡܬܪ ܓܫܢܝܬܐ ܕܡܠܬܐ) сначала от самого Создателя научились словесные естества. <…> Также и мы, люди, от Создателя чувственно получили пользование звуками чувственной речи (ܕܡܠܬܐ ܡܬܪ ܓܫܢܝܬܐ)» (Исаак Сирин, 2013, 75). В то же время у прп. Исаака Сирина ангелы «говорят без уст (ܡܡܠܠܝܢ ܕܠܐ ܦܘܡܐ), видят без очей, слышат без ушей» (Исаак Сирин, 2013, 130), имеют «беззвучные движения и бестелесные чувства» (Isaacus Ninivita, 1909, 518; Исаак Сирин, 2024, 519). И наконец, при завершении сравнительного обзора ангелогогии нужно добавить, что учение о происхождении ангелов у автора «ГЗ» имеет догматическую особенность: «Бог есть воистину Отец для разумных существ, которых Он родил (ܕܐܘܠܕ) по Своему благоволению» (Туркин, 2014,

[23] Приписывание ангелам телесных качеств обнаруживает присутствие у автора «ГЗ» следов учения Оригена о ниспадении умов в тела.

120). По учению автора «ГЗ», Бог непосредственно «рождает» разумные существа, тогда как по учению прп. Исаака Сирина «чудные естества ангельские, словесные и умные, из нечего внезапно сотворил Он[24] (ܥܡܝܩ) <…> в девятичинных порядках (ܪܘܫ ܐܬܪ ܫܘܪܝܐ) устроенные Премудростью» (Исаак Сирин, 2013, 130; Isaacus Ninivita, 1909, 187–188).

В целом можно сказать, что у автора «ГЗ», по всей видимости, хотя и прослеживается знакомство с учением Дионисия Ареопагита об ангельской иерархии, его представления о ней происходят из других источников. Также и более развитое учение прп. Исаака Сирина о внутренней гносеологической функции ангелов (см.: [Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина*, 2014, 145–150]) автору «ГЗ» неизвестно. Учение о происхождении ангелов, как показал А. Р. Фокин, автор «ГЗ» заимствует по большей части у Евагрия и Оригена, оно основано на теории распада и собрания в «монады» или «генады» «чистых умов», но у автора «ГЗ» «эта оригенистическая эсхатология выражена не так отчетливо и систематично, как у Евагрия» [Конференция: *Апокатастасис в сирийской традиции*, 2014, 187]. Для наглядности мы приведем одну главу из второй сотницы, которая отражает учение автора «ГЗ» о распаде и собрании «генады». Публикаторы и переводчики «ГЗ» на русский язык предпочитают оставлять непереведенными такие фрагменты с той целью, как мы полагаем, чтобы не обнаружить явную прелесть и заблуждение в учении автора «ГЗ» и тем самым не оттолкнуть читателя.

Речь будет идти о падении и восстановлении падших ангелов: «Воззри на свет, который, поскольку первая гармоническая чистота и красота, привел в движение первые чины, и прославляется первыми твореними своими, этот самый свет помрачился и отнял свою ясность, когда приходит ко вторым братьям, с многочисленными индивидуальными разделениями, продолжая прославляться первым созерцанием. Этот самый свет станет к концу движения того мира, одеждой Того, Кто есть цель всего творения» [Φωτόπουλος, 2010, 210].

Протопресвитер Иоанн Фотопулос дает пояснение к этой главе: «помраченный свет — падший Денница», который впоследствии станет одеждой, «которой облачится Христос? (вопросительный знак поставлен автором. — *иером. Н.*)» [Φωτόπουλος 2010, 210]. Если обратиться к писаниям прп. Исаака Сирина, мы увидим обратное утверждение: «Демоны крайне нечисты» и суть «исчадия тьмы» (ܒܢܝ ܡܥܟܐ), они не переходят из чина в чин, и «не видят другие чины. <…> Ибо сынам тьмы (ܠܒܢܝ ܡܥܟܐ) невозможно приближаться к свету» (Isaacus Ninivita, 1909, 184–196; Исаак Сирин, 1911, 69–72). Преподобный увещевает избегать превозношения, чтобы не постигла нас та же участь, что и падшего Денницу: «Бог не сотворил тебя недоступным прискорбному, чтобы ты, если возжелаешь божества, не наследовал того же, что и бывший первоначально Денницей, впоследствии за преступление ставший сатаной» (Isaacus Ninivita, 1909, 187–188; Исаак Сирин, 1911, 299). Также в самом начале Второго собрания преподобный предостерегает своего адресата о враждебности демонов, «уготовляющих погибель» (Исаак Сирин, 2013, 50–51). Он сам молится о тех, «которые претерпевают жестокие битвы с демонами», и просит Господа: «Ты Сам низложи гордость противника моего предо мной, Ты разрушь мощь ухищрений его против меня, Ты унизь превознесенную гордыню его» (Исаак Сирин, 2013, 100, 97–98). Приведенные примеры не дают возможности согласовать их с энтузиастской эсхатологией автора «ГЗ», напротив, они служат явным признаком того, что учение автора «ГЗ» противоположно учению прп. Исаака Сирина.

[24] Преподобный Исаак Сирин неоднократно подчеркивает, что ангелы были сотворены прежде видимого творения: «Легионы ангелов, которым нет числа, из ничего (ܡܢ ܠܐ ܐܝܬ) сотворил Он, пребывая в собственном Бытии, когда не было никого (ܒܠܝ ܕ ܠܐ ܐܝܬ)» (Исаак Сирин, 2013, 57, 130). Подр. о том, что не только ангелология, как это отмечают исследователи (см.: [Бёлэ, 2021, 218]), но и более широкий пласт учения прп. Исаака Сирина находится в остром противостоянии восточносирийской традиции, см.: [Никон Скарга, 2021].

3.4. Аскетика

Рассмотрим аспекты аскетики автора «ГЗ» — учение о страстях и добродетелях, и посмотрим, насколько они согласуются с учением прп. Исаака Сирина. Во второй сотнице автор «ГЗ» затрагивает вопрос о собранности и рассеянности ума. Смирение для него является «пределом собранности ума», тогда как страсти посредством образов рассеивают ум (Макаров, 2018, 48). Далее автор «ГЗ» утверждает: «Всякий раз, когда рассеивается ум, члены[25] (ܐܒܪܝܡ) смирения отрываются» (Макаров, 2018, 48). Довольно странная формулировка, которая не характерна для учения прп. Исаака относительно добродетели смирения. Далее автор «ГЗ» утверждает: «Если, однако, ты скажешь, что собранная в самой себе мысль может помышлять злое, то покажи мне хоть одну из лукавых страстей, которая возникает в уме без образов» (Макаров, 2018, 48). Обратимся к учению о страстях прп. Исаака Сирина и посмотрим, сможет ли преподобный показать автору «ГЗ» страсти, которые не имеют или не производят образов. Авва Исаак Сирин говорит: «Не все страсти ведут брань приражением помыслов. Ибо есть страсти, которые показывают только скорби: нерадение, уныние, печаль не нападают приражением помыслов и услаждением, но только налагают на душу тяжесть»; и еще: «Страсти возбуждаются или какими-нибудь образами, или чувством без образов и памятью без страстных движений и помышлений, и тогда не производят раздражения» (Isaacus Ninivita, 1909, 484–485; Исаак Сирин, 1911, 190–191). Вышеприведенные цитаты в сравнении создают впечатление, что автор «ГЗ» никогда не читал поучений прп. Исаака Сирина.

Для более глубокого сравнения приведем высказывание автора «ГЗ» о добродетели. Во второй сотнице он пишет: «Мы, отшельники, заперли двери не для того, чтобы упражняться в добродетели, но чтобы стать мертвыми для самой добродетели» [Иларион Алфеев, 2017, 128]. На это радикальное высказывание у прп. Исаака Сирина можно найти такой ответ: «Мы, иноки, не чтим безмолвия без милосердия» (Isaacus Ninivita, 1909, 566; Исаак Сирин, 1911, 247). Более того, прп. Исаак учит о том, что именно в безмолвии начинают процветать добродетели и, напротив, «беседа с людьми пожигает корень ума, начавший производить из себя злак добродетелей (ܙܪܥ ܕܐܝܠܢ)» (Isaacus Ninivita, 1909, 132; Исаак Сирин, 1911, 355). Да и сама «добродетель безмолвия», как ее называет прп. Исаак Сирин (Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, 2012, 532; Исаак Сирин, 1911, 112), в ряду добродетелей занимает не первое место, а находится на третьем месте в порядке нисхождения: «Итак, любовь к Богу — от собеседования с Ним, а молитвенное размышление и поучение достигается безмолвием, безмолвие — нестяжательностию, нестяжательность — терпением…» (Isaacus Ninivita, 1909, 440; Исаак Сирин, 1911, 167). Итак, тождества в учении о добродетели у автора «ГЗ» и прп. Исаака Сирина не обнаруживается. Если в учении о страстях автор «ГЗ» демонстрирует свое незнакомство или плохое знакомство с творениями прп. Исаака, то в учении о добродетели автор «ГЗ» искажает представление преподобного и пытается выглядеть умнее его[26].

[25] Макаров дает неверный перевод: «части».

[26] В дополнение укажем еще на один интересный факт. Аскетическая терминология автора «ГЗ» имеет большую схожесть с терминологией Иосифа Хаззайи, в частности, в таких терминах, как «чистота» и «ясность». В четвертой сотнице есть две главы, в которых автор «ГЗ» дает четкое разграничение этих терминов, тогда как у прп. Исаака Сирина отсутствует такое деление. По мнению Р. Бёлэ, «чистота» и «ясность» у прп. Исаака — понятия взаимозаменяемые, «больше связаны друг с другом и не являются объектом четко выраженного технического различия» [Бёлэ, 2021, 148]. О тексте этих двух глав Р. Бёлэ высказал такое суждение: «следовало бы точно увериться в том, что это действительно [прп.] Исаак, поскольку это различие не встречается у него в других местах» [Бёлэ, 2021, 171, прим. 166]. Действительно, у прп. Исаака не только «чистота» и «ясность» — взаимозаменяемые термины, но и определение и функция этих терминов отличаются от таковых у автора «ГЗ». Напротив того, определения этих терминов четко вписываются в таблицу терминов Иосифа Хаззайи, предложенную Р. Бёлэ (см.: [Бёлэ, 2021, 147]). В свете сказанного, а также учитывая синкретический состав «ГЗ» мы полагаем, что эти главы могут принадлежать Иосифу Хаззайе. Учитывая, что в письменном наследии

4. Причина внесения «ГЗ» в состав Второго собрания и авторство идейного составителя — Симеон Гонимый?

В конце исследования необходимо разрешить еще один недоуменный вопрос: по какой причине столь неоднородное во всех отношениях сочинение, почти превышающее по объему все Второе собрание, было внесено, интерполировано в состав данного собрания? На наш взгляд, ответ на этот вопрос может быть дан при обнаружении личности переписчика и выявлении его идейных взглядов. В этом отношении привлекает внимание ряд публикаций, сделанных Александром Валериевичем Тамразовым и посвященных одному малоизвестному автору — Симеону Гонимому. Между личностью Симеона Гонимого и созданием корпуса трактатов Второго собрания можно провести несколько любопытных параллелей[27]:

1) В обители раббана Ишо в то время, когда там находился Симеон, создается корпус текстов, которые атрибутируются мар Исааку, епископу Ниневийскому, и обозначаются как Второе собрание (см.: [Тамразов, 2025, 236])[28].

2) А. В. Тамразов приводит несколько литературных деталей, характеризующих писательскую манеру и стилистику Симеона. Аналогичную характерную стилистику отражают и тексты «ГЗ», включенные во Второе собрание:

а) «буквенно-числовой символизм», который отражен в «ГЗ» разбивкой сотниц на «века». Присутствие «толкований», «графическая экспрессия», отраженная разными символическими «элементами и прочими графическими деталями», «схолии»[29] — все «эти приемы призваны создать ореол максимальной таинственности. К этому Симеон Гонимый явно тяготеет» [Тамразов, 2025, 221–222].

б) Во вступлении к 4-му трактату, следующему после «ГЗ», можно наблюдать подобную стилистическую «симптоматику», зафиксированную Александром Валерьевичем: «Дейксис вступления… где реплики от первого лица не окружены характерным для косвенной речи контекстом, позволяют разместить в дейктическом центре именно Симеона. <…> Здесь обращает на себя внимание отсутствие частицы ܠ (*lam*), употребляющейся, в том числе, для ввода косвенной речи или цитат» [Тамразов, 2025, 226]. Подобная «симптоматика» зафиксирована и в 41-й главе первой сотницы, где автор «ГЗ» от лица прп. Исаака пытается внушить читателю мысль, что толкования-схолии, помещенные в тексте глав, сделаны самим преподобным отцом[30]. Цитаты о «равенстве ипостасей» непосредственно отсылают к редакторской работе Симеона Гонимого.

3) Симеон Гонимый зарекомендовал себя в качестве «великого компилятора» и создателя псевдоэпиграфов [Тармазов, 2025, 257]. А. В. Тамразов убедительно показал, как Симеон присваивает, т. е. переписывает под своим именем различные сочинения других авторов. Так, им была присвоена «Книга о единении» Бабая Великого [Тамразов, 2022, 150–157; Тамразов, 2025, 227]. Семь мемр-сотниц, находящихся в рукописи Mosul 907, атрибутируемых некоему «мар Исааку», были скомпилированы Симеоном (в некоторых рукописях сохранилась атрибуция Симеона), а также два крупных трактата, входящие в состав Пятого собрания псевдо-Исаака, Гонимый переписывает под своим именем [Тамразов, 2025, 207, 229].

Иосифа Хаззайи было произведение с аналогичным названием, мы не исключаем также, что и другие главы или даже большая часть глав «ГЗ» может принадлежать этому автору.

[27] А. В. Тамразов называет их «интригующие параллели» [Тамразов, 2025, 236].

[28] А. В. Тамразов указывает еще две рукописи, созданные в этом монастыре: Mosul 907 и Mingana syr. 544, которые содержат тексты, приписываемые прп. Исааку. Причем некоторые трактаты (№№ 11, 12, 19) из этих кодексов идентифицированы как принадлежащие псевдо-Исааку, еп. Ниневийскому, и входят в состав «Пятого собрания». Из них 11-й и 12-й трактаты Симеон усваивает себе, то есть переписывает под своим именем (см.: [Тамразов, 2025, 236]).

[29] Ср.: (Bodleian syr. e. 7, fol. 20, 30, 40, 42, 49v, 59, 54r, 59, 60).

[30] Напомним, что эти схолии в рукописи Cambridge Or. 1144 находятся на полях.

4) И наконец, последняя деталь, которая, возможно — по справедливости, сделала этого писателя Гонимым. У Симеона присутствуют две крайности: с одной стороны, он является ревностным проповедником несторианской ереси, с особой экспрессией пишущим тексты в защиту этой доктрины, а с другой стороны, Гонимый с большой симпатией относится к ереси апокатастасиса — учению о всеобщем спасении. Вышеперечисленные псевдоэпиграфы, созданные этим автором, содержат все эти темы.

Подведение итогов исследования

Итак, нами был проведен краткий обзор первых трех трактатов Второго собрания прп. Исаака Сирина, которые до настоящего времени остаются не изданными критически. Основным объектом исследования явился 3-й трактат, который по своей структуре и содержанию резко отличается от всех трактатов Второго собрания и фактически составляет половину всего собрания. Структура и содержание его обладают всеми признаками отдельного сочинения, которое некоторые исследователи небезосновательно обозначили «Третьим томом». Стилистика трактата, которая во многих местах подтверждает присутствие коллективного творчества в его создании, а в некоторых фрагментах отражает явный подлог, когда авторы-редакторы приписывают прп. Исааку свои комментарии и признаются, что им непонятен текст самого трактата, дает ясное представление об искусственном внесении его в состав Второго собрания. Следы такого искусственного внесения подтверждаются наличием следующих фактов. Во-первых, нарушается развитие мысли 2-го и 4-го трактатов, связанных между собой общей идеей. Во-вторых, обнаруживается порча текста, проявляющаяся в следах внесенной интерполяции в заглавии 4-го трактата (об этом см. в разд. 2.3). В-третьих, сравнительный анализ учения прп. Исаака Сирина и автора «ГЗ» показал присутствие серьезных разногласий между ними в вопросах аскетики и догматики. Расхождение мнений в этих вопросах дает четкое представление о разных парадигмах мышления у исследуемых авторов. В-четвертых, имеются стилистические отличия «ГЗ» от подлинных сочинений прп. Исаака, и об этом говорят практически все исследователи, предпринимавшие попытки перевода «ГЗ». И наконец, в-пятых, в самом начале Второго собрания прп. Исаак запрещает читать литературу, подобную «ГЗ». Чтение для прп. Исаака Сирина является основным инструментом, с помощью которого он уравновешивает свои духовные состояния, поэтому разработанная им система или, лучше сказать, «гигиена» чтения не допускает встречу ума отшельника со столь хаотической информацией, каковой является основной массив «ГЗ». Пожалуй, можно добавить и шестой, весомый текстологический факт — это рукописная традиция «ГЗ». Версию «ГЗ» в полном ее объеме 405 глав не отразила ни одна из известных рукописей! Знакомство переписчиков с этим сочинением заставляло их выбирать «лучшее» или созвучное с мыслями прп. Исаака Сирина.

На основании этих фактов необходимо выдвинуть такой тезис — свидетелем «аутентичных» глав, которые можно с большой осторожностью и дальнейшей проверкой приписывать перу прп. Исаака Сирина, может выступать сама рукописная традиция. Частота присутствия одних и тех же копируемых глав в разных рукописях может выступать дополнительным аргументом в пользу аутентичности текста. Остальной массив «ГЗ», оставшийся за рамками известной нам рукописной традиции, после дополнительной проверки необходимо перевести в разряд подложных текстов, приписываемых прп. Исааку Сирину.

Обнаруженные параллели, специфические цитаты, литературные особенности и идейные взгляды Симеона Гонимого с большей долей вероятности позволяют нам увидеть в лице этого «великого компилятора» создателя и оформителя гетерогенной композиции трактатов Второго собрания. Конечно, мы допускаем, что в формировании трактатов могли участвовать как предшествующие единомышленники, так и последующие ученики его, но главным идеологом такой композиции, которая дошла до нас в единственной рукописи (Bodleian syr. e. 7), содержащей «полную» версию

Второго собрания, по нашему мнению, является Симеон Гонимый. Исходя из идейных взглядов писателя, получившего «говорящее» прозвание, мы можем предположить и обозначить причины внесения во Второе собрание трактатов, не принадлежащих перу прп. Исаака Сирина, посредством которых «великий компилятор», т. е. Симеон Гонимый, хотел придать некую логическую завершенность своим взглядам:

1) Внесение «ГЗ» в состав Второго собрания, по нашему мнению, есть не что иное, как вторая попытка создания масштабного проекта, аналогичного «Гностическим главам» Евагрия (версия S_2), содержащая еретические взгляды этого писателя. Симеон, как было указано выше, явно к таким идеям имел симпатию. Именно внесение «ГЗ» в состав Второго собрания под авторитетным именем прп. Исаака, по мнению Симеона, обеспечивало положительную судьбу распространения и приятия этих идей в среде читателей. К счастью, можно сказать, что рукописная традиция, как и в случае «Гностических глав» (версии S_2), отвергла это маргинальное сочинение;
2) Внесение во Второй том 11-го (христологического)[31] и 14-го (антимессалианского) трактатов, не принадлежащих перу прп. Исаака Сирина, обеспечивало, с одной стороны, завуалированность ярко выраженной «александрийской» христологической позиции прп. Исаака Сирина, с другой — затушеванность некоторых неярко выраженных «мессалианских» взглядов преподобного отца[32];
3) Присоединение к корпусу Второго собрания последнего блока трактатов (38–41), содержащих развернутое учение об апокатастасисе[33], также соответствует замыслу Симеона Гонимого. Стилистика этой группы трактатов, присутствие анафемы[34] против тех, кто не почитает Феодора Мопсуестийского[35], и характерные экзегетические методы позволяют рассматривать их в качестве подложных текстов[36].

Завершив первую часть исследования, мы обозначили гетерогенные контуры Второго собрания, выявили места интерполяции и обозначили существенные расхождения между учением прп. Исаака Сирина и содержанием текстов сомнительного характера. Результат нашего исследования подвигает к тому, чтобы 3-й трактат, или «Главы о знании», публикуемые под именем прп. Исаака Сирина, на данном этапе были переведены в разряд подложных текстов. При подготовке критического издания этого

---

[31] Полный разбор этого псевдоэпиграфа см.: [Никон Скарга, 2024].

[32] Некоторые «мессалианские» положения прп. Исаака Сирина были анафематствованы при католикосе Тимофее I (см.: [Дунаев, 2002, 235, прим. 635]).

[33] Эсхатология прп. Исаака Сирина, хотя имеет свои оригинальные особенности, но не соответствует учению апокатастасиса. В дальнейшем мы подготовим по этой теме отдельную публикацию.

[34] Конфессиональная экспрессия является характерной особенностью литературно-полемического стиля Симеона Гонимого и, напротив того, — чужда прп. Исааку Сирину.

[35] Преподобный Исаак Сирин некоторые аспекты учения Феодора Мопсуестийского называет богохульством. См. выше. В первом трактате Второго собрания прп. Исаак Сирин иронически упоминает «Толкователя» (ܦܫܩܢܐ) (Исаак Сирин, 2013, 49). Другие фрагменты цитирования Феодора Мопсуестийского в текстах Второго собрания требуют отдельного исследования на предмет интерполяции. См. также отдельное исследование цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании [Никон Скарга, 2022]. Полный обзор сравнительного учения прп. Исаака Сирина и Феодора Мопсуестийского см.: [Никон Скарга, 2021].

[36] Интересно отметить, что Бёлэ в своей книге «Безвидный свет», в разделе «Апокатастасис», указывает такой факт: «Примечательно, что Иосиф Хаззайя для обоснования этого учения использует тот же довод от Писания, который в тексте Соломона Басрского приписывается Феодору» [Бёлэ, 2021, 256], — и приводит фрагмент цитаты Феодора, который находится в 39-м трактате Второго собрания (см.: [Бёлэ, 2021, 205]). Действительно, аргументация и стилистика автора 38–41 трактатов, очень близка к текстам Иосифа. Возможно, что в рукописной традиции этот блок трактатов фигурировал под разными именами и после редакции Симеона Гонимого был закреплен в составе текстов Второго собрания.

сочинения необходимо учесть факты, представленные выше в данном исследовании. Также мы предварительно указали идейного автора данной композиции — «великого компилятора» Симеона Гонимого. Знакомясь с литературной деятельностью этого писателя, можно предположить, что монастырь раббана Ишо, где был создан корпус текстов под названием «Второе собрание мар Исаака Сирина, епископа Ниневийского», активно занимался созданием псевдоэпиграфов. Этот засвидетельствованный факт не мог не отразиться при создании корпуса текстов Второго собрания. Во второй части исследования мы продолжим детальный разбор сомнительных текстов и попытаемся выявить изначальную версию Второго собрания — аскетическую композицию трактатов прп. Исаака Сирина, в аутентичности которой, как мы полагаем, не будет никакого сомнения.

Источники и литература

Источники

1. Аристотель (2007) — *Аристотель.* Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007.
2. Афанасий Александрийский (2015) — *Афанасий Великий, свт.* Творения. М.: Сибирская Благозвонница, 2015. Т. 1.
3. Исаак Сирин (1911) — *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911.
4. 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.
5. Исаак Сирин (2016) — *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.
6. Исаак Сирин (2024) — *Исаак Сирин, прп.* Аскетические Слова, изложенные в порядке возрастания добродетели: новый перевод / Сост. монах Дамаскин (Милис), пред., коммент. и ред. иером. Никона (Скарги), пред., пер. и примеч. иером. Силуана (Константинова). Козельск; СПб.: Введенский ставропигиальный мужской м-рь Оптина пустынь; СПбДА, 2024.
7. Калинин и др. (2020) — *Калинин М. Г.* «Главы о ведении» Исаака Сирина. Ч. I / Сир. текст, пер. и комм. М. Г. Калинина, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенского, С. С. Туркина // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 15–33.
8. Макаров (2018) — *Макаров А. Д.* Избранные главы второго слова о знании. Преподобный Исаак Сирин / Предисл., публ. и пер. с сир. А. Д. Макарова // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 38–53.
9. Туркин (2014) — *Туркин С. С.* Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 109–146.
10. Третья сотница (2019) — Третья сотница главы о знании Исаака Сирина, (1–13). URL: https://hesychasm.ru/forum/index.php?topic=4031.0 (дата обращения: 15.01.2026).
11. 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; Scriptores syri. T. 114).
12. Brock (1997) — *Brock S. P.* Two unpublished texts by St Isaac Syrian // Eastern Churches Review. 1997. Vol. 19. No. 1. P. 7–33.
13. Isaacus Ninivita (1909) — *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / Ed. par P. Bedjan. P.; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.
14. Isacco di Ninive (1985) — *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento dellf gehhena, altri opuscoli / Trad. P. Bettiolo. Magnano: Qiqajon, 1985. (Padri orientali).

15. Isaac of Niniveh (1995) — *Isaac of Niniveh (Isaac the Syrian).* 'The Second Part', Chapters IV–XLI / Ed. and transl. by S. P. Brock. Louvain: Peeters, 1995. (CSCO. Vol. 554–555; Scriptores syri. T. 224–225).

16. Ἰσαάκ ὁ Σύρος (2012) — *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος.* Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ μονὴ Ἰβηρῶν, 2012.

17. Kessel (2015) — *Kessel G. M.* Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge // An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century / Ed. by M. Kozah et al. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2015. (Gorgias Eastern Christian Studies. Vol. 39). P. 263–280.

Литература

18. Бёлэ (2021) — *Бёлэ Р.* Безвидный свет: введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Изд. дом «Познание», 2021.

19. Бумажнов (2012) — *Бумажнов Д. Ф.* Мир, прекрасный в своей слабости. Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту Centuria 4, 89 // Символ. 2012. № 61. С. 177–194.

20. Дунаев (2002) — *Дунаев А. Г.* Предисловие. Ч. I: АВТОР // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Пред., пер., коммент., указат. А. Г. Дунаева. М.: Индрик, 2002.

21. Иларион Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017.

22. Заболотный (2020) — *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.

23. 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.

24. Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина* (2014) — *Серафим Сеппала, свящ.* Ангелология св. Исаака Сирина // 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. 137–161.

25. Конференция: *Апокатастасис в сирийской традиции* (2014) — *Фокин А. Р.* Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак // 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. 173–187.

26. Макаров (2018) — *Макаров А. Д.* [Предисловие] Избранные главы второго слова о знании. Преподобный Исаак Сирин / Предисл., публ. и пер. с сир. А. Д. Макарова // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 38–40.

27. Муравьев (2016) — *Муравьев А. В.* Аскетический словарь мар 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. 379–390.

28. Никон (Скарга) (2020) — *Никон (Скарга), иером.* Влияние прп. Ефрема Сирина на прп. Исаака Сирина // Диакритис. 2020. № 2 (6). С. 83–107.

29. Никон (Скарга) (2021) — *Никон (Скарга), иером.* Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 276–294.

30. Никон (Скарга) (2022) — *Никон (Скарга), иером.* «Откровение сокровенного»: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 25–51.

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

32. Тамразов (2022) — *Тамразов А. В.* Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183.

33. Тамразов (2024) — *Тамразов А. В.* Новонайденный фрагмент из «Contra magos» и ранее неизданные сирийские цитаты из других творений Феодора Мопсуестийского. Вступительная статья, критический текст, русский перевод и комментарии // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 15–35.

34. Тамразов (2025) — *Тамразов А. В.* Уточнённые данные о письменном наследии Симеона Гонимого: к проблеме состава и авторства «Пятого собрания» Исаака Сирина. Подробное описание манускрипта Dominican Friars of Mosul 907: наблюдения и замечания // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 202–239.

35. Wensinck (1923) — *Wensinck A. J.* Introduction // Mystic Treatises by Isaac of Nineveh / Transl. by A. J. Wensinck. Am., 1923. P. xii–xvi.

36. Bettiolo (1985) — *Bettiolo P.* Capitoli // Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento dellf gehhena, altri opuscoli / Trad. P. Bettiolo. Magnano: Qiqajon, 1985. P. 17–36.

37. Brock (1995) — *Brock S. P.* Introduction // *Isaac of Niniveh (Isaac the Syrian).* 'The Second Part', Chapters IV–XLI / Ed. and transl. by S. P. Brock. Louvain: Peeters, 1995. (CSCO. Vol. 555; Scriptores syri. T. 225. P. XXXVIII–XL).

38. Kessel (2013) — *Kessel G. M.* Nev Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh // Studia patristica. 2013. Vol. 64. P. 245–257.

39. Φωτόπουλος (2010) — *Φωτόπουλος Ἰ., πρωτοπρεσβ.* Ἀββᾶς Ἰσαάκ ὁ Σύρος. Ὁ ἀδικημένος ἅγιος. Ἀθῆναι: Ἔκδοσις «ΤΗΝΟΣ», 2010.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Монахиня Екатерина (Копыл)

Ранний период формирования патристической традиции богословия святых мест Палестины: мч. Иустин Философ

УДК 27-9"00/01"-284:27-522(569.4)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_117
EDN WHSKCR

Аннотация: Богословское осмысление святых мест Палестины представляет собой самостоятельное направление патристической мысли, расцвет которого начинается в IV в. Статья посвящена более раннему периоду этой традиции — осмыслению палестинских мест в сочинениях мч. Иустина Философа, где данная тема появляется впервые в сер. II в. Выявляются истоки его взглядов и исследуется их содержание, а именно: евангельские локации как исполнение ветхозаветных пророчеств и доказательство мессианского достоинства Иисуса Христа; LXX Ис 33:16 и Мих 5:2(1) как первые отрывки Ветхого Завета, осмысляемые как пророчества о святых местах в патристической традиции; отголоски Ис 33:16 в мистериях Митры; ветхозаветные цитаты с упоминанием святых мест; апория Бога, не ограниченного пространством и являющего Себя в конкретных местах на земле; богословская рецепция разорений Иерусалима и Иудеи I–II вв. по Р. Х.; хилиастические представления о восстановлении Иерусалима и др. Как специальный термин патристического богословия святых мест рассматривается термин σύμβολον, обозначающий пророческое указание о пещере Рождества. Демонстрируется преемственность между взглядами мч. Иустина и последующих авторов этой традиции. На основе выявленной тематики и начатков терминологии патристического богословия святых мест делается вывод о том, что период, когда создавались сочинения мч. Иустина и Оригена, составляет самостоятельный, ранний этап формирования этой патристической традиции. Следовательно, возникновение самой традиции нужно относить к сер. II в.

Ключевые слова: святые места Палестины, патристическое богословие, богословие святых мест, Иустин Философ, Иустин Мученик, Диалог с Трифоном иудеем, Первая апология.

Об авторе: **Монахиня Екатерина (Копыл Елена Владимировна)**
Кандидат теологии, насельница Горненского женского монастыря, сотрудница Русской духовной миссии в Иерусалиме Московского Патриархата.
E-mail: ekopyl@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/00000-0002-5174-3598

Для цитирования: Екатерина (Копыл), мон. Ранний период формирования патристической традиции богословия святых мест Палестины: мч. Иустин Философ // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 117–133.

Статья поступила в редакцию 14.07.2025; одобрена после рецензирования 16.08.2025; принята к публикации 09.09.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Nun Ekaterina (Kopyl)

Early Stage of Forming Patristic Tradition of Theology of the Holy Places of Palestine: St. Justin the Philosopher

UDK 27-9"00/01"-284:27-522(569.4)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_117
EDN WHSKCR

Abstract: Theological understanding of the Holy Places of Palestine represents an independent line of patristic thought, which started to flourish in the 4th century A. D. The article deals with an earlier period of this tradition, i. e. the understanding of Palestine places in the writings of St. Justin the Philosopher, where this theme first appeared in the middle of the 2nd century. The origins of his views are shown, their content is studied, including the Gospel locations as fulfillment of the Old Testament prophecies and the proof of the Messianic dignity of Jesus Christ; LXX Is 33:16 and Mic 5:1 as the first Old Testament passages understood as prophecies of the Holy Places in the patristic tradition; echoes of Is 33:16 in the mysteries of Mithra; Old Testament quotations mentioning Holy Places; the aporia of God Who is not limited by space and reveals Himself in certain places on earth; theological reception of the devastation of Jerusalem and Judea in the 1st and 2nd centuries A. D.; chiliastic conceptions of the restoration of Jerusalem, etc. The word σύμβολον denoting a prophecy of the cave of the Nativity is studied as a special term for the patristic theology of the Holy Places. The continuity between the views of St. Justin Martyr and those of later authors of this tradition is shown. On the basis of the identified topics and the initial terms of the patristic theology of the Holy Places, it is concluded that the period when the works of St. Justin Martyr and Origen were composed is an independent, early stage of this patristic tradition. Therefore, the emergence of this tradition should be dated to the middle of the 2nd century.

Keywords: the Holy Places of Palestine, patristic theology, theology of the Holy Places, Justin the Philosopher, Justin Martyr, Dialogue with Trypho, First Apology.

About the author: **Nun Ekaterina (Kopyl Elena Vladimirovna)**
Candidate of Theology, sister of the Gorny Convent, staff member of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem (Moscow Patriarchate).
E-mail: ekopyl@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/00000-0002-5174-3598

For citation: Ekaterina (Kopyl), nun. Early Stage of Forming Patristic Tradition of Theology of the Holy Places of Palestine: St. Justin the Philosopher. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 117–133.

The article was submitted 14.07.2025; approved after reviewing 16.08.2025; accepted for publication 09.09.2025.

Начало формирования патристического богословия святых мест Палестины, как правило, относят к IV в. — столетию, которое ознаменовалось паломничеством матери императора Константина св. царицы Елены, обретением палестинских святынь, строительством храмов в ключевых ново- и ветхозаветных местах, началом массового паломничества и становления христианской Святой Земли (ср.: [Maraval, 1992, 5–6; Maraval, 1994, 191–192]). В IV в. ключевыми фигурами этого направления в патристическом богословии стали еп. Евсевий Кесарийский, свтт. Кирилл Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, блж. Иероним Стридонский (см.: [Walker, 1990; Wilken, 1992a; Bitton-Ashkelony, 2005; Екатерина Копыл, 2025]).

Однако «золотому веку» богословия святых мест, начавшемуся в IV столетии, предшествовал более ранний период этой традиции, когда у патристических авторов появляются темы, свидетельствующие о начале богословского (и при этом не аллегорического) осмысления ими святых мест, но число таких высказываний и затрагиваемых тем еще невелико и сами палестинские локации обычно не названы в этих отрывках святыми местами. В действительности, с учетом этого раннего периода, появление феномена осмысления этих мест как самостоятельного направления в патристическом богословии фиксируется не позднее сер. II в. и связано с именем св. Иустина Философа. Далее вклад в развитие патристической мысли о библейских местах Палестины внес Ориген Александрийский. В интересующем нас контексте Святой Земли, помимо внимания к теме библейских мест, этих двух авторов объединяет и то, что они оказались связаны с Палестиной самой своей жизнью.

Исследователи отмечали высказывание мч. Иустина о пещере Рождества Христова как раннее свидетельство по истории святых мест (см., к примеру: [Hunt, 1984, 3; Bitton-Ashkelony, 2005, 20]), указывали на его интерпретацию LXX Ис 33:16 как пророчества об этой пещере [Bobichon, 2003, II, 764; Bacci, 2017, 29], в т. ч. в свете его полемики с митраизмом [Benz, 1953, 371–384]; цитировали его высказывание о невместимости Бога, оставляя, однако, без внимания его утверждения о Богоявлениях в конкретных местах на земле [Maraval, 1994, 191]. В то же время специальным образом, с позиций истории богословской мысли о святых местах Палестины, взгляды мч. Иустина не рассматривались. Вследствие этого его вклад в формирование специальной терминологии, тематики и топики данного направления святоотеческого богословия остается без целостного научного освещения. Между тем вклад мч. Иустина, равно как и вклад Оригена (см., к примеру: [Perrone, 2013, 139–160]), говорит о необходимости выделить в истории патристической традиции богословия святых мест Палестины самостоятельный, ранний период ее становления и в целом указывает на более раннее появление этой традиции, нежели принято считать[1]. Предлагаемая статья посвящена указанным аспектам. Актуальность исследования нам видится не только в том, чтобы уточнить историю и время зарождения данной традиции, но и в том, чтобы предложить материал, который мог бы содействовать осмыслению святых мест и паломничества к ним в современном богословии.

Наиболее ранние из дошедших до нас свидетельств осмысления святых мест в патристической мысли содержатся в творениях св. мч. Иустина Философа († ок. 165). Происхождение видного апологета связано с городом Флавия Неаполь (совр. Наблус) в исторической области Самария, входившей в состав Сирии Палестинской (1 Apol 1. 1; Иустин Философ, 1995, 31). Святой Иустин дважды жил в Риме, где принял и мученическую кончину; жил, по свидетельству еп. Евсевия Кесарийского, и в Эфесе в Малой Азии[2]. Однако он продолжал соотносить себя с Самарией — по-видимому, в плане географическом, — называя своими соотечественниками (ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ) самарян (Dial. 120. 6; Иустин Философ, 1995, 326); [Rokéah, 2002, 1]. Творения мч. Иустина характеризуются наличием палестинских тем и свидетельств его знакомства

[1] Это ранее кратко отмечалось (см.: [Екатерина Копыл, 2024, 10, 62]), но рамки указанной работы не позволили раскрыть этот тезис. Предлагаемая статья имеет своей задачей восполнить эту лакуну.

[2] О мч. Иустине и его сочинениях см.: [Bobichon, 2003, I, 1–6; Pouderon, 2005, 131–171].

с палестинскими реалиями[3]. Возможно, ему была также известна и палестинская традиция святых мест с началами их богословского осмысления, что, в свою очередь, могло найти отражение в его сочинениях.

Следы богословского осмысления палестинских мест Священной истории содержатся в двух творениях мч. Иустина. Одно — это «Апология первая в защиту христиан»[4], составленная ок. 153 г. [Minns, Parvis, 2009, 33][5] и адресованная римскому императору Антонину Пию и его приемным сыновьям цезарю Марку Аврелию и Луцию Веру. Второе сочинение — это «Диалог с Трифоном иудеем»[6], который упоминается в первой «Апологии» и который, как полагают, был составлен ок. 160 г. [Skarsaune, 1987, 9; Морескини, Норелли, 2021, 389].

Выражения «святая земля», а также «святое место» и его аналоги неоднократно встречаются в «Диалоге» в составе приводимых мч. Иустином ветхозаветных цитат, адресованных и знакомых в первую очередь иудейской аудитории — Трифону и его спутникам. «Святая земля (ἡ ἁγία γῆ)» представлена в стихах Зах 2:12, а также в Нав 5:15, как его приводит мч. Иустин: «*место, на котором стоишь, — земля святая* (ὁ γὰρ τόπος, ἐφ᾽ οὗ ἕστηκας, γῆ ἁγία ἐστί)» (Dial. 62. 5; Иустин Философ, 1995, 235)[7]. Выражение «место святое» (τόπος ἅγιος) встречается в Пс 23:3 (Dial. 36. 3; Иустин Философ, 1995, 190); «место Божие» (τόπος θεοῦ) — в Быт 31:13 (Dial. 58. 5; Иустин Философ, 1995, 227). Слова, указывающие на исключительность конкретного места в силу пребывания там Бога: «*Господь присутствует на месте сем* (Ἔστι κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ)», «дивно место сие (φοβερὸς ὁ τόπος)», «*дом Божий* (οἶκος τοῦ θεοῦ)» — представлены в Быт 28:16–17.19 (Dial. 58. 13); ср.: (Иустин Философ, 1995, 230)[8]. «Гора святая (τὸ ὄρος τὸ ἅγιον)» упоминается в LXX Ис 63:18 (Dial. 26. 1; Иустин Философ, 1995, 173). На значении этих выражений мч. Иустин не останавливается. В то же время он впервые в патристической традиции использует выражение «святая земля (ἡ ἁγία γῆ)» за пределами ветхозаветных цитат, когда говорит о вхождении народа израильского в землю обетованную при Иисусе Навине и об обетовании земли, которую Бог даст в вечное наследство всем народам (Dial. 113. 3, 7; 115. 5; 119. 5; Иустин Философ, 1995, 313, 315, 317, 324). О значении ветхозаветного Иерусалимского храма он говорит сдержанно: «если Господь позволил, чтобы на [некотором] месте призывалось имя Божие, то это… для того, чтобы вы [иудеи] не сделались нечестивыми и безбожными, идолопоклонствуя и забывая Бога» (Dial. 92. 4); ср.: (Иустин Философ, 1995, 285–286). При этом в русле раннехристианской апологетики мч. Иустин решительно подчеркивает универсализм спасения и повсеместность истинного богопоклонения: «Бог наперед свидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, то есть те, которые *на всяком месте* земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши» (ср.: Мал 1:11; Лк 22:19–20 и парал.; 1 Кор 11:23–25); (Dial. 117. 1; Иустин Философ, 1995, 319).

За исключением цитат из Священного Писания мч. Иустин, в отличие от авторов IV и последующих веков, не прилагает к палестинским местам Ветхого и Нового Завета эксплицитного именования «святые». Из мест, связанных со Священной историей, он упоминает горы Елеон и Сион, ветхозаветный Иерусалимский храм, селение

---

[3] Показательно, в частности, то, что он говорит о вифлеемской пещере (σπήλαιον), в которой находились ясли для скота, следовательно, был устроен хлев (ср.: φάτνη — «ясли»; реже «хлев»; см.: [Bacci, 2017, 28–29]).

[4] О сочинении см.: [Minns, Parvis, 2009, 33–56].

[5] Ср. варианты датировок: между 150 и 155 гг. [Pouderon, 2005, 134–135] и между 153 и 157 гг. [Морескини, Норелли, 2021, 387].

[6] О сочинении см.: [Bobichon, 2003, I, 7–176].

[7] Возможно, это чтение — результат влияния Исх 3:5: «*место, на котором ты стоишь, есть земля святая*». Более распространенное чтение LXX Нав 5:15: «*место, на котором ты стоишь, свято*», что совпадает с масоретским текстом.

[8] Ср. упоминание о «Вефиле» без перевода «место Божие» в Быт 35:7 (Dial. 58. 13; Иустин Философ, 1995, 230).

Виффагию, реку Иордан, место дуба Мамврийского и др. На их фоне св. Иустин особо выделяет Вифлеем, «селение (κώμη) в земле иудеев, в котором родился Иисус Христос» (1 Apol. 34. 2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 65), и находящуюся неподалеку пещеру (σπήλαιον), где произошло это событие (Dial. 78. 5; Иустин Философ, 1995, 261).

Для истории патристического богословия святых мест эти высказывания о Вифлееме и о его пещере как непосредственном месте Рождества Христова представляют наибольшую важность. Их содержание обусловлено сочетанием экзегетического и апологетического подхода, которые мч. Иустин использует в указанной «Апологии» и в «Диалоге с Трифоном». Остановимся в первую очередь на экзегетических аспектах.

В первой «Апологии в защиту христиан», адресованной императору и членам его семьи, св. Иустин описывает Вифлеем как иудейское селение, находящееся неподалеку от Иерусалима, но не упоминает пещеру Рождества и ясли. В экзегетическом плане он обращается к пророчеству о пришествии в мир Христа и говорит о Вифлееме как о месте, где Он родится. Мученик Иустин приводит слова Мих 5:2(1)[9], цитируя их по тексту Мф 2:6 [Skarsaune, 1987, 119, 130], где они представлены в ответе первосвященников и книжников Ироду о месте рождения Мессии (Мф 2:4–6): «Послушайте, как другой пророк, Михей, предрек и о том, где на земле Он родится. А сказал он так: *и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше между владыками Иудиными; ибо из тебя произойдет вождь, который упасет народ Мой*»[10]. Говоря об исполнении этого пророчества, мч. Иустин указывает на тот факт, что селение с названием Вифлеем, где родился Спаситель, по сей день существует на территории исторической Иудеи[11], и дополняет евангельский текст данными о расстоянии между ним и Иерусалимом: «Это одно селение в земле иудеев, отстоящее от Иерусалима на тридцать пять стадий, в котором родился Иисус Христос, как вы узнать можете и из таблиц переписи, которая была при Квирине, первом вашем прокураторе в Иудее»[12] (ср.: Лк 2:2). Слова Мих 5:2(1) входили в состав *testimonia*, сборников цитат из Ветхого Завета о грядущем Мессии, которые первоначально имели хождение в иудейской среде в межзаветный период, а позднее, по всей видимости, и в среде раннехристианской как основание веры Церкви и аргументы в пользу того, что мессианские пророчества исполнились на Иисусе (см. подр.: [Daniélou, 1966; Skarsaune, 1987; Albl, 1999; Rokéah, 2002; Зуева, 2008; Girolami, 2019]). Приведенный в Евангелии, стих Мих 5:2(1) начиная с мч. Иустина становится топосом не только святоотеческого богословия в целом[13], но и патристического осмысления святых мест, где выступает в той же роли — как пророческое указание, исполнившееся в рождении Спасителя в Вифлееме. Его повторяют Ориген (Orig. Contr. Cels. 1. 51), еп. Евсевий Кесарийский (Euseb. Dem. ev. 7. 2. 14–15; 7. 2. 38–39; 7. 2. 43–45), свт. Кирилл Иерусалимский (Cyr. Hieros. Catech. 12.20),

[9] Нумерация дается по тексту Синодального перевода; в скобках указывается номер стиха в масоретском тексте и в Септуагинте А. Ральфса.

[10] «Ὅπου δὲ καὶ τῆς γῆς γεννᾶσθαι ἔμελλεν, ὡς προεῖπεν ἕτερος προφήτης ὁ Μιχαίας, ἀκούσατε. ἔφη δὲ οὕτως· ‘Καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου’» (1 Apol. 34. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 65).

[11] Во времени мч. Иустина это была римская провинция Сирия Палестинская.

[12] «κώμη δέ τίς ἐστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου» (1 Apol. 34. 2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 65). Квириний был проконсулом (ἀνθύπατος) провинции Сирия в 6–7 гг. по Р. Х.; назван «правителем» (ἡγεμωνεύς) в Лк 2:2. «Прокуратором» (ἐπίτροπος) Иудеи Иустин называет и Понтия Пилата, имевшего должность префекта (ἔπαρχος) (1 Apol. 40. 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 70); [Minns, Parvis, 2009, 175]. 1 стадий равнялся примерно 185 м; указанное расстояние между Вифлеемом и Иерусалимом — примерно 6,5 км.

[13] Есть указания на то, что данный отрывок из «Апологии» перерабатывают, в частности, Тертуллиан и сщмч. Ириней Лионский [Skarsaune, 1987, 453]. См. подр.: [Roukema, 2019, 128–136]. О Мих 5:1–4 в масоретском тексте как входящем в состав небольшого числа тестимоний о Мессии в талмудических текстах см.: [Skarsaune, 1987, 260].

блж. Иероним Стридонский (Hieron. In Mich. II. 5. 2–3; Ep. 108. 10), блж. Феодорит Киррский (Theodoret. In Mich. 5. 2 (Os. – Mal.)), прп. Исихий Иерусалимский (Hesych. Hieros. Cap. Mich. 7 (Os. – Mal.)). Сведения о расстоянии между Вифлеемом и Иерусалимом мы, кроме св. Иустина, встречаем также у еп. Евсевия, которого затем повторяет и дополняет блж. Иероним (Euseb. Onom., a. v. Βηθλεέμ; Hieron. Liber locorum, a. v. Bethleem). У всех трех авторов появление этих данных продиктовано стремлением обозначить место рождения Христа в границах современной им провинции.

В «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустин в экзегетической технике, аналогичной еврейскому мидрашу (см.: [Misiarczyk, 1999; Manns, 2001]), дополняет евангельское повествование Лк 2:6–7 эксплицитным упоминанием о Вифлеемской пещере Рождества: «*Когда же* Младенец *родился в Вифлееме* (Мф 2:1)[14], — поскольку Иосифу в том селении негде было остановиться, то он остановился в одной пещере поблизости от селения; и тогда, *когда они были там*, Мария *родила* Христа и *положила Его в ясли* (Лк 2:6–7), где Его и нашли волхвы, пришедшие из Аравии (ср.: Мф 2:11)»[15]. «Диалог» признается первым прямым письменным свидетельством о пещере как непосредственном месте рождения Христа[16]. Указания на пещеру как место Рождества неоднократно встречаются в «Протоевангелии Иакова» (Protev. 18–21), предположительно датируемом 2-й пол. II в. [Морескини, Норелли, 2021, 287][17], однако даже в случае более ранней датировки этого апокрифа доказательств его цитирования и эксплицитных упоминаний о нем в «Диалоге» нет (ср.: [Benz, 1953, 379; Морескини, Норелли, 2021, 287])[18]. Вероятнее всего, св. Иустин и автор «Протоевангелия» независимы друг друга. Логично предположить, что, говоря о пещере, мч. Иустин, сын и внук римских колонистов из Палестины, фиксирует сведения, почерпнутые из палестинского устного предания, бытование которого в III в. подтверждает Ориген (Orig. Contr. Cels. 1. 51); ср.: [Benz, 1953, 382–383; Морескини, Норелли, 2021, 287], хотя формально сам термин «предание», в отличие от последующих авторов, у мч. Иустина в этом контексте не встречается. Так или иначе, вопрос об источнике темы о рождении Христа в пещере — общеизвестность этого факта среди христиан, собственные знания св. Иустина или иное — остается открытым (ср.: [Keel, Küchler, 1982, 621; Bobichon, 2003, II, 780]).

В «Диалоге» тема пещеры получает дальнейшее развитие в экзегетическом плане — мч. Иустин не только констатирует факт существования пещеры Рождества, но и отмечает, что она является реализацией того, о чем веками ранее в Ветхом Завете пророчествовал Исаия. По мысли апологета, Вифлеемская пещера была исполнением символического указания из LXX Ис 33:16: «*он будет жить в высокой пещере крепкой скалы*», которые св. Иустин относит ко Христу и Его рождению в скальной пещере

[14] С учетом нарушенной хронологии событий высказывалось предположение об интерполяции: предыдущий параграф (Dial. 78. 4) завершается повелением Иосифу бежать с Марией и Младенцем в Египет, следующий (Dial. 78. 5) начинается словами о совершившемся рождении Иисуса, а затем повествование возвращается к рассказу о вынужденном размещении Иосифа и Марии в пещере, о самом событии Рождества и приходе волхвов [Bobichon, 2003, II, 780].

[15] «γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ που καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε· καὶ τότε, αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, ὅπου ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν» (Dial. 78. 5); ср.: (Иустин Философ, 1995, 261).

[16] См., в частн.: [Bobichon, 2003, II, 780], с перечнем апокрифических сочинений, упоминающих о пещере, где родился Христос.

[17] Среди других вариантов датировки: 1) между 80–90-ми гг., когда были составлены Мф и Лк, и временем свт. Климента Александрийского (ок. 150–215), знакомого с сюжетом о повивальной бабке Саломее из «Протоевангелия Иакова» [Burke, 2019, 41]; 2) вскоре после 150 г. [Ehrman, Pleše, 2011, 32].

[18] Что касается автора «Протоевангелия», то исследователи, как правило, не считают его уроженцем Палестины и отвергают вероятность его прямого знакомства с палестинской традицией [Морескини, Норелли, 2021, 287].

(см.: [Benz, 1953, 371–372]). Мученик Иустин подчеркивает тот факт, что «Исаия предвозвестил… пророческое указание о *пещере* (Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπήλαιον προεκεκηρύχει)» (Dial. 78. 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 261). Важность этого акцента очевидна из того, что к теме исполнения слов Ис 33:16 на Вифлеемской пещере мч. Иустин обращается дважды — и в первый, и во второй день разговора, и в обеих беседах, которые охватывает «Диалог». В первый день эти слова в составе пространного отрывка Ис 33:13–19 слышит сам Трифон (Dial. 70. 1–3; Иустин Философ, 1995, 249–250)[19]. Во второй день — он и другие собеседники: «„Я уже рассказывал вам, — сказал я, — что Исаия предвозвестил [в том числе] и пророческое указание о *пещере*, но для тех, кто пришел с вами сегодня, я вновь напомню этот отрывок“. И я привел отрывок из Исаии, который записал выше…»[20]. Намеренное повторение ветхозаветного текста и его толкования позволяет мч. Иустину яснее запечатлеть в сознании собеседников истину Священного Писания (см.: (Dial. 85. 4–5; Иустин Философ, 1995, 273); [Marcovich, 2005, 62–63]). Отметим специальные термины, которые он использует для обозначения пророчества об этой пещере: τὸ σύμβολον — как «предуказание, прообраз, символ, знак, удостоверяющий подлинность», и λόγος — в данном случае в значении «пророческого слова» (Dial. 70. 1–2 (термин встречается дважды); 78. 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 249–250, 261), что в «Диалоге» ставит их в один ряд с такими терминами, как καταγγελία «провозглашение, возвещение», и τύπος «прообраз» (ср.: (Dial. 42. 4; Иустин Философ, 1995, 199))[21]. На этих терминах у св. Иустина строится экзегетический метод выявления предвозвещенных пророками и исполнившихся на Иисусе мессианских чаяний. Установлением отношения «пророчество — его реализация» между Ис 33:16 и пещерой Рождества, которому в предшествующей христианской литературе мы не знаем однозначных прецедентов[22], мч. Иустин, как и в случае с пророчеством Мих 5:2(1), полагает начало патристической традиции осмысления палестинских святынь как исполнения ветхозаветных пророчеств. Впоследствии среди авторов этой традиции аналогичный подход и толкование Ис 33:16 как предуказания на пещеру Рождества встречается у прп. Исихия Иерусалимского (Hesych. Hieros. In Is. 33:16); см. подр.: [Екатерина Копыл, 2024, 64–65].

Но и в «Апологии» мч. Иустина, и в его «Диалоге с Трифоном», учитывая апологетическую направленность обоих сочинений, Вифлеем и пещера Рождества не столько выявляют пророческий смысл Ветхого Завета, сколько осуществляют апологетическую функцию. Одна из целей «Апологии» — показать на основании Священного Писания, что Иисус, Которого исповедуют христиане, есть обетованный Мессия. Для того, пишет св. Иустин, «мы представим доказательство (τὴν ἀπόδειξιν), не полагаясь на словесные уверения, но будучи по необходимости убеждены (κατ᾽ ἀνάγκην πειθόμενοι) теми, кто предсказывал будущее прежде, нежели оно сбылось, потому что мы собственными глазами видим, что события совершились и совершаются так, как было предсказано». «Такое доказательство», убежден св. Иустин, и для его

[19] Беседа второго дня начинается с параграфа: (Dial. 74. 3); ср. (Иустин Философ, 1995, 255).

[20] «Ὅτι δὲ Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπήλαιον προεκεκηρύχει, ἀνιστόρησα ὑμῖν, ἔφην, καὶ δι᾽ αὐτοὺς δὲ τοὺς σήμερον σὺν ὑμῖν ἐλθόντας πάλιν τῆς περικοπῆς ἐπιμνησθήσομαι, εἶπον· καὶ ἀνιστόρησα ἣν καὶ προέγραψα ἀπὸ τοῦ Ἡσαΐου περικοπήν…» (Dial. 78. 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 261).

[21] Тем же термином σύμβολον обозначены в «Диалоге» некоторые прообразовательные пророчества, к примеру: о Кресте и Крестных страданиях Христа (Dial. 40. 3; 86. 1; Иустин Философ, 1995, 196, 274), о двух Его пришествиях (Dial. 111. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 310) и о Его победе над демонами (Dial. 131. 5; Иустин Философ, 1995, 343–344), об апостолах (Dial. 42. 1; Иустин Философ, 1995, 198), о народе израильском и уверовавших из язычников (Dial. 53. 4; Иустин Философ, 1995, 216). См. также: [Lampe, 1961, a. v. σύμβολον, τύπος, καταγγελία].

[22] В «Послании Варнавы», сочинении более раннем, чем «Диалог с Трифоном» (до 135 г. — см.: [Морескини, Норелли, 2021, 229]), Ис 33:16 интерпретируется как пророчество о принявших Крещение (Barn. 11. 5). См. также: [Skarsaune, 1987, 112; Bobichon, 2003, II, 764]. Э. Бенц, тем не менее, полагал, что в «Послании Варнавы» подразумевается понимание Ис 33:16 как пророчества о пещере Рождества: [Benz, 1953, 370–371, 378].

аудитории будет «величайшим и истиннейшим (μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις)» (1 Apol. 30. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 59–60). Как указывает используемая св. Иустином терминология, аналогичная цель ставится и в «Диалоге с Трифоном» — «представить, при помощи свидетельств из Писаний, доказательства (ср.: τὰς ἀποδείξεις τῶν ὑπ᾽ ἐμοῦ λεγομένων μετὰ μαρτυρίας τῶν γραφῶν… ποιήσομαι)» того, что Иисус есть Христос, Сын Божий и Господь (Dial. 67. 3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 243). Сопоставление ветхозаветных пророчеств о воплощении Сына Божия, Его Рождестве, событиях земной жизни, Распятии, Воскресении, Вознесении с новозаветными текстами служит этой цели и позволяет заключить: «поскольку ясно было предсказано, что это будет исполнено Христом, то общеизвестное исполнение этого явно показыва[ет], что Он Христос»[23].

Применительно к повествованию о Рождестве методология мч. Иустина обогащается за счет обращения к палестинским географическим реалиям. В «Апологии» доказательную по своей сути функцию выполняют пояснения о местонахождении доныне существующего Вифлеема. В «Диалоге» это методологическое развитие еще более заметно: метод «доказательства из ветхозаветных пророчеств» мч. Иустин дополняет методом «доказательства от палестинских мест», говоря о пещере Рождества. В апологетическом контексте «Диалога» Вифлеемская пещера получает роль доказательства того, что «наш Христос» есть пророчествованный Мессия (ср.: (Dial. 77. 1, 3; Иустин Философ, 1995, 259)), поскольку на Нем, Иисусе, исполнилось указание Ис 33:16 о том, что Мессия *будет жить в высокой пещере крепкой скалы…* В этой аподиктической функции Вифлеемская пещера стоит наравне со многими другими свидетельствами, которые, по мнению ранних апологетов, наиболее действенно служат доказательству легитимности христианства (см.: [Нестерова, 2006, 77]) и призваны убеждать следовать ему как «учению, которое исполнено Святого Духа, источает силу и изобилует благодатью», а не как «пустым басням и бездоказательным словам» (Dial. 9. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 147). Это послание мч. Иустина может быть адресовано как христианам с целью наставления и катехизации, так и иудеям, иудейским прозелитам и язычникам в контексте полемики с ними[24].

В связи с Вифлеемской пещерой Рождества у св. Иустина обнаруживается еще один значимый аспект — тема имитации приведенного выше пророчества о пещере (Ис 33:16) язычниками. Усматривая в их верованиях и практике подражания Богооткровению, мч. Иустин видит отголоски указания прор. Исаии на Вифлеемскую пещеру в мистериях Митры (см.: [Benz, 1953, 372–379]). Метод, к которому в данном случае прибегает св. Иустин, использует известную в раннехристианской апологетике теорию плагиата в язычестве и эллинской философии (см. об этом: [Nyström, 2018, 78–82; Морескини, Норелли, 2021, 382])[25]. Как и тема реализации пророчества Ис 33:16 на Вифлеемской пещере, сюжет о подражании словам о ней в митраизме повторяется в «Диалоге» дважды. В первой беседе с Трифоном мч. Иустин произносит: «Когда совершители мистерий Митры говорят, что он [Митра] родился от камня, и называют пещерой то место, где по традиции они совершают инициацию верующих в него, то разве я не знаю, что здесь они подражают сказанному прор. Даниилом: *камень без рук оторвался от большой горы* (Дан 2:34), а равно и прор. Исаией, которому они постарались подражать во всех словах? Ведь они изловчились так, чтобы и у них

[23] «ὅ<περ> ὡς ἐπεπροφήτευτο διαρρήδην γενήσεσθαι ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, γενόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ γνωσθέν, τὸν Χριστὸν ὄντα αὐτὸν φανερὸν ἐποίει» (Dial. 53. 2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 216).

[24] Какой аудитории мч. Иустин адресовал «Диалог с Трифоном», остается темой дискуссий. Высказывались гипотезы о его обращенности исключительно к иудеям, язычникам, христианам, иудейским прозелитам; к нескольким из этих групп одновременно; к широкой аудитории: ко всем, кто способен уверовать во Христа, к членам христианской общины св. Иустина, его ученикам из философского кружка (школы), а также к иудеям, знакомым с Ветхим Заветом и подготовленным к тому, чтобы оценить его христианскую рецепцию (см. подр.: [Зуева, 2008, 35; den Dulk, 2018]).

[25] Теория подражания бытовала и в предшествующую мч. Иустину эллинистическую эпоху.

звучали слова о соблюдении правды. Впрочем, мне необходимо привести нам слова прор. Исаии, чтобы из них вы узнали, что это правда. Вот они: *<…> Кто возвестит вам о вечном месте? Тот, кто ходит в правде, кто говорит прямо, кто ненавидит нечестие и неправду и удаляет руки от даров, кто затыкает уши, чтобы не слышать неправильного суда крови, и закрывает глаза, чтобы не видеть нечестия: он будет жить в высокой пещере крепкой скалы. Ему дастся хлеб, и вода его будет верна. Вы увидите царя во славе…*» (из Ис 33:13–19 приведен отрывок 33:14–17)[26]. В концепции св. Иустина такой плагиат, как и в случае с эллинским мифологическом сюжетом о рождении Персея от девы, — «это подделка того лживого змия», диавола[27]. В беседе с Трифоном и пришедшими вместе с ним на следующий день мч. Иустин, повторяя пророчество о Вифлеемской пещере, возвращается и к теме заимствования Ис 33:16 в митраизме: «я привел отрывок из Исаии, который записал выше, добавив, что вследствие этих слов совершители мистерии Митры по наущению диавола говорят, что инициация совершается ими в месте, называемом у них пещерой»[28]. В данном контексте культ Митры выступает в качестве искаженного отголоска ветхозаветного пророчества. Пещера Рождества Христова, в свою очередь, предстает не только как реализация самих богооткровенных слов, но и как истинный референт их превратного отражения в языческих мистериях. И в этом виде она выполняет апологетическую функцию: как подчеркивает мч. Иустин, все то, что диавол «исказил и распространил в сказаниях у эллинов, — подобно тому, как он действовал в Египте через волхвов и через лжепророков во время Илии», — все это «укрепило» в нем, мч. Иустине, «знание Писаний и веру в них (βεβαίαν… τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνῶσιν καὶ πίστιν κατέστησεν)» (Dial. 69. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 247–248). В этих рассуждениях он дает образец того, как постепенно в ходе полемики христиане критически осваивают греко-римское наследие современной им эпохи. Если в случае мч. Иустина критика коснулась искажения пророческого предуказания на Вифлеемскую пещеру в мистериях Митры, то в конце IV в. у блж. Иеронима она обрушится на культ Таммуза, сиро-финикийского аналога Адониса из греческой мифологии, который совершался в той же пещере Рождества Христова до строительства на этом месте христианского храма, освященного в 339 г.[29]

В «Диалоге» апологетическую функцию, схожую с ролью Вифлеема и пещеры Рождества, выполняет и находившийся в Аравии Дамаск. Святой Иустин отмечает: «что Дамаск принадлежал и принадлежит к земле Аравийской, хотя теперь присоединен к Сирофиникии, этого никто из вас не может отрицать» (Dial. 78. 10); ср.:

---

[26] «Ὅταν δὲ οἱ τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια παραδιδόντες λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτόν, καὶ σπήλαιον καλῶσι τὸν τόπον ἔνθα μυεῖν τοὺς πειθομένους αὐτῷ παραδιδοῦσιν, ἐνταῦθα οὐχὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ Δανιήλ, ὅτι Λίθος ἄνευ χειρῶν ἐτμήθη ἐξ ὄρους μεγάλου, μεμιμῆσθαι αὐτοὺς ἐπίσταμαι, καὶ τὰ ὑπὸ Ἡσαΐου ὁμοίως, οὗ καὶ τοὺς λόγους πάντας μιμήσασθαι ἐπεχείρησαν; Δικαιοπραξίας γὰρ λόγους καὶ παρ’ ἐκείνοις λέγεσθαι ἐτεχνάσαντο. Τοὺς δὲ εἰρημένους λόγους τοῦ Ἡσαΐου ἀναγκαίως ἀνιστορήσω ὑμῖν, ὅπως ἐξ αὐτῶν γνῶτε ταῦθ’ οὕτως ἔχειν. εἰσὶ δὲ οὗτοι· <…> Τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον; Πορευόμενος ἐν δικαιοσύνῃ, λαλῶν εὐθεῖαν ὁδόν, μισῶν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν, καὶ τὰς χεῖρας ἀφωσιωμένος ἀπὸ δώρων, βαρύνων ὦτα ἵνα μὴ ἀκούσῃ κρίσιν ἄδικον αἵματος, καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς ἵνα μὴ ἴδῃ ἀδικίαν· οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. Βασιλέα μετὰ δόξης ὄψεσθε…» (Dial. 70. 1–3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 249–250).

[27] «τοῦτο μιμήσασθαι τὸν πλάνον ὄφιν συνίημι» (Dial. 70. 5; Иустин Философ, 1995, 251).

[28] «ἀνιστόρησα ἣν καὶ προέγραψα ἀπὸ τοῦ Ἡσαΐου περικοπήν, εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας, ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ’ αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ’ αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν» (Dial. 78. 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 261). О традиции подземной выдолбленной в скале пещеры (spelaeum, antrum, crypta) и о митреуме как культовом пространстве в митраизме, воссоздающем ту пещеру, где, согласно верованиям, Митра поразил мечом быка, см.: [Clauss, 2022, 42–61].

[29] «Вифлеем, который теперь наш, святейшее место в мире, о котором поет псалмопевец: *Истина от земли воссия* (Пс 84:12), — покрывала роща Таммуза, то есть Адониса, и в пещере, где некогда плакал Младенец Христос, люди оплакивали любовника Венеры» (Hieron. Ep. 58. 3). О дате освящения см.: [Bacci, 2017, 35].

(Иустин Философ, 1995, 262). Исполнение пророчества Ис 8:4 о том, что *дитя возьмет* силу Дамаска (λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ), апологет видит в том, что волхвы из Аравии пришли поклониться родившемуся Богомладенцу. Это в волхвах, «которые» прежде, «словно добыча, были привержены всем злым делам (ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς πράξεις), совершавшимся демоном», Христос «победи[л] силу лукавого духа, обитавшего в Дамаске», поскольку «своим пришествием и поклонением Христу» они «ясно показывают, что восстали против силы, сделавшей их своею добычею» (Dial. 78. 9); ср.: (Иустин Философ, 1995, 262).

Как исполнение ряда других пророчеств и апологетический аргумент в той же «Апологии» выступают последствия подавления римской армией первого иудейского восстания 66–70 гг. по Р. Х. и второго восстания под предводительством Бар-Кохбы 132–135 гг.: разрушенный Иерусалим, его ветхозаветный Храм и покоренная Иудея. Святой Иустин указывает императору и членам его семьи на реализацию Быт 49:10 о прекращении самостоятельного правления у иудеев, приводя известный римлянам факт: «после явления Его [Христа] вы воцарились над иудеями и овладели всей землей их», после Его распятия «иудейская земля отдана вам как военная добыча (δοριάλωτος ὑμῖν ἡ γῆ Ἰουδαίων παρεδόθη)», а величайший храм иудеев (τὸ μέγιστον ἱερὸν… Ἰουδαίων)… вами разрушен» (1 Apol. 32. 3–4, 6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 62). Те же события служат свидетельством исполнения пророчеств Ис 1:7 и 64:10–12, а также Иер 50:3 (LXX 27:3) о разорении Иудеи: «в том, что Иерусалим был опустошен[30], как было предсказано, вас не нужно убеждать (πεπεισμένοι ἐστέ). О запустении его и о том, что никому из них не будет позволено жить там, сказано пророком Исаией… И вы достоверно знаете (ἀκριβῶς ἐπίστασθε), что он охраняется вами, чтобы никого [из иудеев] не было в нем, и что смертная казнь определена тому иудею, который будет схвачен при попытке войти в него» (1 Apol. 47. 4–6); ср.: (Иустин Философ, 1995, 78)[31]. В «Диалоге с Трифоном» разрушение Иерусалима выступает как свидетельство нераскаянности иудеев и выполняет апологетическую роль, имея своей целью их обращение. Если жители Ниневии покаялись после *знамения Ионы пророка*, пробывшего невредимо *во чреве кита три дня и три ночи* (Мф 12:38–41; 16:1.4), и их город был сохранен, — то иудеи после чуда Воскресения Христова не покаялись и не взмолились к Богу, чтобы народ не был пленен и Иерусалим «не был взят и разрушен, как разрушен теперь». «Более того, — указывает мч. Иустин, — вы и теперь, когда ваш город взят и земля опустошена, не раскаиваетесь, но еще осмеливаетесь проклинать Его и всех верующих в Него» (Dial. 108. 1–3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 306–307). В содержательном плане рассуждения св. Иустина отражают тему вины Израиля за оставление Бога и убийство пророков, тему его наказания и призыв к обращению, которые присутствуют в поздних книгах Ветхого Завета и межзаветной литературе. Аналогичные высказывания встречаются в христианских интерполяциях псевдоэпиграфа «Заветы двенадцати патриархов» I в. до Р. Х. [Skarsaune, 1987, 277–279] и традиционны для раннехристианских апологетов (см., в частн.: [Wilken, 1992b, 65–81; Лунева, 2018])[32]. Сила апологетического аргумента, состоящего в факте покорения и разорения Иудеи, — в его непосредственной видимости и верифицируемости [Nyström, 2018,

[30] Форма плюсквамперфекта (ἠρήμωτο) указывает на то, что речь о событиях 70 г. по Р. Х. (см.: [Minns, Parvis, 2009, 203]). Запустение продолжалось с 70 по 135 г., когда город, получив новое имя — Элия Капитолина, — стал отстраиваться императором Адрианом по римскому образцу.

[31] Об изгнании иудеев из Иерусалима см. также: «чтобы *страна ваша* была *опустошена*, и *города сожжены огнем*, и *плоды ваши на ваших глазах* съедали *чужие* (Ис 1:7), и никто из вас не входил в Иерусалим» (Dial. 16. 2; Иустин Философ, 1995, 158–159). Запрет на вход в город как следствие восстания 132–135 гг. засвидетельствован в христианской традиции, см.: (Euseb. Hist. eccl. 4. 6. 3) со ссылкой на апологета II в. по Р. Х. Аристона из Пеллы; а также: [Grant, 1988, 41–42; Wilken, 1992b, 82–83; Stemberger, 2006, 294]. Однако рядом исследователей он ставится под сомнение, см.: [Rokéah, 2002, 56–58].

[32] Основную библиографию и обзор направлений в современной рецепции патристической антииудейской полемики см.: [Лунева, 2019].

118–121]. Святой Иустин обращается к опыту очевидцев, непосредственно знакомых с провинцией, к знанию о произошедшем как среди иудеев, так и среди покорителей-римлян. Он убеждает не только «словом», но и самой «видимостью являемого (καὶ διὰ λόγου οὖν καὶ σχήματος τοῦ φαινομένου… προτρεψάμενοι ὑμᾶς)» (1 Apol. 55. 8); ср.: (Иустин Философ, 1995, 87), самой реальностью: и иудеи, и римляне видели захват Иудеи или по меньшей мере знают о нем и разрушениях, а потому не вправе отрицать истинность исполнения пророчеств. Возможность увидеть — самое убедительное доказательство. «Желающие, — обращается мч. Иустин к императору и его приемным сыновьям, — могут и ныне видеть всю местность их, пустую, сожженную и остающуюся бесплодной. <…> Когда все это можно увидеть, оно способно разумно убедить и уверить тех, кто любит истину…»[33]. Христианские паломники будут отправляться в Палестину и лично удостоверяться в совершившемся (Euseb. Hist. eccl. 6. 27. 1). Пример тому — будущий сщмч. Пионий, пресвитер Смирнский, который в 1-й пол. III в. «обошел всю землю Иудейскую и перешел Иордан, увидев землю, которая доныне несет на себе следы Божественного гнева…» (Martyr. Pion. 4. 18). Постепенно тема захвата Иудеи, разрушения Иерусалима и его Храма как реализации пророчеств и апологетического аргумента станет топосом патристической традиции богословия святых мест и, развиваясь в нескольких направлениях, будет представлена в текстах Оригена, еп. Евсевия Кесарийского (Euseb. Dem. ev. 5. 23. 3; 6. 13. 4), прп. Исихия Иерусалимского (см.: [Екатерина Копыл, 2024, 160–161]), блж. Феодорита Киррского (Theodoret. Affect. 11. 71) в рамках их полемики с иудаизмом и апологетики.

Контекст рассуждений о запустении Иерусалима и Иудеи у св. Иустина включает в себя концепцию хилиазма, тысячелетнего царства Божия на земле, характерную для христианских эсхатологических представлений I–II вв. по Р. Х. Мученик Иустин говорит о себе: «я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который отстроится, украсится и расширится, как утверждают Иезекииль, Исаия и другие пророки»[34]. К этому тысячелетию жизни праведников в возобновленном Иерусалиме, за которым, согласно хилиастическим взглядам, последует всеобщее воскресение и суд, мч. Иустин относит слова Ис 65:17–25 и Откр 20:1–4 (Dial. 81. 1–2, 4; Иустин Философ, 1995, 266–268). Из пророческих слов в «Диалоге с Трифоном» составляется похвала будущему Иерусалиму и Сиону, произносимая от лица Бога: «*вот, Я делаю Иерусалим весельем и народ Мой радостью. И буду радоваться о Иерусалиме и веселиться о народе Моем*» (Ис 65:18–19) (Dial. 81. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 266); «*Радуйся и веселись, дщерь Сиона! Ибо вот, Я иду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. <…> И будет Господь владеть Иудой, уделом Своим в земле святой, и снова изберет Иерусалим* (Зах 2:10.12)» (Dial. 115. 1–2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 316). В контексте милленаризма мч. Иустин понимает Иерусалим и Сион буквально, как конкретные земные локации[35]. В последующей патристической традиции на смену такой интерпретации придет, с одной стороны, аллегорическое понимание этих топонимов, представленное, в частности, у Оригена, а с другой, — толкование их в смысле конкретной Церкви Иерусалимской, Матери Церквей, и ее святых мест, связанных с земной жизнью Христа и сошествием Святого

[33] «καὶ τὴν πᾶσαν αὐτῶν χώραν, ἔρημον καὶ κεκαυμένην οὖσαν καὶ ἄγονον μένουσαν, οἱ βουλόμενοι ὁρᾶν ἔχουσιν. <…> τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθὼ καὶ πίστιν τοῖς τἀληθὲς ἀσπαζομένοις καὶ μὴ φιλοδοξοῦσι μηδὲ ὑπὸ παθῶν ἀρχομένοις μετὰ λόγου προσεμφορῆσαι δύναται» (1 Apol. 53. 9, 12); ср.: (Иустин Философ, 1995, 84–85).

[34] «Ἐγὼ δέ, καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἰερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν» (Dial. 80. 5); ср.: (Иустин Философ, 1995, 265). Ср. также: «народу, повинующемуся Ему, для которого Он и приготовил успокоение в Иерусалиме» (Dial. 138. 3; Иустин Философ, 1995, 353). О хилиазме мч. Иустина, включая библиографию по теме, см.: [Bobichon, 2003, II, 965–968; Wilken, 1992b, 57–59].

[35] Аналогичный взгляд представлен, в частности, у блж. Иринея Лионского. См. также: [Wilken, 1992b, 56–57].

Духа, которое представлено у прпп. Исихия Иерусалимского, Иоанна Дамаскина (см. подр.: [Екатерина Копыл, 2024, 134–153, 225, 248–249]) и блж. Феодорита Киррского (Theodoret. In Is. 53. 3, XVI, 177–180, 183–186); In Ps. 131. 14).

В «Диалоге с Трифоном» мы встречаем пример раннего этапа развития темы воплощения Бога, по своей природе не ограниченного пространством и вездеприсутствующего, но по воплощении являющегося «на малом кусочке земли» (ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ) (Dial. 60. 2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 231)[36]. У св. Иустина это выражение указывает на место у дуба Мамврийского, где Господь беседовал с Авраамом (Быт 18), на места, где Бог являлся Иакову (Быт 28:10–19; 32:22–30; 35:6–15), на неопалимый терновый куст, из которого Бог говорил с Моисеем (Исх 3–4)[37], и другие места, связанные с ветхозаветными явлениями Бога. Мученик Иустин убежден, что «никто, даже самый малосмыслящий, не осмелится сказать, что Творец всего и Отец оставил все, сущее выше неба, и явился на малом кусочке земли»[38] говорить с Авраамом, Моисеем, Иаковом. Он призывает Трифона и его спутников не думать, «что Сам нерожденный Бог [куда-то] сходил или откуда-то восходил» (Dial. 127. 1); ср.: (Иустин Философ, 1995, 337). «Ибо неизреченный Отец и Господь всего никуда не приходит, не ходит, не спит и не встает, но пребывает в Своем месте, где бы оно ни было. <…> Он недвижим и невмещаем никаким пространством, даже целым миром, потому что Он существовал прежде, нежели был сотворен мир. Так как же Он мог говорить с кем-либо или быть видимым кому-либо или явиться на малейшем кусочке земли?»[39]. Мученик Иустин в своих рассуждениях исходит из положений о неподвижности Божественной сущности и неприменимости к ней пространственных ограничений, что признавала и античная философия, к терминологии которой он здесь прибегает[40]. На основе этих положений мч. Иустин новаторски в свете предшествующей традиции демонстрирует, что названные явления Господа в Ветхом Завете были явлениями Слова, Сына Божия до Его воплощения, Который затем вочеловечился и явил Себя во плоти: «они [ветхозаветные праведники] видели Того, Кто по воле Отца есть *Бог*, *Сын* Его, и вместе с тем *Ангел* Его по служению воле Его, — Кто по Его произволению должен был родиться человеком от Девы…»[41]. У св. Иустина «малейшими частями земли» названы места этих ветхозаветных Богоявлений. Впоследствии блж. Иероним назовет «малой пещерой в земле» место Богоявления новозаветного — пещеру Рождества Сына Божия во плоти в Вифлееме (Hieron. Ep. 46. 11). В концепции мч. Иустина место у дуба Мамврийского и синайская купина помогают раскрыть догматические истины Откровения об Отце и Сыне (в терминологии последующих веков — о Лицах Пресвятой

---

[36] См. также аналогичное выражение «на малейшем кусочке земли» (ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς) (Dial. 127. 3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 338).

[37] Подр. изложение этих эпизодов см.: (Dial. 56; 58; 59; Иустин Философ, 1995, 219–225, 226–230).

[38] «οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν» (Dial. 60. 2); ср.: (Иустин Философ, 1995, 231).

[39] «Ὁ γὰρ ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ᾽ ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει… οὔτε κινούμενος, ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι. Πῶς ἂν οὖν οὗτος ἢ λαλήσειε πρός τινα ἢ *ὀφθείη* τινὶ ἢ ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς φανείη…» (Dial. 127. 2–3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 337–338). Перечень параллельных мест в Библии, в античной и раннехристианской литературе см.: [Bobichon, 2003, II, 891].

[40] Эти взгляды разделяли, в частности, платоники, в т.ч. Филон Александрийский. Об использовании философской терминологии в этих рассуждениях см.: [Wartelle, 1998, 67–80, особ. 72; Bobichon, 2003, II, 891]. См. также: [Girgenti, 1995].

[41] «Οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄρρητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ᾽ ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ· ὃν καὶ ἄνθρωπον γεννηθῆναι διὰ τῆς παρθένου βεβούληται…» (Dial. 127. 4); ср.: (Иустин Философ, 1995, 338). См. также: [Kominiak, 1948; Skarsaune, 1987, 409–424].

Троицы), о вочеловечении и явлении в мир Сына, выполняя тем самым и апологетическую задачу. В патристической традиции богословия святых мест мч. Иустин предвосхищает рассуждения свт. Софрония Иерусалимского о христологической проблеме перемещения Бога из одного места в другое (μεταχώρησις, μετάβασις, πρόοδος) в силу общения природ во Христе. Святитель будет рассматривать этот вопрос в контексте святых мест Палестины, используя их как аргумент в пользу истинности Боговоплощения и реальности человеческой природы Христа (см. подр.: [Екатерина Копыл, 2024, 202–206]).

Наконец, из нюансов, связанных с богословским осмыслением палестинских мест, отметим, что необычную трактовку получает у мч. Иустина тема, имеющая отношение к реке Иордан. Речь идет о схождении огня в ее воды в момент крещения Христа: «когда *Иисус* пришел *на* реку *Иордан*, где крестил Иоанн (Мф 3:13), [и] сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане (πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ); а когда Он *вышел из воды*, то *Дух Святый, как голубь*, слетел *на Него* (Мф 3:16; Мк 1:9; Лк 3:22), — как написали апостолы сего Христа нашего» (Dial. 88. 3); ср.: (Иустин Философ, 1995, 279). Упоминание о свете или огне, отсутствующее в Евангелии, имелось, по свидетельству свт. Епифания Кипрского, в гностическом «Евангелии эвионитов» (Epiph. Haer. 30. 13. 7), а также известно по ряду сочинений патристической эпохи и гимнографическим текстам. Источник этого мотива у св. Иустина и причина его появления доподлинно неизвестны[42].

Наш обзор показал, что первые свидетельства святоотеческого осмысления палестинских мест Священной истории появляются в русле христианской апологетики и библейской экзегезы в сочинениях св. Иустина Мученика. Логично полагать, что в значительной мере их присутствие объясняется непосредственным знакомством автора с Палестиной. Это знакомство могло бы объяснить и первое в патристике упоминание о пещере Рождества как элемент местного устного предания Церкви, а также опыт богословского осмысления этой пещеры в свете LXX Ис 33:16, которое, помимо св. Иустина, напрямую известно нам только из наследия палестинского экзегета и гомилета IV–V вв. прп. Исихия Иерусалимского. Богословская мысль мч. Иустина о местах Священной истории вобрала в себя его опыт толкования Ветхого Завета в свете исполнения его во Христе и, очевидно, с использованием сборников ветхозаветных тестимоний. Истоками этой мысли послужили и другие факторы: его опыт изложения учения о Боге (Отце и Сыне) и о Боговоплощении исходя из Божественного Откровения и со знанием античной философской традиции; его приемы христианской апологетики и современные ему принципы доказательности; опыт полемического освоения античной религиозной традиции (митраизма); богословскую рецепцию исторических событий двух иудейских восстаний I–II вв. по Р. Х.; его частные хилиастические представления и, возможно, знакомство с гностической литературой.

Богословская мысль мч. Иустина о местах Священной истории имеет свою тематику и начатки специальной терминологии. Помимо терминов, встречающихся в ветхозаветных цитатах, выделим термин σύμβολον в значении пророческого указания о Вифлеемской пещере. Тематика, хотя и не имеет всего разнообразия последующих веков, характеризуется несколькими важными направлениями. Так, творения апологета свидетельствуют о преемственности между патристическим богословием этих мест и их освещением в ветхозаветном Откровении. Хотя, в отличие от авторов IV в., у него нет специального рассмотрения тем святости и благодатности мест явления Бога в мире, однако и тема их святости, и тема их особой выделенности в силу совершившегося там Богоявления представлены без каких-либо оговорок в ветхозаветных цитатах. Это, в свою очередь, не дает повода сомневаться в том, что и сам мч. Иустин

[42] О теме огня, сходящего в воды Иордана, и ее последующих трансформациях в христианской традиции, включая Диатессарон Татиана, сочинения свт. Григория Антиохийского, Иакова Саругского, Ишодада Мервского, а также литургическую гимнографию, см.: [Leloir, 1962, 105–106; Birdsall, 2009, 535–537].

разделяет такое отношение. Тема евангельских локаций как исполнения ветхозаветных пророчеств и как доказательств того, что Иисус есть истинный Мессия, — наиболее значительный вклад св. Иустина в формирование патристического богословия святых мест. Вифлеемская пещера Рождества в его рассуждениях выявляет пророческий смысл Ветхого Завета, понимаемого им в неразрывном единстве с Новым, указывает на значение устного Предания Церкви в раннехристианском богословии и осуществляет аподиктическую функцию в апологетическом дискурсе. Ис 33:16 и Мих 5:2(1) становятся первыми ветхозаветными отрывками, которые в патристической традиции осмысляются как пророчества о святых местах. Наконец, вводимая мч. Иустином апория Бога, не ограниченного пространством и являющего Себя на ограниченном земном месте, получает разрешение в концепции о явлениях в мир Сына Божия до воплощения и по воплощении. В последующие века эти темы, намеченные мч. Иустином, станут топосами патристической мысли о святых местах.

Начало постепенного формирования специальной терминологии, тематики и топики патристического богословия святых мест, выявленное нами в творениях мч. Иустина Философа (сер. II в.) и спустя менее чем через столетие представленное у Оригена, указывает на необходимость выделить период, когда создавались сочинения этих двух авторов, в самостоятельный этап в истории патристической традиции осмысления святых мест. Данный этап является ранним по отношению к начавшемуся в IV столетии «золотому веку», который, в свою очередь, характеризуется дальнейшим развитием библейско-экзегетических, догматических, полемических и апологетических тем, а также появлением тем нравственно-аскетических и славословных. Таким образом, и сама датировка зарождения патристической традиции богословия святых мест, вопреки распространенному мнению, должна быть смещена с начала IV в. на сер. II в. по Р. Х.

Источники и литература

Источники

1. Иустин Философ (1995) — *Св. Иустин-философ и мученик.* Творения / Пер. прот. П. Преображенского; предисл. А. И. Сидорова. [Репринт. изд.]. М.: Паломник; Благовест, 1995.

2. 1 Apol. — *Justinus Martyr.* Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium // *Justin, Philosopher and Martyr.* Apologies / Ed. with a comment. on the text by D. Minns, P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 80–268.

3. Barn. — *Barnabae* Epistula // Épître de Barnabé / Introd., trad. et notes par P. Prigent; texte grec ét. et présenté par R. A. Kraft. Paris: Éditions du Cerf, 1971. P. 72–218.

4. Cyr. Hieros. Catech. — *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses ad illuminandos // *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi* Opera quae supersunt omnia / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. München: Keck, 1848–1860 (= Hildesheim: Olms, 1967).

5. Dial. — *Justin Martyr.* Dialogus cum Tryphone // *Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon: en 2 t. / Éd. crit., trad., comment. par Ph. Bobichon. Fribourg: Academic Press, 2003. T. 1. P. 183–563.

6. Epiph. Haer. — *Epiphanius Constantiensis.* Panarion (= Adversus haereses) // *Epiphanius.* Ancoratus und Panarion / Hrsg. von K. Holl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915–1933.

7. Euseb. Dem. ev. — *Eusebius.* Demonstratio evangelica // *Eusebius.* Die Demonstratio evangelica / Hrsg. von I. A. Heikel // *Eusebius.* Werke. Leipzig: Hinrichs, 1913. Bd. 6. S. 1–492.

8. Euseb. Hist. eccl. — *Eusebius Caesariensis.* Historia ecclesiastica // *Eusèbe de Césarée.* Histoire ecclésiastique: en 3 t. / Texte grec, trad. et notes par G. Bardy. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952–1958.

9. Euseb. Onom. — *Eusebius.* Onomasticon; *Hieronymus Stridonensis.* Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum // *Eusebius* Werke. Bd. 3.1: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen / Hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904 (= Hildesheim: Georg Olms, 1966). S. 2–176.

10. Hesych. Hieros. In Is. — *Hesychius Hierosolymitanus.* Interpretatio Isaiae // *Hesychii Hierosolymitani* Interpretatio Isaiae prophetae / Nunc primum in lucem edita, prolegomenis, commentario critico, indice adaucta a M. Faulhaber. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1900. P. 1–209.

11. Hesych. Hieros. Cap. Mich. (Os. – Mal.) — *Hesychius Hierosolymitanus.* Capita Michaeae prophetae // *Hesychius Hierosolymitanus.* Capita xii prophetarum // PG. 93. Col. 1345–1369.

12. Hieron. Ep. — *Hieronymus Stridonensis.* Epistulae // *Saint Jérôme.* Lettres: en 8 t. / Éd. et trad. par J. Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1949–1963.

13. Hieron. In Mich. — *Hieronymus Stridonensis.* Commentarius in Michaeam // *S. Hieronymi presbyteri* Opera. Ps. 1, 6. Commentarii in Prophetas minores / Ed. M. Adriaen. Turnholti: Brepols, 1969–1970. P. 421–524.

14. Martyr. Pion. — Martyrium Pionii presbyteri et sodalium // The Acts of the Christian Martyrs / Introd., texts and transl. by H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 136–166.

15. Orig. Contr. Cels. — *Origenes.* Contra Celsum // *Origène.* Contre Celse: en 4 t. / Introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967–1969.

16. Protev. — Protevangelium Jacobi // *de Strycker É.* La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques: recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961. P. 64–190.

17. Theodoret. Affect. — *Theodoretus Cyrrhensis.* Graecarum affectionum curatio // *Theodoret.* De graecarum affectionum curatione = Heilung der griechischen Krankheiten / Übers., eingel. und mit Anm. vers. von C. Scholten. Leiden; Boston: Brill, 2015. S. 132–712.

18. Theodoret. In Is. — *Theodoretus Cyrrhensis.* Commentaria in Isaiam // *Théodoret de Cyr.* Commentaire sur Isaïe / Texte crit., trad. et notes par J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980–1984.

19. Theodoret. In Mich. (Os. – Mal.) — *Theodoretus.* Interpretatio in xii prophetas minores // PG. 81. Col. 1545–1988.

20. Theodoret. In Ps. — *Theodoretus Cyrrhensis.* Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 857–1997.

Литература

21. Зуева (2008) — *Зуева Е. В.* Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа // Вестник ПСТГУ. Сер.: I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 28–44.

22. Екатерина Копыл (2024) — *Екатерина (Копыл), мон.* Палестинская традиция богословия святых мест в V–VIII веках. М.: Индрик, 2024.

23. Екатерина Копыл (2025) — *Екатерина (Копыл), мон.* Святые места Палестины в свете раннехристианских аскетических наставлений: «Письмо к девам» Афанасия Александрийского (CPG 2146) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 117. С. 9–28.

24. Лунева (2018) — *Лунева А. А.* Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме (на основе анализа христианской полемической литературы II–III вв. и ее историко-культурного контекста) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2018. Вып. 18. С. 30–44.

25. Лунева (2019) — *Лунева А. А.* Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2019. Вып. 19. С. 124–137.

26. Морескини, Норелли (2021) — *Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1: От ап. Павла до эпохи Константина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2021.

27. Нестерова (2006) — *Нестерова О. Е.* Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.

28. Albl (1999) — *Albl M. C.* “And Scripture Cannot Be Broken”: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

29. Bacci (2017) — *Bacci M.* The Mystic Cave: A History of the Nativity Church in Bethlehem. Brno: Masaryk University; Rome: Viella, 2017.

30. Benz (1953) — *Benz E.* Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche // Eranos-Jahrbuch. 1953. Bd. 22. S. 365–432.

31. Birdsall (2009) — *Birdsall J. N.* Gregory of Antioch: Homilia in S. Theophania (CPG 7385): Gleanings of Text and Theme // The Journal of Theological Studies. 2009. Vol. 60. P. 531–537.

32. Bitton-Ashkelony (2005) — *Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.

33. Bobichon (2003) — *Bobichon Ph.* Introduction, notes de la traduction, appendices// *Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon: en 2 t. / Éd. crit., trad., comment. par Ph. Bobichon. Fribourg: Academic Press, 2003.

34. Burke (2019) — *Burke T.* Mary in the Apocrypha // The Oxford Handbook of Mary / Ed. by Ch. Maunder. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 40–53.

35. Clauss (2022) — *Clauss M.* The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries / Transl. by R. Gordon. Edinburgh University Press, 2022.

36. Daniélou (1966) — *Daniélou J.* Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les 'Testimonia'. Paris: Beauchesne, 1966.

37. den Dulk (2018) — *den Dulk M.* Between Jews and Heretics: Refiguring Justin Martyr's "Dialogue with Trypho". London; New York: Routledge, 2018.

38. Ehrman, Pleše (2011) — *Ehrman B. D., Pleše Z.* The Apocryphal Gospels: Texts and Translations / Ed. and transl. by B. D. Ehrman, Z. Pleše. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

39. Girgenti (1995) — *Girgenti G.* Giustino Martire: il primo cristiano platonico. Milano: Vita e pensiero, 1995.

40. Girolami (2019) — *Girolami M.* I Testimonia: una prima metodologia esegetica (cristiana) sulla Scrittura giudaica // Liber Annuus. 2019. Vol. 69. P. 357–370.

41. Grant (1988) — *Grant R. M.* Greek Apologists of the Second Century. Philadelphia: The Westminster Press, 1988.

42. Hunt (1984) — *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxford: Clarendon Press, 1984.

43. Keel, Küchler (1982) — *Keel O., Küchler M.* Orte und Landschaften der Bibel: ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd. 2: Der Süden. Zürich; Einsiedeln; Köln: Benziger; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

44. Kominiak (1948) — *Kominiak B.* The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin. Washington: The Catholic University of America, 1948.

45. Lampe (1961) — *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

46. Leloir (1962) — *Leloir L.* Le témoinage d'Ephrem sur le Diatessaron. Louvain: Sécretariat du CSCO, 1962.

47. Manns (2001) — *Manns F.* Le midrash: approche et commentaire de l'Ecriture. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2001.

48. Maraval (1992) — *Maraval P.* L'attitude des Pères du IVe siècle devant les lieux saints et les pèlerinages // Irénikon. 1992. Vol. 65. P. 5–23.

49. Maraval (1994) — *Maraval P.* Des lieux saints? L'attitude des premiers siècles chrétiens // La Terre/Vie spirituelle. 1994. Vol. 148. No. 709. P. 189–197.

50. Marcovich (2005) — *Marcovich M.* Introduction // *Iustini Martyris* Dialogus cum Tryphone / Ed. by M. Marcovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. P. 1–65.

51. Minns, Parvis (2009) — *Minns D., Parvis P.* Introduction, Commentary on the Text // *Justin, Philosopher and Martyr.* Apologies / Ed. with a comment. on the text by D. Minns, P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.

52. Misiarczyk (1999) — *Misiarczyk L.* Il midrash nel "Dialogo con Triphone" di Giustino martire. Płock: Plocki Instytut Wydawniczy, 1999.

53. Nyström (2018) — *Nyström D. E.* The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

54. Perrone (2013) — *Perrone L.* Origene e la ‘Terra Santa’ // *Andrei O.* (a cura di). Caesarea Maritima e la scuola origeniana: multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell’XI convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Arezzo, 22–23 settembre 2011). Brescia: Morcelliana, 2013. P. 139–160.

55. Pouderon (2005) — *Pouderon B.* Les Apologistes grecs du IIe siècle. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

56. Rokéah (2002) — *Rokéah D.* Justin Martyr and the Jews. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

57. Roukema (2019) — *Roukema R.* Micah in Ancient Christianity: Reception and Interpretation. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.

58. Skarsaune (1987) — *Skarsaune O.* The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile. Leiden: Brill, 1987.

59. Stemberger (2006) — *Stemberger G.* Christians and Jews in Byzantine Palestine // Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. by O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout: Brepols, 2006. P. 293–318.

60. Walker (1990) — *Walker P. W. L.* Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. Oxford: Clarendon Press, 1990.

61. Wilken (1992a) — *Wilken R. L.* Eusebius and the Christian Holy Land // Eusebius, Christianity, and Judaism / Ed. by H. W. Attridge, G. Hata. Leiden; New York; Köln: Brill, 1992. P. 736–760.

62. Wilken (1992b) — *Wilken R. L.* The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

63. Wartelle (1998) — *Wartelle A.* Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le ‘Dialogue avec Tryphon’ // Les Apologistes chrétiens et la culture grecque / Sous la dir. de B. Pouderon, J. Doré. Paris: Beauchesne, 1998. P. 67–80.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

К. А. Мозгов

Катехизическое просвещение в XIX в. на примере «Внебогослужебных собеседований» прот. Михаила Зеленева

УДК 271.2-282.4
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_134
EDN WITCPF

Аннотация: Просветительская деятельность Русской Православной Церкви и научение вере русского народа чаще всего рассматривается на примере образовательных программ и тех или иных форм преподавания Закона Божия. Однако еще с XVIII века Святейший правительствующий Синод не раз обращался к теме катехизического научения вере взрослых прихожан, о чем свидетельствует ряд соответствующих указов. Наиболее активно об этом начали говорить во второй половине XIX века; как следствие, в разных епархиях Русской Церкви стали проводиться внебогослужебные собеседования, собиравшие немалое число слушателей. Из числа опубликованных бесед одним из наиболее интересных примеров стали изданные в 1886 г. «Внебогослужебные собеседования приходского священника с простым народом по Священной истории Ветхого Завета» прот. Михаила Зеленева, включавшие в конце каждой беседы вопросо-ответную часть. Анализ самих бесед, а также диалога со слушателями дает возможность увидеть самые горячие, волнующие обычных крестьян, сельских прихожан того времени вопросы в области веры и жизни, а также получить представление об усилиях Церкви в области катехизического просвещения простого народа.

Ключевые слова: внебогослужебные собеседования, просветительская деятельность Русской Церкви, катехизические беседы, история спасения, научение вере, синодальный период, сельский приход.

Об авторе: **Кирилл Анатольевич Мозгов**
Старший преподаватель Свято-Филаретовского института.
E-mail: mka@sfi.ru

Для цитирования: Мозгов К. А. Катехизическое просвещение в XIX в. на примере «Внебогослужебных собеседований» прот. Михаила Зеленева // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 134–145.

Статья поступила в редакцию 12.06.2025; одобрена после рецензирования 15.07.2025; принята к публикации 10.08.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Kirill A. Mozgov

Catechetical Education in the 19th Century Based on "Extra-Liturgical Conversations" by Fr Michael Zelenev

UDK 271.2-282.4
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_134
EDN WITCPF

Abstract: Educational activities of the Russian Orthodox Church and teaching faith to Russian people are most often considered through educational programmes and various forms of teaching the Law of God. However, since the 18th century, the Holy Governing Synod repeatedly addressed the issue of catechetical teaching faith to adult parishioners, as evidenced by a number of relevant decrees. This issue became the subject of the most active discussion in the second half of the 19th century; this resulted in extra-liturgical conversations that started to be held in various dioceses of the Russian Church, gathering a considerable number of listeners. One of the most interesting conversations among those published was "Extra-liturgical conversations of a parish priest with ordinary people on the sacred history of the Old Testament" by Father Michael Zelenev, which were published in 1886 and included a question-and-answer section at the end of each conversation. The analysis of the conversations themselves, as well as the dialogue with the listeners, makes it possible to see the issues of faith and life, the most burning and exciting for ordinary peasants and rural parishioners of that time, as well as to get an idea of the Church's efforts in the field of catechetical education of ordinary people.

Keywords: Extra-liturgical conversations, educational activities of the Russian Church, catechetical conversations, history of salvation, teach faith, synodal period, rural parish.

About the author: **Kirill Anatolievich Mozgov**
Senoir lecturer at the St. Philaret's Institute.
E-mail: mka@sfi.ru

For citation: Mozgov K. A. Catechetical Education in the 19th Century Based on "Extra-Liturgical Conversations" by Fr Michael Zelenev. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 134–145.

The article was submitted 12.06.2025; approved after reviewing 15.07.2025; accepted for publication 10.08.2025.

В синодальный период истории Русской Церкви не раз ставилась задача просвещения народа и научения его основам веры. Однако до сих пор эта область остается недостаточно изученной, и основной объем исследовательских публикаций связан с историей преподавания Закона Божия, среди них можно отметить работы Г. А. Гераниной [Геранина, 2020], Е. А. Калининой [Калинина, 2014] и Т. А. Становской [Становская, 2017]. О необходимости катехизических наставлений для взрослых прихожан говорят решения Св. Синода 1841 г. («постановлено учреждать в церквах, сообразно местной надобности и способностям священников катихизическия поучения по воскресным дням» [Указы, 381]) и 1886 г. (см.: [Мозгов, 2023]). С этими решениями связано появление и распространение во 2-й пол. XIX в. внебогослужебных собеседований как новой формы религиозного просвещения (см.: [Маврицкий, 1871]). О распространении в разных епархиях практики катехизических бесед священников с прихожанами по выходным и праздничным дням свидетельствует, в частности, отчет обер-прокурора Св. Синода графа Д. Толстого за 1870 г. (см.: [Извлечение, 1871, 116]). Некоторые из этих бесед были тогда же опубликованы, что позволяет рассмотреть прежде не исследованные варианты просвещения взрослых прихожан.

Достаточно часто авторы в структуре своих собеседований следуют за «Пространным катехизисом» митр. Филарета. К таким можно отнести «Простонародные поучения сельского священника Иоанна Доброхотова» (Доброхотов, 1880) и «Катехизические поучения» прот. Григория Дьяченко (Дьяченко, 1898). Некоторые авторы избирали для своих бесед отдельные темы — таковы «Катихизические поучения о Молитве Господней» прот. Григория Крамарева (Крамарев, 1868) или «Катехизические поучения о надежде» о. Иоанна Газова (Газов, 1899). Другую группу текстов составляют комментарии на Символ веры, например «Катихизические беседы Рыбинского собора протоиерея Родиона Путятина» (Путятин, 1862) и «Катихизические поучения на Символ веры» свящ. Емелиана Окиншевича (Окиншевич, 1879). Есть и тексты иного плана, где автор прибегает к более оригинальной структуре. Так, тверской протоиерей Косьма Чередеев посвящает свои беседы теме человека: «Огласительные поучения о человеке» (Чередеев, 1862), предложив для рассмотрения человека в четырех состояниях: 1. Кто он был в самом начале бытия своего, в раю? 2. Чем он стал по падении и изгнании его из рая? 3. В какое вступил он состояние по его искуплении Иисусом Христом? 4. Чем он будет по конце мира, в вечной жизни? «Катихизические беседы, говоренные в Екатерингофской церкви св. Великомученицы Екатерины священником Иоанном Яхонтовым» (Яхонтов, 1852) посвящены рассказу о Боге Творце и рассмотрению творения мира и человека по дням творения вплоть до истории грехопадения.

В данной статье предполагается описать один из наиболее интересных катехизических текстов 2-й пол. XIX в. — «Внебогослужебные собеседования приходского священника с простым народом по Священной истории Ветхого Завета» прот. Михаила Зеленева, опубликованные в 1886 г. (Зеленев, 1886). Из дошедших до нас текстов наиболее близки подходу прот. Михаила Зеленева беседы свящ. Иоанна Яхонтова[1], но о. И. Яхонтов рассматривает лишь начало книги Бытия, тогда как прот. М. Зеленев в своих беседах охватывает весь Ветхий Завет. Кроме живого языка, которым прот. М. Зеленев передает своим слушателям основное содержание ветхозаветной истории, уникальной особенностью книги, выделяющей ее из череды подобных публикаций, является наличие в конце каждой беседы вопросо-ответной части, сохранившей непосредственную реакцию слушателей. Поскольку беседы проводились в сельском приходе, то в основном участвовали в них крестьяне, в одной из бесед

[1] Отдельно стоит отметить свидетельство свящ. Иоанна Яхонтова о распространении такого рода бесед как достаточно известном явлении в сер. XIX в., поскольку во вступительной беседе, поясняя слушателям, что такое катехизические поучения, он добавляет: «Таковые поучения, благодаря попечительной заботливости наших благочестивейших государей и наших архипастырей, давно преподавались и преподаются и в нашем благословенном Отечестве, и в сем царствующем граде избранными на то священнослужителями» (Яхонтов, 1852, 8).

среди задававших вопросы упоминается учащийся. Таким образом, через сохранившиеся в тексте вопросы и диалог со священником можно составить представление о народном восприятии православной веры, народных толкованиях библейских сюжетов и просто о разного рода поверьях, которыми делятся слушатели.

Отмечая важность воскресных собеседований с прихожанами, прот. Александр Луканин, в частности, обращает внимание на пользу этих бесед не только для народа, но и для духовенства: «На этих беседах можно познакомиться с оригинальными и замечательными по религиозному настроению личностями, можно познакомиться со всеми ходящими понятиями и воззрениями народа, с народными и религиозными легендами, заговорами, поверьями, приметами, суевериями, предрассудками и другими заблуждениями. Тут сказывается сама жизнь как она есть, тут сказывается весь умственный и нравственный склад жизни народа. <…> Тут можно узнать много такого, чего при обычных свиданиях и разговорах с прихожанами никак не узнаешь» [Луканин, 1850, 141]. Он также отмечает, что здесь гораздо проще увидеть, какие настроения есть в народе, и, если появляются пропагандисты раскола, есть возможность быстрее отреагировать. Реальное состояние своей аудитории прот. Михаил Зеленев оценивал так: «Вы, брат. мои, сами называете себя людьми темными в делах веры — и, к прискорбию, с этим нельзя не согласиться. По опыту известно, что много из предметов веры православной вы вовсе не знаете, иное неправильно понимаете, другое перепутано у вас с разными баснями и вымыслами человеческими. От того-то, между прочим, и слабость в вере, от того-то и жизнь не по-православному» (Зеленев, 1886, 3).

Протоиерей Михаил Зеленев, хорошо представляя себе своих слушателей, старается не только донести до них главное содержание ветхозаветной истории (в соответствии с заявленной темой бесед), но и соотнести текст Писания с жизнью простого народа. Он сознательно ставит задачу не просто прочитать цикл лекций, но поговорить с людьми, получить обратную связь и помочь им выстраивать свою жизнь, в большей степени опираясь на православную веру. По его мнению, для этого необходимо не только донести до людей нужную информацию, но и показать, какие выводы можно сделать из библейских слов каждому человеку в той жизненной ситуации, в которой он находится. Например, в Собеседовании десятом о. Михаил рассказывал о том, что после Ноя люди продолжили грешить и появилась языческая вера: «И какова была вера этих людей, такова была и жизнь их. Жизнь их была самая безобразная, мерзкая. <…> Довольно будет если я скажу, что они и срамные песни и пляски, и пьянство и распутство считали делами добрыми, угодными богам их» (Зеленев, 1886, 60). А в качестве вывода он обращает внимание слушателей, что с тех пор и пошел и ныне популярный в народе обычай на праздники «безобразничать», добавляя, что христианам не подобает следовать языческим традициям.

Это стремление не просто пересказать народу Священную историю или разъяснить основы православной веры через толкование Символа веры, а воодушевить людей на соединение веры с жизнью прослеживается у большинства авторов катехизических бесед XIX в. Так, свой рассказ свящ. Иоанн Яхонтов сопровождает итоговым увещанием: «Мало будет для нас пользы в том, что мы родились в недрах Святой Церкви, если сами не стараемся быть святыми, не исполняем того, чего требует от нас наша вера» (Яхонтов, 1852, 156). Наиболее ранним текстом подобных бесед, в которых автор подчеркивает практическое измерение его катехизации, можно назвать «Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе…» митр. Платона (Левшина). Он постоянно призывает своих слушателей не только познавать свою веру, но и жить по ней: «Ты от сего времени все силы употреби, чтоб не только называться, но и быть христианином» (Платон Левшин, 1781а, 50). Каждая беседа митр. Платона делится на две части: небольшое рассуждение о вере с комментарием для ее правильного понимания и «нравоучение» — часто сопровождающееся эмоциями размышление о том, какие практические выводы из сказанного наставления должны сделать слушатели: «…что отсюду следует, и что заключить надобно?» (Платон Левшин, 1781б, 16).

Собеседования о. М. Зеленева пользовались популярностью в народе, поэтому часто произносились в огромном собрании. На одном из таких собеседований (Собеседование осьмнадцатое) отец Михаил упоминает: «вот нас теперь здесь, может быть, до тысячи человек или больше» (Зеленев, 1886, 144).

Протоиерей Михаил Зеленев на протяжении многих лет активно печатался в «Тамбовских епархиальных ведомостях» (далее — ТЕВ), где за 1873–1904 гг. было опубликовано почти сто его текстов. При этом самому о. М. Зеленеву посвящено совсем немного исследований. Некоторые важные биографические моменты можно узнать из составленного прот. Петром Успенским некролога [Успенский, 1907], а также публикаций в ТЕВ свящ. Алексея Богородицкого [Богородицкий, 1907] и свящ. Павла Громковского [Громковский, 1907].

Будущий протоиерей Михаил Иосифович Зеленев родился в 1843 г. в семье диакона, служившего в с. Большие Кулики. Свои воспоминания он начинает фразой: «Я сын бедного сельского священника» (Зеленев, 1881, 412). В 1866 г. он окончил Тамбовскую семинарию и был определен священником сначала в храм с. Царевка, а затем переведен в с. Верхоценье, где прослужил 19 лет. В течение первых же двух лет служения он теряет жену и обоих сыновей [Богородицкий, 1907, 1959–1960]. «Но, благодаря своему твердому характеру, несокрушимой силе воли и преданности своему Божественному служению, он при помощи Божией безропотно перенес посланные от Господа лишения» [Богородицкий, 1907, 1961]. В 1886 г. он был переведен в Троицкую церковь Тамбова. Состоял членом благочинического совета, духовно-учебным следователем, депутатом общеепархиальных съездов, членом Духовной консистории и был награжден орденом Св. Анны 2 ст. и орденом Св. Владимира 4 ст. Заштатный протоиерей Троицкой церкви Тамбова Михаил Иосифович Зеленев, тяжело заболевший в последние месяцы жизни, скончался 30 сентября 1907 г. на 64 году от роду и был похоронен на Успенском кладбище Тамбова (ныне Успенский сквер с Успенской часовней).

Характеризуя служение прот. Михаила Зеленева, прот. Алексей Богородицкий писал: «Окружное духовенство за его незаурядную, полезную деятельность также относилось к нему с уважением. Он в среде них был старшим братом, другом и советником» [Богородицкий, 1907, 1962]. А священник Троицкой церкви Тамбова Павел Громковский добавлял: «Будучи прежде всего и более всего строгим к себе и обладая редкою силою воли, он никогда не позволял себе никаких поблажек небрежности или упущений по службе» [Громковский, 1907, 1970]. Протоиерей Петр Успенский в своих воспоминаниях о прот. Михаиле Зеленеве отмечает как особый предмет его пастырского попечения «борьбу с современными пороками и заблуждениями» и призыв «следовать евангельским заветам и Господу Иисусу» [Успенский, 1907, 1975–1976].

Сохранились воспоминания самого о. М. Зеленева о времени обучения в Шацком духовном училище, где он пишет и о своих учителях — прежде всего о Павле Ивановиче Остроумове, учителе риторики и любителе поэзии (особенно Державина); об «очень способном преподавателе по Священному Писанию» — Косьме Гавриловиче Говорове; о Дмитрии Николаевиче Тростянском, преподавателе сельского хозяйства «с химиею, зоологиею и ботаникою»; «особенным усердием к своему делу и аккуратностью в посещении классов отличался из всех Петр Ильич Преображенский. <…> Эта образцовая исправность его вошла у некоторых в пословицу — „аккуратен, как Петр Ильич“»; о ректоре семинарии, архим. Геннадии, — «личности выдающейся по своим духовным дарованиям». Там же он отмечает, что вместе с ним окончили курс в 1866 г. Александр Васильевич Вадковский (1846–1912), впоследствии митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, и Михаил Иванович Богословский (впоследствии доцент КазДА) (Зеленев, 1881).

Основные публикации свящ. Михаила Зеленева перечислены в статье современного этнографа А. Н. Розова «Михаил Иосифович Зеленев (1843–1907) — священник и собиратель фольклорно-этнографических сведений (по материалам „Тамбовских

епархиальных ведомостей“)» [Розов, 2018]. Как отмечает автор, «это главным образом проповеди и внебогослужебные собеседования» [Розов, 2018, 58], а также исторические очерки, описания праздников и народных религиозных верований. В публикациях на страницах ТЕВ прот. Михаил Зеленев приводит достаточно подробные историко-статистические данные как о старообрядцах, так и о проживавших в его благочинническом округе молоканах и хлыстах, описывая их учение и практику. При этом Розов рассматривает содержание публикаций в «Тамбовских епархиальных ведомостях», лишь упоминая о том, что беседы с прихожанами вышли в 1886 г. отдельной книгой как «Внебогослужебные собеседования приходского священника с простым народом по Священной истории Ветхого Завета» (Зеленев, 1886), где были собраны не только прежде печатавшиеся отдельные беседы, но полный цикл собеседований, посвященный Ветхому Завету. Упоминается прот. Михаил Зеленев в выпускной работе студента Тамбовской духовной семинарии свящ. Николая Киреева «Социальный портрет выдающихся выпускников Тамбовской духовной семинарии второй половины XIX века» [Киреев, 2019], где автор приводит краткие биографические сведения по публикациям в ТЕВ.

Таким образом, наибольшее внимание исследователей привлекал сам образ прот. Михаила Зеленева, его проповедь и занятия фольклорно-этнографической тематикой, но никто не анализировал его цикл катехизических бесед по Ветхому Завету.

В своих собеседованиях о. М. Зеленев последовательно движется по Истории спасения. «Речь вступительная» аргументирует саму необходимость учиться вере: «Мы, братия мои, по вере называемся православными христианами. <…> И всякий православный христианин непременно должен знать свои христианские обязанности и исполнять их — веровать и жить по-христиански, по-православному: без этого он будет христианином только по званию, а не по вере и жизни» (Зеленев, 1886, 3).

Прежде чем перейти к толкованию ветхозаветной истории, автор в первом собеседовании говорит об истинности той веры, которой учит Церковь, поскольку она опирается на Священное Писание и труды Вселенских Соборов (Зеленев, 1886, 5), и потому, продолжает он, это будут беседы «о вере по-православному. Мы будем вести беседы о том, когда и как началась на земле истинная, православная вера в Бога, как она хранилась между людьми и все более и более открывалась и уяснялась, и во что и как она учит веровать» (Зеленев, 1886, 9). Таким образом, о. Михаил ставит задачу не только познакомить слушателей с содержанием Библии, но укрепить их собственную веру. Для этого, в частности, там же он призывает каждого иметь дома Евангелие и читать его, что в то время было нетипичным советом. Более того, сохранились свидетельства о том, что в сельской среде даже у образованных людей редко можно было найти Новый Завет дома: «Примечательно, что ни у нас в доме, ни в Верякушах не было Евангелия, и вообще в том кругу, среди коего я провел мое детство, почиталось если не грехом, то профанацией святыни читать дома Евангелие» [Неверов, 2003, 76].

Свое повествование о. М. Зеленев продолжает рассказом о едином в трех Лицах Боге, и уже с Собеседования третьего, начав с сотворения мира, последовательно идет до конца ветхозаветной истории. Учитывая объем Ветхого Завета, автор периодически напоминает, что вынужден выделять основные имена и события, чтобы подчеркнуть наиболее важное для усвоения слушателями: «Я… расскажу только о некоторых, более или менее важных» (Зеленев, 1886, 109). Поэтому какие-то имена и сюжеты он рассказывает и комментирует достаточно подробно, а какие-то периоды ветхозаветной истории лишь кратко упоминает. Так, за одну беседу о. М. Зеленев рассказывает обо всех днях творения, а после посвящает отдельную беседу сотворению человека (Собеседование шестое) и отдельную беседу грехопадению (Собеседование седьмое). При этом на вопрос о рае он в конце замечает, что тот «стал не нужен, когда Адам и Ева согрешили» (Зеленев, 1886, 37), и добавляет в связи с грехопадением: «злые всегда желают, чтобы и другим было плохо, если им самим плохо» (Зеленев, 1886, 39). Последующее повествование включает знакомство с историей Каина и Авеля и события, связанные

с Ноем и потопом, обращает внимание слушателей на распространение после потопа идолопоклонничества. В этом контексте особый акцент автор ставит на жизни Авраама, благодаря которому смогла сохраниться вера истинная (Зеленев, 1886, 65). Далее героями его повествования становятся Исаак, Иаков и Иосиф (которому посвящено все Собеседование тринадцатое). Следующий тематический блок из четырех бесед связан с жизнью Моисея, историей Исхода и получением Декалога. Затем автор в двух беседах обращается к жизни Саула, Давида и Соломона, вслед за этим посвятив по одной беседе Израильскому и Иудейскому царствам. Предпоследнее (двадцать второе) собеседование включает рассказ о прор. Данииле, историю вавилонского плена и исповедание веры трех отроков, а в последнем собеседовании кратко повествуется о возвращении из плена, возведении Второго храма, завоевании Римом и сопротивлении Маккавеев. При этом главный акцент в завершающей беседе прот. М. Зеленев ставит на пророчества о приходе Спасителя (в частности, выделяет прор. Аггея). И хотя «далеко не все, ожидавшие Спасителя, правильно разумели, кто же такой будет этот Спаситель, для чего Он придет и что Он сделает для людей. <…> Только немногие, при всех о том попечениях Божиих, сохранили истинную веру в будущего Спасителя мира и ждали Его как Богочеловека, как примирителя грешных людей с Богом, как Спасителя людей от грехов, от власти диавольской и от вечного наказания Божия. И Он — этот всеми ожидаемый, но разно признаваемый Спаситель мира — пришел и явился, наконец» (Зеленев, 1886, 202–203). Таким образом, главный итог ветхозаветной истории о. Михаил видит в том, что исполняется это обетование, приходит Спаситель, и мы живем уже в Новом Завете.

Хотя беседы, согласно заявленной теме, посвящены истории Ветхого Завета, автор постоянно проводит параллели с современной ему ситуацией, обращается к слушателям с призывом делать выводы из услышанного в своей жизни. Кроме того, о. М. Зеленев часто не ограничивается пересказом ветхозаветных сюжетов, но обращается и к новозаветным текстам, чтобы убедить аудиторию в необходимости следовать Евангелию во всякое время и во всех своих делах. Таким образом, о. М. Зеленев обращает внимание на параллели с современными проблемами и призывает к исполнению Божиих заповедей сегодня. Например, он обращается к новозаветным сюжетам в связи с воскресными чтениями. После комментария на притчу о званых и избранных на вопрос: «А что, на самом деле хозяин посылал раба звать гостей на ужин, или это только предлог?» — он отвечает: «Да, это притча, или, по-твоему, предлог… Эта же притча относится и к нам — христианам, обличает тех из нас, которые по воскресеньям и праздникам, под разными предлогами житейскими, не ходят по призыву колокола на молитву в храм Божий — на эту духовную вечерю» (Зеленев, 1886, 17). Подобным образом и в рассказе о грехопадении (Собеседование седьмое) он проводит важную с катехизической точки зрения мысль о связи доисторического события с человеческой историей и о том, как со времен Адама и Евы «веру в обещанного Спасителя Бог непрерывно сохранял между людьми и все больше и больше открывал ее через св. пророков, пока, наконец, чрез пять с половиною тысяч лет обещание Божие исполнилось, пока, наконец, Спаситель мира Иисус Христос родился от Пресв. Девы Марии и действительно совершил великое дело спасения человеческого» (Зеленев, 1886, 43), т. е. связывая для слушателей воедино всю Историю спасения.

В своих беседах о. М. Зеленев активно ссылается на Библию. Особенно часто он обращается к Псалтири, что можно объяснить не только значением этой книги для православного богослужения, но и предполагаемым знакомством слушателей с ее текстом. Именно Псалтирь использовалась вплоть до сер. XIX в. для обучения грамоте, вследствие чего многие могли знать псалмы наизусть (см. об этом: [Живов, 2017, 158–159]). Таким образом, участники бесед могли соотносить новую для них информацию с тем, что им уже известно.

Основным текстом, на который опирался в своих беседах о. М. Зеленев, оставался Ветхий Завет, и лишь по одному разу он ссылается на «Пространный катихизис…» митр. Филарета (Дроздова) (Филарет Дроздов, 1839) — в рассказе о сотворении

ангелов (Зеленев, 1886,12), и на «Православное исповедание веры» (Петр Могила, 1794) — разъясняя представление об ангеле-хранителе (Зеленев, 1886, 14), а также житийный материал. Кроме того, в Собеседовании третьем дается в конце после вопросов про ангелов и архангела Михаила сноска: «Прочитана и объяснена по „Воскресным листкам“ о. Михайловского[2] дневная евангельская притча о званых на вечерю» (Зеленев, 1886, 16), а после Собеседования четвертого автор добавляет: «За сим, по „рассказам из истории Русской Церкви“ графа Толстого[3] прочитано было о том, как бесы ввели в искушение препод. Исаакия и Никитку, Киевопечерских затворников, воспользовавшись их неосторожностью и излишним мнением о себе» (Зеленев, 1886, 20). Все это дает представление о круге основных источников, которыми мог пользоваться автор бесед, а также показывает достаточно большую степень свободы в изложении материала, основанную на хорошем знании им библейского текста.

Для большей наглядности о. М. Зеленев адресует слушателей и к окружавшим их в храме, где проходил разговор, росписям — например, при пересказе истории про Исава и Иакова: «На стенах нашего храма, брат. мои, есть та картина, какой сон видел Иаков. (Указано на картину)» (Зеленев, 1886, 77), а затем в Собеседовании шестнадцатом снова следует указание на картину, чтобы проиллюстрировать, как Моисей получил скрижали. Даже если утверждение о том, что храмовая роспись может быть названа «Библией для неграмотных» [Иларион Алфеев, 2018, 211], звучит слишком сильно, тем не менее обращение к живописи в процессе беседы на библейские темы должно помочь неграмотным слушателям в усвоении материала беседы и позволить позже, рассматривая росписи, вспоминать услышанное, на что мог рассчитывать и прот. М. Зеленев.

Часто вопросы слушателей были связаны с привычным контекстом жизни крестьян и выявляли народные поверья или обычаи. Священник в ответ пояснял, например, что «бабы-покрикуши» — не бесноватые, а это обыкновенная женская болезнь, которая «называется припадком, а по ученому — истерикой» (Зеленев, 1886, 22), что не нужно читать 53-й и 69-й псалмы от «сибирки», поскольку Господь хочет от нас разумной веры, а не ворожбы (Зеленев, 1886, 141–142), или что книжку «Соломон», по которой любили гадать в народе, царь Соломон не писал: «Видывал я эту книжку. Но Соломон таких пустых книжек не писал; а что он написал, о том я сейчас говорил вам. Книжку эту выдумал кто-то и довольно хитро только для своей наживы и людской пустой забавы. И иметь ее только для забавы — это еще туда-сюда; но верить ее предсказаниям — это был бы грех, который называется суеверием, — напрасною, пустою верою» (Зеленев, 1886, 155). Можно отметить здесь пастырский подход о. М. Зеленева: он не обвиняет тех, кто обращался к «пустой книжке», но, допуская такое обращение в развлекательных целях, определенно ставит границу, чтобы вера не смешивалась с суеверием. Тема разграничения веры и суеверий для народа оставалась очень острой, о чем свидетельствуют многие вопросы, заданные священнику. К ним, например, относится и диалог про домовых, в результате которого народ приходит к выводу, что «дело что-то не сходится...» (Зеленев, 1886, 32).

Задавали крестьяне и другие вопросы из своей жизни. Так, с 1884 г. правительство в профилактических целях стало распространять в народе написанную тамбовским земским врачом В. И. Никольским брошюру «Простому народу об одной очень частой заразительной болезни (сифилис)» [Никольский, 1884]. В связи с этим звучит вопрос: «Вот, батюшка, есть книжка о дурной болезни: не противно ли закону Божию читать ее?» Отец Михаил отвечает, что книжка эта была прислана и ему, что она полезная, читать ее не грешно, и добавляет: «А беречь здоровье не только не противно закону Божию, но так это и должно быть; потому что здоровье — дар Божий и не беречь его грех» (Зеленев, 1886, 121).

[2] [Михайловский, 1871].

[3] [Толстой, 1865].

Отдельная тема собеседований — полемика с хлыстами и молоканами, которые жили в той же местности и, судя по диалогам с крестьянами, старались проповедовать им свои взгляды. Например, крестьяне жалуются, что молокане иконы называют идолами, на что о. М. Зеленев со ссылками на Писание и историю про царя Авгаря и Нерукотворный образ аргументирует почитание икон и обвиняет молокан и хлыстов как невежд в Писании (Зеленев, 1886, 64). В Собеседовании девятом, где шла речь о потопе и последующем благословении пищи, о. М. Зеленев добавляет: «Значит, — кстати сказать вам, брат. мои, — не от Божия закона, а от самих себя выдумали хлысты, будто есть мясо грех, осквернение», аргументируя тем, что Бог после всемирного потопа Сам благословил людям есть мясную пищу, а Христос в Евангелии говорил, что человека оскверняет не то, что он принимает в себя, а то, что исходит из уст, поскольку дурные мысли, слова и дела рождаются из души человека (см.: Мф 15:11, 18–19). К этому он добавляет ссылку на ап. Павла (1 Кор 8:8) и замечание, что «и постною пищею можно пресыщаться» (Зеленев, 1886, 54).

К критике хлыстов относится и замечание в Собеседовании осьмнадцатом о том, будто хлысты пляшут по примеру царя Давида перед ковчегом. Священник замечает, что в Библии не сказано, что это было угодно Богу, да и Давид так делал лишь единожды в жизни, тогда как Писание учит нас иначе поклоняться Богу: «если бы каждый из нас запрыгал здесь и захлопал в ладоши, как это делают хлысты на своих полуночных сборищах, то похоже ли было бы это на благоговейную молитву и службу Божию?!.. Ведь это был бы величайший беспорядок и безобразие» (Зеленев, 1886, 144), добавляя к этому ссылку на ап. Павла, заповедовавшего устраивать все в церкви «благообразно и по чину» (1 Кор 14:40). Снова к теме хлыстов заставляют его обратиться разговор о прор. Иеремии в Собеседовании двадцать первом и вопрос одного из слушателей о пророках у хлыстов. Священник отвечает, что «неправоверам» Бог не даст дара пророческого, как и т. н. говорение языками у них — «самохвальство», потому что апостолам дар языков был дан для проповеди другим народам, а хлысты живут среди русских — с кем им тогда говорить на других языках? Обратим внимание, что в конце беседы автор делает примечание: «По местным особенностям ответ на предложенный вопрос изложен здесь гораздо обширнее ответа, какой был дан устно» (Зеленев, 1886, 182), таким образом подчеркивая важность этой темы и необходимость помогать людям разбираться в полемике с хлыстами, молоканами и др.

Кроме рассказа о Писании и комментариев к его тексту о. М. Зеленев включает в беседы и другие важные для устроения христианской жизни темы, например, говорит о молитве. В Собеседовании втором в связи с разговором о Боге он напоминает, что мы «должны молиться, непременно и всегда должны молиться», и наша молитва должна быть «разумною и с верою, усердием и надеждою» (Зеленев, 1886, 11–12). При этом он отмечает, что молитва может быть разных видов и включать в себя прошение, благодарение и покаяние.

Отец Михаил Зеленев постоянно обращает внимание слушателей на необходимость и знать свою веру, и выстраивать свою жизнь в соответствии со своей верой. Для этого он достаточно подробно разбирает текст Декалога (который он приводит по-русски), подчеркивает важность заповедей для всех христиан, из чего следует необходимость не только их знать каждому православному, но и исполнять в своей жизни, поскольку даны они были на все времена: «Но беда в том, — многие ли из нас знают их и исполняют?!.. Знают многие и много разных песней, басней и прибауток, но только не десять заповедей Божиих; живут многие суетливо и хлопотливо; но только не по заповедям Божиим. Это уже вовсе не „по-Божьему“...» (Зеленев, 1886, 111–112). В Собеседовании пятом, рассказывая о творении мира, он подчеркивает, что Бог творил все многообразие живой природы отнюдь не для Себя, а «по одной только любви и милости Своей к ним» (Зеленев, 1886, 27). Из этого он делает вывод, что если люди живут лишь по Божией милости и любви, то и самим людям нужно воздавать Богу любовью, а это проявляется не только в добродетельной жизни и братских отношениях между людьми, но и в отношении к творению — для крестьян

прежде всего к тем самым животным, которые их окружают и к которым и в крестьянской среде отношение было разным. Однако временами призыв о. М. Зеленева звучит почти отчаянно: «Люди честные и правдивые — где же вы?.. есть ли вы?.. Есть вы — люди честные и правдивые, да робок и не слышен голос ваш за головами продажными и бесчестными… Но ободритесь, но соединитесь, но заговорите, громко заговорите и твердо постойте за честь и правду и добрые порядки общественные: доброму делу Бог помощник. Поймите, что за неправду одних гнев и немилость Божия на всех, как было с Израильтянами, как бывало и с другими» (Зеленев, 1886, 128).

Таким образом, исследование катехизических текстов 2-й пол. XIX в. позволяет увидеть примеры просветительской деятельности Русской Церкви не только в образовательной сфере — через преподавание Закона Божия юношеству, ставшее обязательным в Российской империи с ноября 1811 г. [Об обучении, 1811, 901]. Из рассмотренного сборника бесед прот. Михаила Зеленева очевидно, что это обучение затрагивало далеко не всех, а возможно, по прошествии времени даже выученное в детские годы забывалось. К кон. XIX в. «со стороны родителей, законоучителей, педагогов и других лиц шли многочисленные нарекания на неудовлетворительные результаты преподавания Закона Божьего. Изучение данного предмета не достигало основной цели — подготовки людей религиозно образованных, нравственных, верных чад Церкви и отечества» [Мозгов, Ничипорова, 2024, 24]. Тем важнее оказывались усилия тех священников, кто, подобно о. М. Зеленеву, старался просвещать свою паству, помогая людям соотносить свою веру с жизнью, вдохновляя людей следовать за Христом, чтобы не быть «христианином только по званию, а не по вере и жизни» (Зеленев, 1886, 3), как наставлял прот. Михаил Зеленев.

Источники и литература

Источники

1. Газов (1899) — *Газов И., свящ.* Катехизические поучения «о надежде»: (Молитва Господня и Блаженства) / Сост. свящ. Голышман. прихода, Тобол. губ., Ишим. у. Иоанн Газов. Ишим: Тип. С. И. Двойникова, 1899. 90 с.

2. Доброхотов (1880) — *Доброхотов И., свящ.* Простонародные поучения сельского священника Иоанна Доброхотова, одобренные епархиальным начальством. М.: Ферапонтов, 1880. 235, III с.

3. Дьяченко (1898) — *Дьяченко Г., прот.* Катехизические поучения, общедоступно изъясняющие учение православной церкви о христианской вере, надежде и любви с библейскими и церковно-историческими приложениями. М.: Тип. Вильде, 1898. 1040 с.

4. Зеленев (1886) — *Зеленев М., прот.* Внебогослужебные собеседования приходского священника с простым народом по Священной истории Ветхого Завета / Священника села Верхоценья, Тамбовского уезда, Михаила Зеленева. Издание редакции журнала «Пастырский Собеседник». Воронеж: Типо-Лит. Н. Л. Гребенщикова. 1886 г. 204 с.

5. Зеленев (1881) — *Зеленев М., прот.* Из воспоминаний о семинарской жизни (1860–1866 гг.) // ТЕВ. 1881. № 12 (15 июня). С. 412–432.

6. Извлечение (1871) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Св. Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 г. СПб.: Синодальная тип., 1871. 190 с.

7. Крамарев (1868) — *Крамарев Г., прот.* Катихизическия поучения о Молитве Господней. Киев: В тип. И. и А. Давиденко, арендуемой С. Кульженко и В. Давиденко, 1868. 24 с.

8. Об обучении (1811) — Постановление Святейшего Правительствующего Синода от 16 ноября 1811 года «Об обучении во всех учебных заведениях Закона Божьего и о присланиии почетного Духовенства на экзамены» // Полное собрание законов Российской

империи с 1649 года. [Собр. 1-е: по 12 декабря 1825 г.]. СПб.: Тип. Второго отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1810–1811. Т. 31. С. 901–902.

9. Окиншевич (1862) — *Окиншевич Е., свящ.* Катихизические поучения на Символ веры. Прил. к Кавказ. Епарх. Ведомост. 1879. 54 с.

10. Петр Могила (1794) — *Петр (Могила), митр.* Православное исповедание веры соборныя и апостольския церкви восточныя. М., 1794. 400 с.

11. Платон Левшин (1781а) — *Платон (Левшин), митр.* Катехизис, или первоначальное наставление в Христианском законе, которое по обычаю в Московской Славено-Греко-Латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии Пиитики учителем, всенародно толковано было в Академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. М.: Сенатская тип., 1781. Том осьмый. 374 с.

12. Платон Левшин (1781б) — *Платон (Левшин), митр.* Катехизис, или первоначальное наставление в Христианском законе, которое по обычаю в Московской Славено-Греко-Латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии Пиитики учителем, всенародно толковано было в Академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. М.: Сенатская тип., 1781. Том девятый. 376 с.

13. Путятин (1862) — *Путятин Р., прот.* Катихизические беседы Рыбинского собора протоиерея Родиона Путятина. Рыбинск: Тип. Левикова и комп., 1862. 122 с.

14. Указы (1879) — Руководственные для православного духовенства указы Святейшего Правительствующего Синода: 1721–1878 г. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К., 1879. 504 с.

15. Филарет Дроздов (1839) — *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной греко-российской церкви, рассматриваемый и одобренный Святейшим Правительствующим Синодом, изданный для преподавания в училищах, и для употребления всех православных христиан. По высочайшему Е. И. В. повелению. М.: Синод. тип., 1839. 2, II, 167 с.

16. Чередеев (1862) — *Чередеев К., прот.* Огласительные поучения о человеке, слова и речи, сказанные в Тверском кафедральном соборе протоиереем оного К. Чередеевым. Тверь: Тип. А. Новикова, 1862. 266 с.

17. Яхонтов (1852) — *Яхонтов И., свящ.* Катихизические беседы, говоренные в Екатерингофской церкви св. Великомученицы Екатерины священником Иоанном Яхонтовым. Изд. 2-е. СПб.: В тип. экспедиции заготовления государственных бумаг, 1852. 158 с.

Литература

18. Богородицкий (1907) — *Богородицкий А., свящ.* Памяти отца протоиерея Михаила Иосифовича Зеленева // ТЕВ. 1907. № 48 (1 дек.). С. 1959–1967.

19. Геранина (2020) — *Геранина Г. А.* История религиозного образования (XIX век): Учеб. пособие. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2020. 139 с.

20. Громковский (1907) — *Громковский П., свящ.* Слово, произнесенное при погребении отца протоиерея Михаила Иосифовича Зеленева, 20 окт. 1907 г. // ТЕВ. 1907. № 43 (27 окт.). С. 1967–1973.

21. Живов (2017) — *Живов В. М.* История языка русской письменности [в 2 т.] / В. М. Живов; Российская академия наук, Институт русского языка им. В. В. Виноградова, Университет Дмитрия Пожарского. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2017. Т. 1. 816 с.

22. Иларион Алфеев (2018) — *Иларион (Алфеев), митр.* Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере. Изд. 4-е. М.: Издат. дом «Познание», 2018. 280 с.; ил.

23. Калинина (2014) — *Калинина Е. А.* Закон Божий в русской школе первой половины XIX в. // Вестник ПСТГУ. 2014. Вып. 4 (59). С. 85–97.

24. Киреев (2019) — *Киреев Н., свящ.* Социальный портрет выдающихся выпускников Тамбовской духовной семинарии второй половины XIX века: Выпускная квалификационная работа студента 4 курса Тамбовской духовной семинарии по направлению подготовки «Практическая теология Православия». Тамбов, 2019.

25. Луканин (1870) — *Луканин А., прот.* Воскресные беседы // Руководство для сельских пастырей. 1870. Т. 2. № 21. С. 129–141.

26. Маврицкий (1880) — *Маврицкий В. А.* Воскресные и праздничные (внебогослужебные) собеседования как особый вид церковно-народной проповеди. Воронеж: тип. В. И. Исаева, 1880. 192, VIII с.

27. Михайловский (1871) — *Михайловский В. Я.* Воскресные листки: Объяснение евангельских чтений на литургии во все воскресные дни года и краткое изложение исторических причин к особенному, священному празднованию некоторых дней в году / Соч. свящ. Спасобочарин. церкви Василия Михайловского. 2-е изд., испр. Вып. 1. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1871.

28. Мозгов (2023) — *Мозгов К. А.* Катехизическое просвещение в традиции Русской Церкви XVIII–XIX веков: по материалам катехизической литературы // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 31–48.

29. Мозгов, Ничипорова (2024) — *Мозгов К. А., Ничипорова О. В.* Преподавание Закона Божьего и использование катехизической литературы в гимназиях и в других средних светских учреждениях Российской империи в XIX — начале XX века // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. № 49. С. 10–32.

30. Неверов (2003) — Из «Записок» Я. М. Неверова // Преподобный Серафим Саровский в воспоминаниях современников. М.: Ковчег, 2003. 416 с.

31. Никольский (1884) — *Никольский В. И.* Простому народу об одной очень частой у нас заразительной болезни (сифилисе) / [Соч.] В. И. Никольского, тамбовск. земск. врача в Абакумовке. Тамбов: тип. Д. С. Семенова, 1884. 17 с.

32. Розов (2018) — *Розов А. Н.* Михаил Иосифович Зеленев (1843–1907) — священник и собиратель фольклорно-этнографических сведений (по материалам «Тамбовских епархиальных ведомостей») // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5S. С. 55–61.

33. Становская (2017) — *Становская Т. А.* Педагогическое наследие законоучителей российской школы конца XIX — начала XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2017. Вып. 47. С. 93–106.

34. Толстой (1865) — *Толстой М. В.* Рассказы из истории русской церкви. Книжка 1. М.: в Университетской тип. (Катков и К°), 1865. [4], 182, II с.

35. Успенский (1907) — *Успенский П., прот.* Богородичной церкви г. Тамбова. Поучение при гробе почившего протоиерея Михаила Иосифовича Зеленева // ТЕВ. 1907. № 43 (27 окт.). С. 1973–1978.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Олег Вышинский

О «богословии бездомности» священника Дэвида Никсона (Англиканская церковь) в контексте зарубежных исследований духовных аспектов бездомности

УДК 273.4-46-488.3
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_146
EDN WBQELO

Аннотация: Данная статья представляет собой обзор и выборочный анализ исследований ряда зарубежных англоязычных авторов, затрагивающих тему духовных аспектов феномена бездомности. Говоря о проблематичности доминирующих в англоязычной научной литературе подходов при оценке духовных аспектов явления — с внеконфессиональной позиции и с помощью количественных исследований, — автор подробнее разбирает работу англиканского священника Дэвида Никсона, который исследует само содержание жизни бездомных людей путем анализа проведенных с ними полуструктурированных интервью и соотнесения материалов этих интервью с христианскими метанарративами. Книга патера Дэвида, считает автор данной статьи, интересна с двух точек зрения: с одной стороны, в ней представлены дерзновенные богословские идеи и методологические решения, способные выдержать критическую рецепцию и найти свое место в инструментарии отечественной практической теологии; а с другой стороны, книга содержит обилие интересного первичного материала, который, независимо от выводов автора книги, сам может служить предметом дальнейших исследований.

Ключевые слова: церковное социальное служение, практическая теология, бездомные люди, благотворительность.

Об авторе: **Священник Олег Леонидович Вышинский**
Старший преподаватель кафедры социальной работы Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: vysha@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4547-9289

Для цитирования: Вышинский О., свящ. О «богословии бездомности» священника Дэвида Никсона (Англиканская церковь) в контексте зарубежных исследований духовных аспектов бездомности // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 146–161.

Статья поступила в редакцию 29.08.2025; одобрена после рецензирования 26.09.2025; принята к публикации 18.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Oleg Vyshinsky

On "Theology of Homelessness" of Rev. David Nixon (Anglican Church) in the Context of Foreign Research of Spiritual Aspects of Homelessness

UDK 273.4-46-488.3
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_146
EDN WBQELO

Abstract: The article is a review and selective analysis of the research of spiritual aspects of the phenomenon of homelessness, carried out by a number of foreign English-speaking authors studying the phenomenon of homelessness. Speaking of the problematic nature of the dominant approaches in English scientific literature to assessing spiritual aspects of the phenomenon — from a non-denominational standpoint and using quantitative research methods, the author examines in more detail the work of Anglican priest David Nixon who studies the very content of the lives of homeless people, analyzing semi-structured interviews conducted with them and correlating the content of these interviews with Christian meta-narratives. Father David's book is interesting from two points of view: on the one hand, it presents bold theological ideas and methodological solutions, which are able to withstand critical review and find their place in the arsenal of Russian practical theology; while on the other hand, the book contains an abundance of interesting source material that, regardless of the conclusions of the author of the book, can itself serve as the subject of further research.

Keywords: church social service, practical theology, homeless people, charity.

About the author: **Priest Oleg Leonidovich Vyshinsky**
Senior Lecturer at the Department of Social Work at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: vysha@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-4547-9289

For citation: Vyshinsky O., priest. On "Theology of Homelessness" of Rev. David Nixon (Anglican Church) in the Context of Foreign Research of Spiritual Aspects of Homelessness. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 146–161.

The article was submitted 29.08.2025; approved after reviewing 26.09.2025; accepted for publication 18.11.2025.

Начиная с кон. XX века (90-е гг.) в странах, являющихся канонической территорией Русской Православной Церкви, произошли существенные изменения социально-политического уклада жизни. В т. ч. появилась проблема бездомности людей, с которой общество не сталкивалось в течение нескольких десятилетий. Также изменилось положение Русской Православной Церкви, у которой появилась возможность активно участвовать в общественной жизни и в т. ч. совершать социальное служение, а также расширились возможности пастырского душепопечения вне храма. Сочетание этих двух обстоятельств обусловило встречу церковных людей с людьми бездомными и начало развития взаимоотношений этих двух сторон. Данные взаимоотношения, как любой отрезок сферы жизни верующих людей, должны быть осмыслены и исследованы.

Однако, к сожалению и недоумению, при поиске интересующей нас литературы отечественных исследований, касающихся пастырского душепопечения о бездомных людях, найдено не было. Исследования, представляющие интерес для осмысления практики помощи бездомным в русле церковного социального служения, в современной России немногочисленны. Обзор известных нам отечественных исследований различных аспектов проблемы бездомности был дан в статье «Черты религиозного мировоззрения, выявленные у бездомных граждан, значимые для пастырской работы по религиозной социализации (воцерковлению)» [Вышинский, 2024, 177–178]. В этой же статье были упомянуты, но без подробного анализа, и зарубежные исследования духовных аспектов проблемы. При отсутствии отечественного опыта осмысления эти труды зарубежных авторов могли бы послужить в качестве некоторой методологической стартовой ступени, независимо от того, согласимся ли мы с выводами (и с самой методологией) наших предшественников, или предпочтем свой путь.

Наименее исследованным, самым загадочным аспектом широкой темы о Церкви и бездомности остается область взаимоотношений бездомного человека и Бога.

О роли веры в жизни лондонских бездомных пытается рассказать C. Gravell (Великобритания). В своей работе «Lost and Found: Faith and spirituality in the lives of homeless people» [Gravell, 2013] он пишет о первом опыте разговора с бездомными о вере в благотворительной организации (еще немногим ранее это считалось нарушением прав человека). В результате проведенного исследования — 75 интервью с лондонскими бездомными — выяснилось, что бездомные люди не меньше, чем в остальных «услугах», нуждаются в общении на религиозные темы. Содержание бесед с бездомными о вере выборочно приводится в исследовании. Свою мировоззренческую позицию сам автор обозначает скорее как атеистическую. Он пытается рассказать о роли веры в жизни лондонских бездомных, но рассказ сводится к констатации интереса бездомных к теме веры и духовности и обозначению конфессиональной самоидентификации респондентов. Само содержание веры респондентов C. Gravell'у выявить не удалось. Насколько их вера соответствует стандартам традиций, к которым они себя относят, тоже непонятно. Невозможно исключить, что респонденты Gravell'а, несмотря на декларируемую конфессиональную идентичность, в действительности руководствуются лжеучениями или личными заблуждениями, отрывающими их от корней их национальной культуры и тем самым являющимися прямой причиной десоциализации.

Попытку анализа внутренних изменений благополучателей основанного на вере проекта SDRM (Saint Diego Rescue Mission) проводит D. E. Luffborough (США).

В своем лонгитюдном исследовании автор предлагает респондентам (благополучателям реабилитационной программы в Saint Diego Rescue Mission) ответить, насколько они согласны с рядом утверждений относительно самих себя в начале исследования и через 9 месяцев после его начала. Степень согласия предлагается выразить по 6-балльной шкале: (полностью согласен; согласен; скорее согласен; скорее не согласен; не согласен; совершенно не согласен). Затем автор анализирует динамику состояния самооценки подопечными своих установок и потенциальных возможностей, сформулированных автором следующим образом:

Психологические установки:

1. Я нравлюсь себе.
2. Я могу решить свою собственную жизненную задачу.
3. У меня сильная система поддержки.
4. Быть человеком веры для меня чрезвычайно важно.
5. Участие в этой программе дало мне позитивный взгляд на жизнь.
6. Я верю, что никогда не стану снова бездомным.
7. Я могу это сделать самостоятельно.
8. Участие в этой программе углубило мою веру.
9. Я уверен, что смогу преодолеть негативные ситуации в своей жизни.
10. Бездомность помогла мне переоценить свою жизнь.

Поведенческие установки:

1. Я могу себя контролировать.
2. Я преодолеваю препятствия в своей жизни.
3. Я быстро меняю свою точку зрения.
4. Я знаю, что мне нужно, чтобы изменить свою жизнь.
5. Я могу самостоятельно позаботиться о себе.
6. В моей жизни есть люди, в которых я уверен.
7. Я могу рассчитывать в жизни на других людей.
8. Я — алкоголик/наркозависимый (*негативный маркер*).
9. Я бы мог украсть, если бы понадобилось (*негативный маркер*).
10. У меня есть личные отношения с моей Высшей Силой [Luffborough, 2017, 58–61].

Эта попытка тоже кажется несовершенной. Во-первых, ответы на указанные вопросы могут демонстрировать лишь нарастание чувства самоуверенности респондентов, а данное обстоятельство вряд ли можно считать позитивным внутренним изменением для «человека веры»[1]. Содержание самой реабилитационной программы Спасательной миссии в Сан-Диего оказывается вне описания автора.

Во-вторых, достоверность ответов респондентов может вызывать сомнения, и автор эту возможность четко не оговаривает. Как пишет один из исследователей духовных аспектов бездомности, «большинство бездомных людей предпочтут отвечать на вопросы о себе, которые имеют непосредственное значение: „Мне нужно место для сна и что-нибудь поесть“. <…> Исследования, где используются схемы перекрестных опросов, в ходе которых бездомных просят ответить на множество вопросов, вряд ли учитывают духовные потребности» [Belcher, 2004, 185]. Но даже при правильной постановке вопроса всегда возникают сомнения в искренности ответа ввиду предполагаемого фактора «социальной желательности», когда интервьюер представляет собой значимую личность, которую хочется «задобрить» или же не хочется «огорчить».

Взаимоотношения с Богом являются интимнейшей частью внутреннего мира человека, свидетелем их иногда может быть пастырь, но он не склонен лишний раз эти взаимоотношения выводить на общее обозрение. Поэтому прояснению вопроса о взаимоотношениях бездомных людей с Богом может способствовать изучение описанного опыта пастырской работы, пастырских рефлексий, анализ рефлексий некоторых людей, прошедших через опыт бездомности. Результаты этих изысканий важны для определения приоритетов стратегии пастырской работы с бездомными людьми и работы с ними в рамках церковного социального служения.

Исходя из этого понимания представляется интересной и в значительной степени убедительной попытка Д. Никсона, священника Англиканской церкви (Великобритания), суммировать этот опыт в книге (являющейся также его докторской

[1] В частности, динамика в сторону укрепления отрицания своей алкогольной или наркотической зависимости (поведенческая установка № 8), с точки зрения доминирующей парадигмы в аддиктологии, — это шаг назад в процессе выздоровления.

диссертацией) «Stories from the Street: A Theology of Homelessness» [Nixon, 2016]. В этой книге приведены истории 11 людей, испытавших опыт бездомности.

Поводом (или причиной) для написания «Stories from the Street…» стала встреча автора с бездомным — выздоравливающим наркозависимым, в одной из ночлежек г. Плимута на юго-западе Англии. Содержание беседы автор не приводит, однако отмечает незабываемые впечатления от встречи, которые сравнивает с упомянутым в Евангелиях прикосновением кровоточивой женщины к краю ризы Христа. «Парадоксальным образом мы поменялись ролями, — пишет об этом автор, — священник (автор книги) узнавал о Боге от человека, которого при других обстоятельствах можно было бы рассматривать как адресата миссии» [Nixon, 2016, 1], хотя в тот раз о Боге напрямую речь не шла. Описанная в прологе встреча положила начало другим встречам и историям, собранным Дэвидом Никсоном, — историям 11 бездомных, которые автор в своей книге излагает и пытается анализировать с богословской точки зрения, а затем проводит ряд фокусированных интервью с группой других респондентов из этой же категории.

Прежде чем приступить к изложению и анализу содержания проведенного Д. Никсоном исследования, следует коснуться нескольких трудных моментов, при чтении которых мы встречаемся с некоей загадкой от автора.

Обращает на себя внимание необычность (нелинейность) логики изложения патера Дэвида. Если последовательность тезисов при «линейном» изложении обычно можно представить в виде ряда 1–2–3–4–5, то в данной работе последовательность тезисов, которые, казалось бы, логично расположить в указанном порядке, в действительности напоминает движение маятника: от первого тезиса — к заключительному, затем возврат к началу и т. д., т. е., приблизительно, 1–5–2–4–3. Такую «маятниковую» логику можно увидеть как в целом — охватывающую всю композицию книги, так и в частностях — в отдельных главах или параграфах. Пример такой логики хорошо виден в гл. 4, где автор описывает эволюцию жилищной политики в Великобритании во 2-й пол. XX в., когда отношение к бездомности стало меняться, казалось бы, в сторону гуманизации:

> …Только в 1970-х годах стремление к переменам действительно усилилось, что отразилось в предыдущем десятилетии в основании благотворительных приютов и воплотилось в фильме 1966 года «Кэти, вернись домой». Результатом стал уже упомянутый Housing (Homeless Persons) Act 1977 года, который признавал, что бездомность по существу является жилищной проблемой, и возлагал на местные органы власти установленные законом обязанности по предоставлению жилья при определенных обстоятельствах. Этот закон стал частью III Закона о жилье 1985 года. <…> В нем уже не было упоминания «достойных» и «недостойных бедняков», однако бездомные наделялись правом на надежное постоянное жилье только в том случае, если они попадали под критерии «бездомности» в силу законодательства, т. е. были признаваемы в качестве «первоочередных нуждающихся»[2], не были «намеренно бездомными»… [Nixon, 2016, 51].

Затем автор переносит нас в 1996 г., когда почему-то правительство решило «прикрутить гайки»: критерии первоочередной нуждаемости сохранились, но были усилены критерии «преднамеренности». Как пишет автор, бездомных обвинили в «перескакивании очереди», т. е. искусственном создании для себя условий первоочередности, поэтому муниципальное жилье с этого момента не давали в социальный найм, для этого использовались только общежития и частный сектор, который арендовался нуждающимися, получавшими на это целевое жилищное пособие сроком

[2] Под данный критерий подпадали следующие категории: беременные женщины и лица с несовершеннолетними детьми, лица, нетрудоспособные по старости, психическому заболеванию, увечью, физическому дефекту и другим особым причинам, пострадавшие от стихийных бедствий (пожар, наводнение и т. п.).

до двух лет, причем в долг. Патер Дэвид приводит комментарий одного исследователя, с которым, видимо, сам солидарен. Исследователь клеймит этот поворот жилищной политики как «исторический возврат» к «карательной» системе работных домов в современном обличье хостелов и частного сектора, на которую отныне «обречены» бездомные семьи без надежды на долгосрочную поддержку [Nixon, 2016, 52].

И лишь потом, как бы между прочим, патер Дэвид возвращает нас к 20-летнему промежутку между Актом о бездомных 1977 г. и законом о жилье 1996 г., без особых комментариев сообщая о росте численности официально зарегистрированных бездомных по годам: в 1976 г. — 33 000 чел.; в 1978 г. — 53 100 чел.; в 1992 г. — 184 000 чел. [Nixon, 2016, 52]. При взгляде на эту динамику становится объяснимым поворот жилищной политики британских властей в 1996 г. Может возникнуть вопрос: почему автор сразу не связал указанные цифры с изменением жилищного законодательства? То есть автором (случайно или нет) даются отдельно начальное и конечное звенья предполагаемой логической цепи, а затем — тоже отдельно — недостающее звено, способное встроиться в картину логики описываемой автором жилищной политики в Великобритании. Но решение, встраивать это звено или не встраивать, патер Дэвид, видимо, оставляет за читателем, причем совершенно не навязывая.

Методологические проблемы рассматриваются автором по похожей схеме на протяжении всей книги. Рассуждая о методологии теологического изучения нарративов, он обращается к принципам «теологии освобождения», в первую очередь — к принципу «преференции бедным», т. е. предпочтительности доверия свидетельствам бедных, когда они говорят о Боге [Nixon, 2016, 5]. Это вполне логично и понятно, это нужно автору для методологической легитимации полуструктурированного интервью с бездомными, которые, согласно данному принципу, оказываются вполне релевантными рассказчиками. Но автор этим одним принципом явно не ограничивается. В гл. 1 он знакомит нас с «предпониманием» Священного Писания «теологией освобождения», стремящейся «выявить идеологическую слабость той проповеди христианства, которая привычно воспринимается в качестве инструмента поддержки правящих классов» [Nixon, 2016, 11] или «дискредитировать застарелый союз псевдоуниверсальной теологии с культурой доминирующих, подавляющих социальных, этнических или расовых групп» [Nixon, 2016, 12–13]. То есть, признает патер Дэвид, теология и само Писание для «освободителей» обусловлены не чем иным, как интересами классовой борьбы. Метод «теологии освобождения» автором представлен без особых критических комментариев, видимо, в качестве определенного инструмента для использования в своей авторской мастерской. Затем в гл. 2 появляется упоминание Карла Барта, настаивающего на «преобладании одной истории над всеми остальными, с гарантией того, что вот эта история являет присутствие Христа. Она, — цитирует патер Д. Никсон одного из комментаторов богословия Барта, Дэвида Форда (автора монографии «Барт и Божия История»), — подобна указующему персту, и неважно, что этот перст в чьих-либо глазах может выглядеть корявым, в бородавках и дрожать: это — наш единственный свидетель, и единственное мерило нашего восприятия Бога и нового состояния мира после Воскресения, а также критерий для оценки всех идеологий» [Nixon, 2016, 23]. Позиция Барта, таким образом, отрицает всякое иное «предпонимание» Писания, основанное на внебиблейских идеях. Патер Д. Никсон не безусловно согласен с категоричностью такой позиции Барта, он считает, что «и истории об угнетении, бедности и бездомности тоже нельзя вдруг отвергнуть как просто второстепенные по отношению к истории Бога. Это — истории, которые интересны, бросают вызов и провоцируют…» [Nixon, 2016, 24]. В качестве примиряющего тезиса он находит отрывок из другой работы Барта — «Человечность Бога», где в первых же строках читаем:

> «Богословие» дословно означает «наука или учение о Боге». Однако, чтобы совсем точно определить эту область христианской мысли и рассуждения, потребовался бы более сложный термин, наподобие «теоантропология». Ибо абстрактному

учению о Боге нет места в сфере христианской мысли, есть только «учение о Боге и человеке», учение о взаимообмене и общении между Богом и человеком… [Barth, 1967, 11].

Тем самым патер Д. Никсон предполагает принципиальную возможность уравновесить кажущийся безальтернативным теоцентризм Библии без выхода за границы самих библейских повествований в область модернистских и постмодернистских идеологий.

Однако в следующем параграфе той же главы он приводит идеи, радикально отрицающие предпосланность Барта о том, что Слово есть единственное мерило для всех мировоззрений, и, напротив, стремится интерпретировать евангельский текст в категориях современных левых идеологий. Так, цитируемый патером Д. Никсоном Herzog толкует притчу о работниках одиннадцатого часа (Мф 20:1–16) в категориях политэкономии, рассуждая о «расходном классе» «избыточных детей крестьянских дворов», видя смысл притчи в постановке проблемы справедливости оплаты за поденный труд, полагая позицию Иисуса на стороне работников, ропщущих на хозяина, переплатившего работникам одиннадцатого часа [Nixon, 2016, 25–26]. A C. Myers в своем исследовании «Binding the strong man» утверждает, что притча о Сеятеле (Мк 4:3–8) не нуждается в аллегорическом или типологическом истолковании, ибо изначально не предполагает «первообразной реальности». Притча, с его точки зрения, призывает к тому, чтобы положить конец существующим угнетающим производственным отношениям и подорвать репрессивную политэкономию (см.: [Nixon, 2016, 26–27]).

В гл. 4 автор опять сомневается в методологической уместности «теологии освобождения», отмечая, что экстраполяция концепций, вырванных из социально-политического контекста стран «третьего мира» на почву Великобритании, затруднительна: бедняки и маргинализованные люди в Великобритании менее религиозны, чем, скажем, в Латинской Америке — родине «теологии освобождения» [Nixon, 2016, 64], а общественники (и в т. ч. теологи), задающиеся вопросами социальной справедливости, принадлежат к среднему классу и далеки от народа, поэтому могут не чувствовать морального права говорить от имени бедных (см.: [Nixon, 2016, 50]).

Подводя в гл. 10 итоги своего эмпирического исследования, автор обнаруживает напряженность между намеченными вехами маршрута исследования и полученными данными. Он пишет, что, хотя «теология освобождения» говорит о бедных как о предпочтительных рассказчиках о Боге, при рассмотрении историй, рассказанных респондентами, свидетельств того, что Бог их как-то особенно «предпочитает», не было выявлено (см.: [Nixon, 2016, 140]). Рассматривая выдвинутое вначале предположение о том, что «посредством христианского прочтения жизненной истории прошлое и настоящее человека формируют новую идентичность, новое „я“», автор констатирует, что «из проведенных интервью не видно, чтобы христианская интерпретация играла большую роль в жизни этих бездомных респондентов», и, «за редким исключением», «для большинства респондентов реальное понимание могущественной перформативности христианского взгляда на жизнь отсутствует» [Nixon, 2016, 142]. Последнее утверждение, видимо, следует подвергнуть некоей ревизии, проанализировав материалы собранных интервью, что мы сделаем ниже, однако у патера Дэвида выходит, что принятый им в качестве предпосланности принцип «преференции бедным» дает определенную осечку.

В гл. 11 автор тем не менее обозревает ряд работ, развивающих тематику «теологии освобождения» в «первом мире» для конструирования из этих тематических пазлов «теологии бездомности». Объясняя в гл. 12 свое тяготение к «теологии освобождения», автор подчеркивает оппозиционность последней «дедуктивному подходу в богословии», который, будучи доминирующим подходом в богословии, с точки зрения автора, препятствует слышанию голосов отверженных обществом людей и никак не способствует развитию церковной работы по их инклюзии:

> Отношение церковного сообщества к бедным и бездомным… сложно и неоднозначно, но в целом тенденция такова, что мы готовы предоставить беднякам самую необходимую вещественную помощь (кров, еда и т. д.), но не готовы к открытому разговору, подразумевающему открытость нашего сообщества для понимания взглядов отверженных людей. В богословии — параллельная ситуация: существует предпочтение систематического дедуктивного богословия индуктивному, практическому методу, в центре которого находятся бедные люди. Этим можно объяснить нежелание богословов подвергать теологической критике политические и структурные причины бедности и бездомности… [Nixon, 2016, 171].

Тем не менее в предыдущей, 11-й главе, в отдельном параграфе автор делает экскурс в библейскую историю, который видимым образом никак не вытекает из материала предыдущих глав, а является совокупностью его собственных дедукций из Священного Писания и некоторых других источников церковного происхождения (см. подр.: [Nixon, 2016, 163–169]). При этом, похоже, патер Дэвид следует заветам Барта о первичности и самодостаточности «Божией истории».

Как возможно истолковать такую «зигзагообразную», или «маятниковую», логику патера Дэвида? Возможно, это особое проявление этики исследователя, заключающееся в чередовании рассмотрения оппозиционных друг другу тезисов, не торопящегося достичь их единства или установить неоспоримую истину, как писал Данте:

> …Да будет то свинцом к стопам твоим
> Чтобы ты шел неспешно, как усталый,
> И к «да» и к «нет», когда к ним путь незрим… (Рай. 13:112–114).

Есть еще один вариант истолкования приверженности автора принципам «теологии освобождения». Набрасывая маршрут исследования, патер Дэвид не довольствуется такими инструментами общения с респондентами, как эмпатия, недирективность и гарантии конфиденциальности, полагая их недостаточно мотивирующими для собеседников, но утверждает необходимость решительной солидаризации с последними как с социальной группой, основываясь на призыве ап. Павла «выйти с Иисусом за пределы стана, поношение Его носяще» (Therefore let us go forth to Him outside the camp) (Евр 13:11–13), тем самым утверждая в качестве одного из методологических принципов, способных внушить респондентам полное доверие, солидарность с ними как социальными аутсайдерами (см.: [Nixon, 2016, 12]). Проблема обусловлена этическими мотивами (безусловно значимыми для теологии), и заключается она в том, что, даже обнаружив, что принцип «преференции бедным» не дал желаемого результата, патер Дэвид уже не мог позволить себе отказаться от своих явных или подразумеваемых обязательств перед респондентами-бездомными, и не может радикально дистанцироваться от самого себя в роли интервьюера и уже в качестве академического писателя критически анализировать материал с позиций «социального инсайдера», с характерными для «инсайдера» патологизацией и амартиологизацией определенных черт образа жизни респондентов-«аутсайдеров», их социально-психологических портретов и пр. (ниже мы рассмотрим используемый автором интересный прием «двойной герменевтики»). Ибо если бы это было допущено, то «герменевтика любви» (т. е. подача собранных материалов интервью, основанная на эмпатии и презумпции доверия к собеседникам), используемая патером Дэвидом в роли интервьюера, на поверку оказалась бы «герменевтикой лицемерия». Поэтому он подписывается и под остальной методологией этой доктрины, исподволь вводящей в христианскую антропологию элементы марксистского учения, в т. ч. тезис о классовом противостоянии как основном содержании жизни общества. Один из критиков патера Д. Никсона, J. Doherty, даже пеняет ему за отсутствие прямых ссылок на Маркса, упрекая его за «робость» его теологии [Doherty, 2014, 279].

В данной статье не стоит задача богословской оценки доктрин, подобных «теологии освобождения», хотя следует заметить, что в России тема соотношения богословия с идеями социальной справедливости весьма болезненна. Ибо гонения, которые претерпела Церковь в России в XX в., были воздвигнуты как раз в русле декларируемой борьбы за эту самую социальную справедливость, а идеи совмещения христианства с учением о классовой борьбе поднимали на щит лидеры обновленческого раскола. Что же касается оценки внутренней логики книги патера Д. Никсона, то из наиболее противоречивых моментов, кроме «маятниковой» логики, обращает на себя внимание следующее:

— в силу чрезмерной солидарности с социальными аутсайдерами выводы автора могут представляться односторонними, если не тенденциозными, ибо позицию христиан — «социальных инсайдеров» — тоже нельзя без ущерба для научной беспристрастности проигнорировать, обесценить или вменить в грех;

— противоречивыми выглядят одновременные выводы автора о том, что недостатком церковных проектов помощи бездомным в Великобритании является приверженность индивидуальному подходу и недостаточное внимание к структурным (т. е., по-видимому, — экономическим и политическим) причинам бездомности, и, с другой стороны, — констатация факта изначальной принадлежности респондентов данного исследования к разным стратам общества, с выводом о неприемлемости стереотипного восприятия бездомных (т. е. призыв к тому самому индивидуальному подходу, только что раскритикованному) [Nixon, 2016, 148];

— представляется также не вполне соразмерным методологическое сочетание в одном исследовании элементов личностно-ориентированного подхода «я — ты», основанного на концепции М. Бубера (см.: [Nixon, 2016, 14–15]), с политико-центрированным, «классовым» подходом «теологии освобождения».

Перейдем от методологической к содержательной части исследования патера Д. Никсона. Как уже было указано, несмотря на свое сложное отношение к дедуктивному богословию и желание избежать данного подхода, автор рассматривает тему бездомности через оптику библейских сюжетов, которые видимым образом никак не связаны с предыдущими материалами книги, но являются его, автора, собственными дедукциями.

В достаточно объемном пассаже он рассматривает три основные темы, раскрывающиеся в библейских сюжетах: тема разлуки с домом, тема возвращения домой и тема бездомности ради «взыскания грядущего града». Первая тема обыгрывается патером Дэвидом при рассмотрении сюжетов как ветхозаветных: призвания Аврама оставить отчий дом (Быт 12:1), странствия Руфи (Руфь 1:16), «анамнезиса» в молитве посвящения Богу первых плодов урожая: *«…бродячий арамей был моим отцом…»* (Втор 26:5), псалма 136 («На реках Вавилонских») и некоторых других, так и новозаветных: Рождества Христова (Мф 1–2; Лк 2), самосвидетельства Христа: *«У лисиц есть норы, и у птиц небесных есть гнезда, а Сыну Человеческому негде главу приклонить»* (Мф 8:20).

Тему возвращения домой автор рассматривает на основе притчи о блудном сыне, привлекая в качестве особой оптики книгу Генри Нувена «Возвращение блудного сына» (см. подр.: [Nixon, 2016, 166–168]).

Ключевыми фрагментами Библии при рассмотрении темы бездомности ради грядущего града патер Д. Никсон видит церковное учение о Боговоплощении, содержащееся в словах Евангелия от Иоанна: «*Слово стало плотью и обитало с нами*» (1:14), «*…кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и мы придем к нему, и обитель у него сотворим*» (14:23). В расширенной метафоре о Церкви Послание к Ефесянам говорит об общине веры как о храме Божием:

> *Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, утвержденные на основании Апостолов и пророков, имея Самого Христа Иисуса краеугольным камнем, на котором все строение соединяется и возрастает в святой храм в Господе; в котором и вы устроены для жилища Божия в Духе…* (Еф 2:19–22).

Дополнительно патер Дэвид обращается к гимнографическим образам Богоматери и к агиорафическим произведениям (житию ап. Фомы), также использующим тему дома:

> …в католической (и в православной. — *свящ. О. В.*) гимнографии Богоматери Мария дает убежище Иисусу — она описывается как «Пречистый Храм Спасов, многоценный чертог… Ковчег завета». Эта солидарность с человечеством в силу повествования о Рождестве является солидарностью, в частности, с бедными и бездомными людьми. Иисус не воплотился во чреве богатой женщины, и Мария по чудесному стечению обстоятельств не стала внезапно богатой. Она поет о своей материальной бедности и об отвержении Богом сильных (Лк 1:46–55). В апокрифических Деяниях ап. Фомы рассказывается история о том, что [ап.] Фома, проповедуя в Индии, собрал у царя большую сумму денег, чтобы построить ему великолепный дом. Когда этого не произошло и он был арестован за мошенничество, царю было открыто, что дом действительно был построен, «дом на Небесах» для царя. Все деньги [ап.] Фома раздал нищим [Nixon, 2016, 169].

Основной оригинальной богословской идеей, следующей из этих авторских дедукций, выступает идея «бездомного Бога», которую автор выводит из 2 Цар 7 и Ис 66:1–2, причем (автор об этом не упоминает, но это легко за него можно домыслить) у этой идеи можно выделить два аспекта: бездомность Бога как Его сущностное (апофатическое) свойство: Бог — бездомен, ибо Его невозможно локализовать, а также бездомность Воплощенного Бога как кенотически воспринятая Им сторона человеческой жизни — нуждаемость в жилье, которого Он оказывается лишенным в самый момент Рождества (Лк 2:7).

Первый аспект перекликается с умозрениями свт. Григория Богослова из его Второго слова о богословии [Григорий Богослов, 2014, 40–41]. Второй же аспект, аспект кенозиса, автор раскрывает весьма резко и радикально:

> В Новом Завете реальность рождения Иисуса в хлеву, Божественное провозглашение этого события сначала пастухам (а не князьям или священникам), а затем — реальность бегства в Египет, чтобы спастись от Ирода, сегодня сокрыта толстым слоем невнимания верующих, считающих себя в целом верными библейскому повествованию… [Nixon, 2016, 164].

Он считает, что символ Рождества Христова «сентиментально опошлен» обуржуазившейся культурой и его необходимо «очистить от бесполезной патины, и прочесть эту весть, заставив ее снова зазвучать как соблазн для одних, и безумие — для других». Автор уверен, что «из сцены Рождества вполне можно убрать образы детей-ангелочков и пастухов в головных уборах из кухонных полотенец, чтобы снова почувствовать внезапность, экстремальность, унизительность и бедственность этой ситуации для Святого Семейства» [Nixon, 2016, 179]. Однако, прежде чем приписать этот радикализм влиянию «теологии освобождения», заметим, что весьма сходные аргументы мы можем найти и в святоотеческой литературе, к примеру — у блж. Иеронима Стридонского [Иероним Стридонский, 2019, 198–199].

Еще одной авторской дедукцией является рассмотрение бездомности в евхаристическом локусе. Автор пишет следующее:

> Те, у кого нет дома, чтобы принять друзей, и нет пищи, чтобы их угостить, не могут позволить себе ритуала, напоминающего ланч представителей среднего класса. В Евхаристических же Литургиях акцент на динамическом характере Тайной Вечери, повторяющей поспешное приготовление Пасхи Исхода (Исх 12:11), смещает перспективу Евхаристии с комфортной трапезы с друзьями — на подготовку к странствию… [Nixon, 2016, 179].

Патер Д. Никсон заключает, что:

> Таким образом, Viaticum требуется не только тем, кому предстоит последний путь к Богу, но и всем тем, кто творит новые повествования инклюзии, кто преодолел соблазн поставить кущу на собственном фаворе и последовал далее, за странствующим рассказчиком, за Иисусом — бездомным Богом… [Nixon, 2016, 179].

Аргумент автора о соотнесенности Евхаристии с «поспешным приготовлением Пасхи Исхода», иногда оспариваемый как библеистами, так и историками-литургистами, находит свою поддержку у целого ряда отцов Церкви, имена которых приводит Н. Д. Успенский в своей работе «Анафора»: свт. Иоанна Златоуста, прпп. Иоанна Дамаскина и Андрея Критского [Успенский, 2006, 295–296], а также у прп. Ефрема Сирина [Ефрем Сирин, 1995, 359–360], свт. Кирилла Александрийского [Кирилл Александрийский, 2001, 269] и блж. Феодорита Кирского [Феодорит Кирский, 2003, 91–92].

Как бы ни относился сам автор к дедуктивному подходу, на деле он обосновывает теологическую релевантность повествований бездомных собеседников, которая особо не требует привлечения аргументов от «теологии освобождения» и вполне дедуктивно выводится из сугубой соотнесенности жизненных историй бездомных со Священной Историей: «бездомный» Бог, Который «не в рукотворенных храмах живет» (Деян 7:48), призывает Своих верных следовать за Собой, а также Воплощенный Бог, «Иже в вертепе родивыйся, и в яслех возлегий нашего ради Спасения», как грань Своего Креста, принимает на Себя тяготы и лишения человеческой бездомности как острой нуждаемости.

Но центральной частью книги патера Дэвида, несомненно, являются обработанные им истории одиннадцати бездомных, которых он интервьюировал. Автор ставил себе задачу в т. ч. проникнуть во внутренний мир бездомного человека. На пути познания отношений человека как с Богом, так и с личностью другого человека исследователь неизбежно сталкивается с двойной трудностью: с одной стороны — с традиционным недоверием личному опыту рассказчиков как необъективному материалу, а с другой стороны — с невозможностью самой объективации живых диалогических отношений. Обе трудности автор в известной степени преодолевает. В первой главе своей книги он обосновывает тезис о принципиальной теологичности человеческого нарратива. Во-первых, автор подчеркивает, что человеческое повествование, хоть и является производной субъективного опыта, которому с академической точки зрения обычно не доверяют (тем более, если речь идет о религиозном опыте), но богословы то и дело к нему обращаются (см.: [Nixon, 2016, 6]). Во-вторых, автор призывает задуматься о самой природе нарратива. Анализируя ряд исследований, автор утверждает, что именно с помощью нарратива мы упорядочиваем непрекращающийся поток голых фактов, и в своих рассуждениях идет дальше, делая вывод о принципиальной теологичности нарративов на основании следующих тезисов:

а) они (нарративы) обещают, что жизнь может быть значимой;

б) они содержат некое откровение или моральный императив;

в) они создают ценность; и

г) они помогают в поддержании индивидуальной идентичности (см.: [Nixon, 2016, 8–9]).

В качестве основных методов собирания материала автор видит интервью и включенное наблюдение. Говоря об интервью, он отмечает, что его результаты не только способствуют раскрытию темы, но и презентуют достаточно подробные портреты интервьюируемых.

Разговоры с людьми, считает патер Дэвид, могут быть «священными беседами», когда они начинают формировать дискурс, отражающий отношения «я — ты», оставляя для обеих сторон свободу реагирования и понимания взаимности интереса между обоими «я». Однако содержание этой беседы может качественно меняться, причем

дважды: в момент текстуализации беседы и при ее прочтении широким кругом читателей. Для преодоления данной проблемы автор использует два следующих приема: первое — он вводит в описание своего эмпирического исследования дополнительного «ключевого респондента» — самого себя, дистанцируясь при этом от него как писатель. Методологическую легитимность такого самодистанцирования автор возводит к примеру автора «Исповеди» — блж. Августина:

> В основе религиозной автобиографии субъект (я) всегда является литературным изобретением, сообщающим о высшей фикции памяти как о факте. Например, «Исповедь» [блж.] Августина начинает повествование с раннего детства и прокладывает путь от юности к взрослой жизни, но написано оно уже взрослым человеком, писателем, — епископом Августином, и отражает его веру, основанную на Библии. Здесь происходит плотное переплетение рассказов и текстов, еще более усложненное реализацией литературного сюжета, в котором есть как минимум два Августина: «мудрый рассказчик» и «глупый главный герой». Другими словами, подчеркивается ироническая дистанция между «я» детской шкодливости и подростковой похотливости и «я» [блж.] Августина, монаха и епископа. По этой аналогии автор сей книги вводит себя и в ином модусе — как исповедующегося рассказчика и одного из респондентов. Это «я» будет отличаться от «я» автора как академического писателя… [Nixon, 2016, 15–16].

Второй прием — «двойная герменевтика»: то «я» автора, которое является участником событий повествования, использует «герменевтику любви»; исходя из контекста, можно сделать предположение, что речь идет об определенном — любовном, или эмпатическом, — изложении историй, содержащихся в собранных интервью, основанном на презумпции доверия и расположения к респондентам. При этом автор как писатель может подвергать критике позицию автора — «ключевого респондента», используя «герменевтику подозрения». В рамках беседы интервьюера с интервьюируемым это выглядит как разновидность взаимодействия с терапевтическими целями: эмпатия, этические гарантии и недирективность. В рамках исследовательского проекта к этому добавляется исследователь, дистанцировавшийся от интервьюера (самого себя), рассматривающий данное взаимодействие через особую оптику «герменевтики подозрения», в т. ч. критически оценивающий самого себя в модусе интервьюера, наблюдающий и комментирующий в т. ч. свои спонтанные реакции на респондентов (см. подр.: [Nixon, 2016, 102–104]). Представляющаяся трудность верификации материала, полученного при таком подходе, в действительности скорее является гарантией если не достоверности, то несомненного правдоподобия: в условиях формального взаимодействия, подразумевающего протоколирование или иную форму объективации, люди, осознавая себя испытуемыми, редко бывают самими собой, чаще демонстрируя ожидаемые от них реакции, или отказываясь от участия в исследовании, или саботируя таковое, а при живом человеческом общении, при минимизации формальной составляющей (как это и бывает при полуструктурированных интервью, или включенном наблюдении) респонденты раскрываются полнее.

Суммировав материалы интервью и прочие эмпирические материалы, как уже упоминалось, патер Д. Никсон приходит к выводу о том, что «для большинства респондентов реальное понимание могущественной перформативности христианского взгляда на жизнь отсутствует» [Nixon, 2016, 142]. Однако при внимательном рассмотрении самих материалов от респондентов можно обнаружить, что решение вопроса следовало бы искать не в области численного «большинства» или «меньшинства» респондентов, таким или иным образом ответивших на вопросы автора, а в наличии или отсутствии влияния понимания респондентами перформативности христианской вести на дальнейшую их жизненную траекторию. Это влияние прослеживается в материалах как минимум шести респондентов (т. е. половины опрошенных), которые

демонстрируют это влияние как в положительную, так и в отрицательную стороны. Если у респондента есть понимание перформативности христианской вести, его жизненная траектория меняется.

Так, один из респондентов, с псевдонимом Пит, становится бездомным после ссоры с женой и пытается покончить с собой, но попытка срывается: он принял восемь таблеток снотворного, подсоединил шланг к выхлопной трубе своей машины, другой конец вывел в салон, завел двигатель и думал, что все кончено. Но двигатель заглох, и вновь машину завести не удалось (см.: [Nixon, 2016, 92]). Пит расценил это как промыслительное событие: «наш Друг Наверху фактически конфисковал мое орудие самоубийства, выведя бóльшую часть машины из строя» [Nixon, 2016, 113]. В связи с этим он вспомнил эпизод со смертью его первой жены, когда вовремя пришедший на помощь священник отговорил его от суицидальной попытки и вернул здравомыслие и интерес к жизни. Эти две опосредованные встречи с Богом, как считает Пит, вернули его и к социальной жизни, и к христианской вере в лоне Англиканской церкви, от которой он в юности было отпал (см.: [Nixon, 2016, 110]).

Другая респондент, псевдоним Данни, рассказывает о том, как после череды злоключений, связанных с пьянством, она оказалась в реабилитационном центре «Акрон», после чего ее жизнь стала налаживаться. Особо она вспоминает проработку пятого шага двенадцатишаговой программы:

> Я не могу вспомнить формулировку, но в общем это — инвентаризация вашей жизни: вам дают задание, в котором около тридцати шести категорий жизнедеятельности, и вы должны привести по два примера вашей реализации каждой категории — хороший пример и плохой. В основном, это задание на тему терпимости или нетерпения. Выполнив задание, вы должны прочитать [и обсудить] это со священником. У некоторых на эту беседу со священником уходило около семи или восьми часов — целый рабочий день… [Nixon, 2016, 93].

Фактически пятый шаг из 12 можно считать эквивалентом генеральной исповеди, тем более, в этом центре данное мероприятие проводил священник.

Еще один респондент с псевдонимом «Марк» после бурной жизни и шести суицидальных попыток стал посещать христианское кафе под названием «Pete the Rock» рядом с общежитием, в котором он живет. Его там вдохновляют читать Библию, и именно в это время у него сложился образ Страдающего за всех Иисуса:

> …Да, Иисус терпел боль за нас, Он умер за нас, Ему было больно… Например, когда вы порежетесь, вам больно, и Ему было больно, но вы можете наложить пластырь — и вся недолга, а Он терпел боль за нас на Кресте, вот так-то. Иногда, когда я подавлен, даже сильно, мне хочется читать Библию, я ее читаю, и это меня несколько ободряет. Когда я впервые читал Библию, Трейси заметила: «О, ты не все читаешь, пропускаешь, это небрежно». Я сказал: «Послушай, это не роман». Проходят недели, и когда я подавлен, глубоко внутри, я читаю ее [Библию], и это помогает, Он помогает на этом пути… [Nixon, 2016, 120].

Одновременно он отмечает возрождение надежды на «возврат к жизни»:

> …Когда я уеду — это будет в этом феврале или марте, — это будет большой открытый мир, огромное пространство в моей жизни, и только одна вещь меня пугает — это необходимость покупать новую мебель. Но на самом деле это не страшно, это здорово, потому что это мой второй значимый поступок. Первый — это то, что я ушел из дома в четырнадцать, хотя потом — вернулся в восемнадцать, но теперь [нужно] купить себе мебель, получить свой собственный ключ, короче — создать для себя огромный большой мир [Nixon, 2016, 109].

Пристально приглядевшись к рассказам респондентов, вынеся за скобки авторские комментарии в духе «герменевтики любви», можно обнаружить некую тенденцию: труднее проходит «возвращение к жизни» у респондентов, которые стремятся дистанцироваться от доминирующего культурообразующего религиозного сообщества, что проявляется по-разному, будь то полное отрицание или присоединение к нетрадиционным религиозным группам. Такова ситуация у респондентов с псевдонимами Джефф и Тим. Первый по своему воспитанию относит себя к католикам, но считает это скорее отрицательным для себя обстоятельством. Он говорит, что в детстве, в католической школе, он мог читать катехизис [на латыни], но не мог грамотно перефразировать латинский текст или изменить временную форму глагола. Он также возмущается, когда его «пичкают религией» [Nixon, 2016, 117]. У Джеффа — серьезная трагедия: у него погибла внучка в автокатастрофе, и он не может это принять без обиды на Бога. Но обида на Бога также, видимо, отражается на его отношениях с человеческим обществом (см.: [Nixon, 2016, 73–74]).

Респондент Тим явно бравирует своей асоциальностью. Его манеру повествования автор характеризует так: «Он блестяще сыплет красивыми фразами, как будто цитирует бестселлер собственной автобиографии» [Nixon, 2016, 79]. Он развелся с женой, и чтобы не платить алиментов, хотя и составлявших ничтожную сумму, — «но я такой, каков есть, и не люблю изменять своим привычкам…», — просто исчез, и ночует теперь в тамбурах между дверьми банков [Nixon, 2016, 82]. Тим посещает собрание баптистов, потому что те его принимают и не осуждают за образ жизни, в то время как остальные только «поили его растворимым кофе в разовых стаканчиках» [Nixon, 2016, 116], — т. е. выбор исповедания Тим позиционирует по социальным мотивам.

Еще одна респондент, с псевдонимом Джули, на момент интервью проживавшая в общежитии, магазинная воровка-рецидивист, проповедует христианство в криминальной среде:

> Я спокойно воспринимаю, когда некоторые закоренелые преступники не любят то, о чем я говорю, потому что говорю я о Боге, и говорю хорошо, я говорю о Любви, а многим преступникам такие разговоры не нравятся, и мне в связи с этим сильно доставалось… [Nixon, 2016, 99].

Так же спокойно она воспринимает свою амбивалентность — христианки и преступницы, патер Дэвид пишет, что она считает себя честной в том смысле, что не умеет лгать, когда ее поймают, не дерется и не сопротивляется полиции, а на допросах дает «правдивые показания». Сама респондент комментирует свою амбивалентность так:

> Бог всегда со мной, сколь бы я ни была плоха, на что мой инспектор по надзору говорит: «Ты не плохая, ты просто магазинная воришка». Да, я ворую, но я верю, что Бог в конце концов поможет мне преодолеть это, предоставив шанс. А также верю, что Бог на моей стороне, и нечего меня осуждать: я ведь никого не осуждаю. Мой Создатель Сам будет судить меня в конце. Когда придет судный день, я увижу Его лицом к лицу [Nixon, 2016, 112].

К церковным институциям Джули относится критически, и ее экклезиологические представления представляют некую упрощенную модель «теории ветвей»:

> Я хожу в канун Рождества в любую церковь, которая открыта. Я не верю в [исключительность какой-либо отдельной церкви], я считаю… как бы объяснить это? Скажем, в поле растет дерево, и на одной ветке растут яблоки, на другой — апельсины, на третьей лимоны, еще на одной — персики, но это один и тот же ствол… Я захожу в ближайшую церковь, где есть жизнь. Как я уже сказала, не имеет значения, что это за церковь, лишь бы была церковь, и я благодарю Его за наступивший год и прошу Его простить меня за год истекший… [Nixon, 2016, 117].

Нельзя сказать, что Джули никак не борется со своей страстью шоплифтинга (т. е. магазинных краж), но о том, с каким успехом проходит эта борьба, патер Дэвид пишет: «Она с удовлетворением отмечает, что за последнее время сорвалась лишь дважды; на вопрос, как давно, она отвечает: „Я здесь всего неделю“» [Nixon, 2016, 90].

Здесь приведены лишь некоторые аспекты судеб рассказчиков — собеседников автора, которые видны читателю, несмотря на то что сам автор на этом внимание не концентрирует, а проводит интервью согласно своему собственному плану. Возможно предположить, что если бы патер Дэвид прицельно задавал интервьюируемым вопросы, тематически соотнесенные с его же дедукциями из Библии, либо если бы материал собранных интервью он анализировал через оптику этих дедукций, выводы могли бы быть не столь разочаровывающими, в т. ч. для самого автора. Но, как уже было показано, дедукции автора следуют в книге после эмпирической части и никак видимым образом с последней не связаны.

Суммируя изложенное, постараемся оценить значение книги патера Дэвида для практической теологии. Будучи приходским англиканским священником, патер Д. Никсон в рамках своего служения сталкивался с реальными проявлениями бедности и бездомности, общаясь с обездоленными людьми. Разумеется, это не прошло бесследно для формирования его мировоззрения и гражданской позиции, а также частных взглядов, которые тяготеют к «теологии освобождения» (и которые он все же отделяет от вероучительных стандартов). Но, стремясь быть академически строгим исследователем в области теологии, патер Дэвид не навязывает читателю свои частные мнения и интересы, а выкладывает материал своей книги «в разобранном виде», в виде фрагментов возможной мозаики, из которой читатель может собрать свою картину «богословия бездомности». С нашей точки зрения, заслуживают внимания следующие «пазлы» этой картины:

— библейские образы и сюжеты, выявленные патером Д. Никсоном, спектр которых может быть расширен и систематизирован в виде определенной системы теологических координат. Радикальное толкование автором некоторых библейских сюжетов, его критику «толстого слоя невнимания верующих», «бесполезной патины» и «сентиментальной пошлости» символики современной «буржуазной культуры», обрамляющей эти сюжеты и «приручающей» христианское благовестие, нельзя целиком отнести к влиянию левых идей «теологии освобождения», ибо они перекликаются также с рядом святоотеческих мыслей, возможно, помимо замысла автора;

— одна из главных идей книги — идея «бездомности Бога», в которой можно выделить два аспекта: бездомности как апофатической черты Бога и как кенотического восприятия Воплощенным Богом последствий человеческого греха, является сильным обоснованием релевантности жизненных историй бездомных людей для теологии (по крайней мере — практической);

— методические приемы «ключевого респондента» и «двойной герменевтики» как инструменты качественных эмпирических исследований, соотнесенные с автобиографическими трудами античных авторов, в частности, с «Исповедью» блж. Августина, являются выдающейся находкой автора для методики исследования в практической теологии и могут быть взяты на вооружение для исследования жизненных историй не только бездомных людей, но и более широкого круга адресатов пастырской практики;

— кроме того, книга патера Д. Никсона не сводится к авторским выводам, но содержит обилие первичного материала, добытого вполне этично и доступного для анализа при любом дискурсе рассмотрения. А его авторские выводы из этого практического материала, представляющиеся субъективными или спорными, открыты для критики и приглашают к дискуссии, которая, вероятно, обещает быть острой, но требует серьезной аргументации и погружения в специфику.

Источники и литература

1. Barth (1967) — *Barth K.* The Humanity of God. Wesstminster John Knox Press, 1996. 96 p.

2. Belcher (2004) — *Belcher J.* Helping the Homeless: What About the Spirit of God? // Pastoral Psychology. 2004. Vol. 51 (3). P. 179–188.

3. Doherty (2014) — *Doherty J.* Review Essay: Homelessness, Liberation Theology and Faith Based Organisations // European Journal of Homelessness. 2014. Vol. 8. No. 2 (December). P. 273–280.

4. Gravell (2013) — *Gravell C.* Lost and Found: Faith and spirituality in the lives of homeless people. London, 2013. 68 p.

5. Luffborough (2017) — *Luffborough D. E.* Faith and homelessness: examining the influence of the faith-based component of a transitional housing program on the attitudes and behaviors of homeless men: Diss. Ph D. San Diego, 2017. 130 p.

6. Nixon (2016) — *Nixon D.* Stories from the street: A theology of homelessness. London: Routledge, 2016. 214 p.

7. Вышинский (2024) — *Вышинский О., свящ.* Черты религиозного мировоззрения, выявленные у бездомных граждан, значимые для пастырской работы по религиозной социализации (воцерковлению) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 175–185.

8. Григорий Богослов (2014) — *Григорий Богослов, свт.* Слово о богословии второе // *Григорий Богослов, свт.* Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2014. 400 с.

9. Ефрем Сирин (1995) — *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Книгу Исход // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. [Репринт: СТСЛ, 1901]. М.: Отчий дом, 1995. Т. 6. 481 с.

10. Иероним Стридонский (2019) — *Иероним Стридонский, блж.* Гомилия на Рождество Христово // Рождество Христово: антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Малков. М.: Никея, 2019. 336 с.

11. Кирилл Александрийский (2001) — *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест Книги Исход // Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Кн. 2: Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Толкование на Евангелие от Иоанна, часть 1. М., 2001. 798 с.

12. Успенский (2006) — *Успенский Н. Д.* Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. 592 с.

13. Феодорит Кирский (2003) — *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Т. 1: Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 440 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Священник Владислав Баган

Генезис и онтология канонического права в трудах русских дореволюционных канонистов: ретроспективный анализ и современное значение

УДК 348(470+571)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_162
EDN RPYCGY

Аннотация: В статье рассматриваются фундаментальные вопросы о природе и сущности канонического права: его статус как правовой системы, его структура и методология изучения. Опираясь на наследие выдающихся русских дореволюционных канонистов (конец XVIII — начало XX веков), автор анализирует их ключевые аргументы. Исследование показывает, что эти ученые определяли каноническое право как самостоятельную и полноценную юридическую систему, параллельную государственному праву, но основанную на Божественном авторитете, а не на светском принуждении. Особое внимание уделяется выводу о целостном, энциклопедическом характере системы канонического права, которое, в отличие от светского, не поддается делению на отрасли. Автор приходит к заключению, что труды дореволюционных мыслителей являются незаменимой основой для современных исследований в этой области и что изучение канонического права требует комплексного историко-догматического подхода в неразрывной связи с богословием.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, система церковного права, наука церковного права, дореволюционные канонисты, история русского права, правовая система, богословие, государственный закон.

Об авторе: **Священник Владислав Владимирович Баган**
Кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской Православной Духовной Семинарии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: baganvlad@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8092-9965

Для цитирования: Баган В., свящ. Генезис и онтология канонического права в трудах русских дореволюционных канонистов: ретроспективный анализ и современное значение // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 162–171.

Статья поступила в редакцию 05.11.2025; одобрена после рецензирования 17.11.2025; принята к публикации 24.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Priest Vladislav Bagan

Genesis and Ontology of Canon Law in Works of Russian Pre-Revolutionary Canonists: Retrospective Analysis and Present-day Significance

UDK 348(470+571)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_162
EDN RPYCGY

Abstract: The article presents a research of fundamental issues of the nature and essence of Canon Law: its status as a legal system, its structure and methodology of study. Drawing on their legacy, the analysis of the key arguments of prominent pre-revolutionary Russian canonists (late 18th — early 20th centuries) is presented. The research demonstrates that these scholars defined Canon Law as an autonomous and complete juridical system, parallel to State Law but founded on the divine authority rather than secular coercion. Special attention is given to the conclusion about the holistic, encyclopedic character of the canon law system, which, unlike secular law, cannot be divided into branches. It is concluded that the works of these pre-revolutionary thinkers are an indispensable foundation for modern research in this field and that the study of Canon Law requires an integrated, historic-dogmatic approach inseparably linked with theology.

Keywords: Canon Law, Church Law, system of Church Law, science of Canon Law, pre-revolutionary canonists, history of Russian law, legal system, theology, State Law.

About the author: **Priest Vladislav Vladimirovich Bagan**
Candidate of Theology, Candidate of Legal Sciences, Associate Professor at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines at the Smolensk Orthodox Theological Seminary; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: baganvlad@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8092-9965

For citation: Bagan V., priest. Genesis and Ontology of Canon Law in Works of Russian Pre-Revolutionary Canonists: Retrospective Analysis and Present-day Significance. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 162–171.

The article was submitted 05.11.2025; approved after reviewing 17.11.2025; accepted for publication 24.11.2025.

Постановка проблемы

Исследовательская проблематика заключается в недостаточной изученности и недооцененности научного наследия русской канонической школы имперского периода (кон. XVIII — нач. XX вв.), а также в отсутствии четкого понимания уникальной природы и методологии канонического права как самостоятельной юридической дисциплины в современной российской науке.

Несмотря на то что в дореволюционной России каноническое право преподавалось как в духовных, так и в светских учебных заведениях, после 1917 г. его развитие было практически прервано. Это привело к тому, что сегодня отечественное научное сообщество, в котором число исследователей канонического права ничтожно мало, не в полной мере использует богатый теоретический фундамент, заложенный дореволюционными канонистами.

Труды таких ученых, как прот. Михаил Альбов, И. С. Бердников, М. Е. Красножен, прот. Михаил Горчаков, Н. А. Заозерский, А. С. Павлов, Н. С. Суворов, П. А. Лашкарёв и др., содержат ответы на фундаментальные вопросы о правовой природе канонического права, его отличиях от государственного, гражданского и других систем права, а также о методах его изучения. Их работы показывают, что каноническое право — это самостоятельный и уникальный нормативный порядок, основанный на вере и справедливости, а не на принуждении.

Таким образом, актуальность проблемы определяется необходимостью возрождения и систематизации знаний о каноническом праве с опорой на дореволюционное наследие, чтобы:

- интегрировать ценные исторические и теоретические наработки в современную научную мысль;
- продемонстрировать уникальную правовую природу канонического права, преодолевая упрощенные представления о нем как о частном или государственном праве;
- обосновать и внедрить оптимальный историко-догматический метод изучения этой дисциплины, который был предложен дореволюционными учеными;
- восстановить прерванную традицию исследования канонического права, чтобы полноценно изучать современное русское каноническое право.

В основу данного исследования положен афоризм Луция Аннея Сенеки «Уча других, мы учимся сами». Этот принцип в полной мере применим к научному познанию. Именно в процессе преподавания, при поиске наиболее точных и ясных методов для передачи знаний, происходит кристаллизация самой сути изучаемого предмета. Руководствуясь этим, для глубокого понимания онтологии канонического права мы обратились к истории его преподавания в духовных и светских учебных заведениях Российской империи с кон. XVIII и до нач. XX вв.

Сам факт, что на протяжении почти полутора столетий каноническое право было академической дисциплиной не только в духовных семинариях и академиях, но и в светских университетах, заслуживает пристального внимания современных ученых. Наряду с историей преподавания мы исследовали и развитие самой науки канонического права в этот период. Результаты нашей работы были отражены в ряде научных статей и в отдельной монографии [Баган, 2022].

Выбор имперского периода для исследования неслучаен. Благодаря господствующему положению Русской Православной Церкви в государстве изучению канонического права уделялось первостепенное внимание. Вопросами его преподавания занималась не только Церковь, но и государственная власть, издавая соответствующие нормативно-правовые акты.

Важно понимать, что правовая система Русской Православной Церкви является частью Вселенского православного канонического права, основанного на установлениях Господа Иисуса Христа, святых апостолов и Вселенских и Поместных Соборов. При этом она обладает и своими частными регуляторными особенностями. Поэтому

полноценное изучение российского канонического права невозможно без глубокого погружения в смежные области:

- история канонического права Византии;
- источники права всей Православной Церкви;
- регуляторные системы католической и протестантских церквей;
- догматическое и нравственное богословие, литургика;
- общая теория и философия права.

Отечественные «отцы-основатели» русской канонической школы, в полной мере раскрывая свои таланты, проводили эти комплексные исследования, и их труды, многие из которых были учебными пособиями для студентов, остаются бесценным наследием.

Стоит отметить, что между этими учеными велись острые дискуссии, порой с переходом на личности. Для нас, потомков, эти научные баталии подобны «игре богов на Олимпе», описанной Гомером, — они свидетельствуют о невероятной интеллектуальной мощи и жизненности их мысли.

Является ли каноническое право правом? Аргументы русских канонистов

Опираясь на труды указанных дореволюционных канонистов, ответим на ключевые вопросы: является ли каноническое право подлинным правом, и если да, то какова его система?

На рубеже XIX–XX вв., в период активного развития юридических наук в Российской империи, отечественные канонисты предприняли фундаментальные попытки осмыслить природу, сущность и место церковного права в общей системе права. Их труды отражают напряженные научные дискуссии и разнообразие методологических подходов — от строго юридических до глубоко теологических. Их взгляды, порой полемичные и противоречивые, создали основу для формирования уникальной отечественной канонической школы, которая стремилась определить идентичность церковного права, найти баланс между его богословскими истоками и требованиями светской юриспруденции.

На примере работ дореволюционных канонистов мы видим, каким образом формировались основные представления о природе Церкви как особого общества, о ее отношениях с государством и о методологии изучения ее правовой системы. Обзор этих идей позволяет оценить их вклад в понимание того, как церковное право может быть одновременно и самостоятельной юридической дисциплиной, и выражением духовной жизни православного сообщества.

Обратимся к нескольким ведущим исследователям дореволюционной отечественной канонистики.

Протоиерей Михаил Альбов определял церковное право как «совокупность норм, которыми определяется жизнь и отношения между людьми в Церкви, как самостоятельном обществе, основанном Иисусом Христом для их спасения» [Альбов, 1875, 1]. Он был одним из первых дореволюционных канонистов, кто четко сформулировал специфическую правовую природу этой дисциплины. Протоиерей Михаил считал, что церковное право — это не просто свод богословских или литургических правил, но полноценная юридическая наука. По его мнению, она должна иметь «более строгую юридическую конструкцию» и наполняться исключительно правовым материалом [Альбов, 1875, 2].

Протоиерей Михаил Альбов считал, что церковное право является самостоятельной и особой ветвью права, которая не относится ни к публичному, ни к частному праву (см.: [Альбов, 1875, 2]). Эта позиция была новаторской и отличалась от традиционных представлений. Ее суть заключалась в том, что церковное право, будучи особой правовой системой, включает в себя элементы как публичного (регулирование церковного управления), так и частного (напр., семейного) права.

Это мнение разделяли и другие видные канонисты того времени (см.: [Красножен, 1900, 9]). Позднее данная концепция была обобщена в тройственной системе, включающей право государства, право церковное и право международное (см.: [Кокошкин, 1912, 149]).

Для прот. Михаила Альбова предметом церковного права были не доктринальные и богослужебные аспекты, но исключительно правовые нормы. Он проводил четкое разграничение, указывая, что наука занимается «условиями его сообщения и принятия… юридическими последствиями, отсюда вытекающими» [Альбов, 1875, 6]. Например, в случае таинства Священства церковное право изучает не духовную сторону, а юридические условия и последствия его совершения.

Идеальная система церковного права состоит из двух частей: общая часть, которая рассматривает отношения между Церковью и государством, включая различные исторические модели их взаимодействия (см.: [Альбов, 1875, 28]), и особенная часть, которая регулирует внутреннюю жизнь Церкви, включая вопросы управления, судопроизводства и законодательства (см.: [Альбов, 1875, 28]).

Несмотря на акцентирование самостоятельности церковного права, прот. Михаил Альбов придерживался идеи, что церковные законы приобретают правовой характер только в том случае, если они признаны государственной властью (см.: [Альбов, 1875, 28]). При этом он четко разделял сферы влияния: государство имеет право на внешнее управление Церковью, но не может вмешиваться в ее вероучение. Он подчеркивал, что «Император — есть глава Церкви только во внешнем управлении, а не по делам веры» [Альбов, 1875, 118].

Киевский профессор Петр Александрович Лашкарёв рассматривал церковное право как науку, которая должна дистанцироваться от современных ему юридических принципов и теорий, чтобы вернуться к критериям античного, а именно грекоримского и византийского права (см.: [Лашкарев, 1886, 1]). Он считал, что именно в этих древних источниках заключена подлинная суть православного церковного права (см.: [Лашкарев, 1886, 1]). «Наука права православной церкви… должна более или менее отрешать нас от установившихся в настоящее время юридических принципов и теорий, возвращать к воззрениям и принципам мира античного» (цит. по: [Бердников, 1896, 37]). Только демонстрируя такой «архаизм мудрости», эта наука сможет занять «почетное положение и между другими юридическими науками» (цит. по: [Бердников, 1896, 37]).

Подход П. А. Лашкарёва был основан на теологической концепции (см.: [Прокошев, 1895, 72]) и следовал методологии историко-герменевтического подхода, который применялся в работах архим. Иоанна (Соколова) (см.: [Прокошев, 1895, 72]). Это означало, что изучение церковного права должно заключаться в анализе этапов формирования канонического корпуса и толковании отдельных канонов в их хронологической последовательности (см.: [Прокошев, 1895, 72]).

Отметим, что подход П. А. Лашкарёва вызывал критику со стороны других ученых, в частности, проф. И. С. Бердникова, который считал его устаревшим и тормозящим развитие науки (см.: [Бердников, 1891, 43]).

Казанский профессор Илья Степанович Бердников рассматривал церковное право как самостоятельную юридическую науку, отличную от богословия (см.: [Бердников, 1888, XVI]). Он считал, что эта дисциплина, несмотря на ее богословские корни, должна изучаться на юридических факультетах как особая и независимая область знания (см.: [Бердников, 1888, XVI]). Эта позиция отражала его несогласие с теми, кто рассматривал церковное право исключительно как теологическую дисциплину.

И. С. Бердников, по всей видимости, придерживался подхода, который сочетал богословские и юридические элементы. Он выступал против чрезмерной зависимости от западной юридической практики, что привело его к острой полемике с Н. С. Суворовым (см.: [Павлов, 1902, 30]). Этот конфликт касался двух ключевых вопросов: 1) актуальность западного канонического права и юриспруденции для изучения православного канонического права; 2) природа Церкви и ее управления, включая

отношения с государством, которые, по мнению некоторых канонистов, были слабо изучены (Юридический вестник. 1887. № 11. С. 501).

И. С. Бердников выступал за развитие самобытной русской канонической школы, которая, хоть и была юридической по своей сути, избегала слепого калькирования западных методологий и учитывала уникальную природу Православной Церкви и ее отношений с государством.

Отметим, что понимание И. С. Бердниковым церковного права выходило за рамки чисто академических исследований. Он был активным церковно-общественным деятелем, который использовал свои знания для участия в Предсоборном присутствии и в разработке документов, касающихся церковной реформы (Православный собеседник. 1915. ноябрь. С. 582–583). Это свидетельствует о том, что для И. С. Бердникова церковное право было живым инструментом для решения актуальных проблем Церкви, а не просто теоретической дисциплиной.

Алексей Степанович Павлов рассматривал церковное право как юридическую науку, имеющую дело с нормами, которые регулируют различные отношения между членами Церкви как видимого общественного союза (Записки Императорского Новороссийского университета. 1874. Т. 12. С. 35). При этом он считал, что для полноценного понимания церковного права необходимо учитывать его догматические и исторические элементы.

Данный подход был основан на тщательном источниковедческом и критическом анализе. А. С. Павлов настаивал на том, что для создания «научно-догматической системы церковного права» [Павлов, 1887, 4] нельзя ограничиваться простым сбором канонов. Канонист, по его мнению, должен определять происхождение, содержание и назначение каждого канона, а также оценивать его практическое значение для современной церковной жизни (см.: [Павлов, 1887, 4]).

А. С. Павлов давал развернутое, дифференцированное определение церковного права, рассматривая его с двух сторон: с объективной стороны церковное право — это совокупность норм и правил, которыми Церковь, как «общественный союз», регулирует свою жизнь и отношения [Павлов, 1902, 7]; с субъективной стороны — это «правомочия и обязанности отдельных членов церковного общества в отношении друг к другу», а также к Церкви и другим общественным союзам [Павлов, 1902, 7].

Система А. С. Павлова, изложенная в «Курсе церковного права», состояла из четырех частей: 1) источники церковного права, 2) церковное устройство (иерархия и власть), 3) церковное управление (богослужение, суд, имущественное право), 4) внешнее право Церкви (отношения с другими общественными союзами, включая государство) [Павлов, 1902, 1].

А. С. Павлов подчеркивал глубинную связь церковного права с международным, отмечая их общий «глобалистский, универсальный характер» и стремление «обнять своим действием все человечество» [Павлов, 1902, 13]. В этом смысле, по его мнению, близость церковного права с международным была более ощутимой, чем с государственным (см.: [Павлов, 1902, 13]).

Протоиерей Михаил Горчаков рассматривал церковное право как самостоятельную юридическую дисциплину, неразрывно связанную с его широкой концепцией права и религии. В отличие от многих своих современников, он не сводил право к системе государственного принуждения, а определял его как «выражение понимания справедливости» в обществе [Горчаков, 1909, 10]. Причем это понимание справедливости проистекает из естественной потребности человека развиваться в сообществах, где необходимы нормы для защиты индивидуальных прав.

Центральное место в концепции прот. Михаила Горчакова занимает идея о том, что религия является одной из фундаментальных потребностей человека «от природы» [Горчаков, 1909, 1]. Вера — это «одна из необходимых деятельных и производительных сил права» (С.-Петербургские ЕВ. 2000. № 21/22. С. 30), которая формирует сообщества и, следовательно, является основой для права, регулирующего эти сообщества. В этом контексте он рассматривал каноническое

право как корпоративное право, состоящее из «правил, составленных церковью и утвержденных соборами» [Горчаков, 1909, 24], что подчеркивало его независимость от государственного права.

Для прот. Михаила Горчакова задача академического изучения церковного права была двоякой: с одной стороны, она заключалась в систематизации норм, регулирующих внутреннюю жизнь Церкви и ее отношения с государством (см.: [Горчаков, 1909, 23]); с другой — в оценке их соответствия целям самой Церкви и общим положениям юриспруденции (см.: [Горчаков, 1909, 23]). Его подход позволял рассматривать богословские учения как «данные», которые юристы должны учитывать в своей работе, но при этом не выходить за рамки правовых компетенций (см.: [Горчаков, 1909, 14]). Таким образом, налицо уникальное понимание церковного права, которое связывает его с общими законами человеческого существования и потребностью в вере.

Николай Семёнович Суворов оценивал церковное право как строго юридическую, а не богословскую науку (см.: [Ламанов, 1907, 5]). Он был одним из первых, кто систематизировал канонический материал с точки зрения юриспруденции, создав «первый научно-исследовательский отечественный опыт юридической генерализации канонического материала» [Гидулянов, 1910, 435]. Его подход был тесно связан с западноевропейской канонистикой, которую он считал «отправной точкой для целесообразного освещения институтов русского церковного устройства», а не объектом для слепого подражания [Суворов, 1890, 1]. Н. С. Суворов стремился освободить отечественное церковное право от «глубинной теологичности» и направить его в сторону юриспруденции [Суворов, 1890, 1].

В своем учебном пособии «Курс церковного права» [Суворов, 1890] Н. С. Суворов представил четкую структуру: первый том был посвящен общей проблематике, включая взаимодействие канонического и гражданского права, а также источниковедению; второй том отражал содержательную сторону, описывая внутрицерковные (устройство, управление, суд) и внешнецерковные отношения (см.: [Томсинов, 2004, XXI]).

Следует отметить, что Н. С. Суворов делал оговорку: для понимания церковного права необходимо знание церковной доктрины, поскольку вероучительный фактор определял церковно-канонические характеристики Церкви.

В целом Н. С. Суворов был убежденным сторонником синодальной системы управления Русской Церковью, каковую он обосновывал на каноническом материале (см.: [Цыпин, 2012, 390]). Он считал, что Русская Церковь не обладает самостоятельностью, независимой от православного самодержца — российского императора (см.: [Цыпин, 2012, 390]). В своих трудах он проводил параллели между правовым статусом византийского и всероссийского императоров, характеризуя такую модель как «теократическую» и развивая «имперско-монархическую» концепцию государственно-церковных отношений.

Николай Александрович Заозерский считал церковное право самостоятельной научной дисциплиной, которая не является просто частью светского права, а обладает собственной природой, основанной на теологических положениях. Он активно боролся с пренебрежительным отношением к отечественной канонистике, считающим ее «неоригинальной» и «расплывчатой» [Заозерский, 1888, 1]. Его подход был «церковно-историческим» и «философско-правовым» [Заозерский, 1888, 1], сочетающим анализ истории Церкви и критическую юридическую рефлексию.

Н. А. Заозерский считал, что Церковь — это нравственное сообщество и «социальный организм», который руководствуется собственными, боговдохновенными нормами и потому не может быть частью государства (см.: [Заозерский, 1888, 49–50, 54, 56]). Он видел в Церкви способность «охранять и развивать свое собственное право» [Заозерский, 1888, 62].

Н. А. Заозерский отвергал протестантскую концепцию Рудольфа Зома, который противопоставлял Церковь и право. Право — это не просто мирское принуждение, а врожденное свойство человеческой природы, связанное со стремлением к свободе, с чувством долга и справедливости (см.: [Заозерский, 1911, 30]). Таким образом,

Церковь, как сообщество людей, по своей природе обладает правом, и ее история — это не борьба против права, а «борьба с искажением духа и формы церковного закона» [Заозерский, 1911, 20].

Отметим, что понимание Н. А. Заозерским церковного права было глубоко связано с идеями немецкого юриста Рудольфа фон Иеринга (1818–1892). Заозерский утверждал, что задача канониста состоит не в буквальном следовании устаревшим нормам, а в выявлении «духа церковного права» и лежащих в его основе принципов (см.: [Заозерский, 1888, 131]). Эти принципы, в свою очередь, могут быть использованы для создания новых норм, отвечающих на вызовы времени. Его методология включала следующие этапы: историческое исследование, кодификация, логическая систематизация и выявление канонических принципов (см.: [Заозерский, 1888, 140]).

Н. А. Заозерский выделял различные модели церковно-государственных отношений, критически оценивая формат, сложившийся в синодальный период Российской империи, и выступая за конструктивное сотрудничество между Церковью и государством без взаимного посягательства на сферы влияния (см.: [Заозерский, 1911, 95]). Он настаивал на созыве Поместного Собора и выступал за восстановление соборности, считая ее основополагающим принципом церковного управления (см.: [Заозерский, 1909, 626–631]). В своих работах он также отстаивал участие мирян в церковном управлении, что вызывало критику со стороны других канонистов (см.: [Заозерский, 1909, 626–631]).

Наконец, для освещения вопроса о системе канонического права обратимся к труду проф. М. А. Остроумова «Очерк православного церковного права» [Остроумов, 1893], где он проанализировал множество предложенных систем (митр. Филарета (Дроздова), А. С. Павлова, Н. С. Суворова и др.) и пришел к важному выводу. Крайнее разнообразие существующих систем объясняется сложностью и многогранностью самого предмета. Жизнь и отношения, регулируемые правом в Православной Церкви, отличаются «особенною жизненностью и подвижностью». Они не поддаются жесткому и мертвому схематизму, свойственному католическим или протестантским системам. Поэтому построение единой системы православного права представляет исключительные трудности. Церковное право — это, по сути, такая же многосложная система, как и все светское право (см.: [Остроумов, 1893, 131]). Однако если светское право излагается в десятках отдельных юридических наук, то система церковного права, имеющая аналогичные ветви (устройство, управление, суд, имущественное право), должна быть изложена в рамках одной науки. Поэтому она представляет собой своего рода энциклопедию, что и создает особые трудности для систематизации, неизвестные исследователям светского права.

Заключение

Анализ взглядов ведущих дореволюционных канонистов позволяет заключить, что в их трудах каноническое право однозначно признается подлинным правом, хоть и с рядом существенных оговорок. Большинство авторов (прот. Михаил Альбов, И. С. Бердников, А. С. Павлов, прот. Михаил Горчаков, Н. С. Суворов, Н. А. Заозерский) настаивают на юридической природе этой дисциплины, отделяя ее от богословия, хотя и подчеркивают ее уникальные особенности, связанные с духовной природой Церкви.

Что касается вопроса о системе церковного права, то она не является единой и жестко зафиксированной. Разнообразие подходов, отмеченное М. А. Остроумовым, объясняется «жизненностью и подвижностью» предмета исследования. Однако в трудах канонистов можно выделить следующие общие принципы ее построения:

- Общая и особенная части. Наиболее распространенной была двухчастная система (прот. Михаил Альбов, Н. С. Суворов), где общая часть посвящалась основам права и его источникам, а особенная — конкретным институтам (устройство, управление, суд);

- Двойное определение. А. С. Павлов предложил рассматривать церковное право с объективной (нормы) и субъективной (права и обязанности членов Церкви) сторон, что стало важным шагом в дифференциации дисциплины;
- Историко-философский подход. Н. А. Заозерский, вдохновленный идеями Рудольфа фон Иеринга, предложил отходить от буквального толкования устаревших норм и сосредоточиться на выявлении «духа церковного права» — его основополагающих принципов.

Таким образом, русская дореволюционная канонистика не только утвердила статус церковного права как самостоятельной юридической дисциплины, но и выработала оригинальные методологические подходы к его изучению и систематизации, которые остаются актуальными и для современного правоведения. Данные подходы отражают глубокое понимание как правовой природы, так и богословской сущности канонического права.

Источники и литература

1. Альбов (1875) — *Альбов М. П., прот.* Церковное право, читанное свящ. М. Альбовым в среднем классе Военно-юридического училища за 1874/5. СПб.: [б. и.], 1875. 118 с.
2. Баган (2022) — *Баган В., свящ.* Генезис и онтология канонического права православной церкви: научно-теологическое и научно-юридическое исследование. М.; Смоленск: Свиток, 2022. 504 с.
3. Бердников (1888) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Греко-российской церкви, с указанием главных особенностей католического и протестантского церковного права. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1888. XVI с.
4. Бердников (1891) — *Бердников И. С.* Несколько слов по поводу рецензий на исследование профессора А. С. Павлова о 50-й главе Кормчей книги. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1891. 43 с.
5. Бердников (1896) — *Бердников И. С.* Архаическое направление в церковном праве: (Критический разбор сочинений проф. Киев. акад. П. Лашкарева: Право церковное в его основах, видах и источниках. Киев, 1886). Казань: Тип. Императорского ун-та, 1896. 37 с.
6. Гидулянов (1910) — *Гидулянов П. В.* Николай Семенович Суворов. Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1909 год. М.: [б. и.], 1910. Ч. I. С. 433–439.
7. Горчаков (1909) — *Горчаков М. И., прот.* Церковное право: Краткий курс лекций: Необходимое пособие студентам при слушании лекций и для приготовления к экзаменам. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1909. 132 с.
8. Заозерский (1888) — *Заозерский Н. А.* Право Православной греко-восточной русской церкви как предмет специальной юридической науки. М.: Тип. И. Ефимова, 1888. 189 с.
9. Заозерский (1909) — *Заозерский Н. А.* О нуждах церковной жизни настоящего времени. Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 4. С. 626–631.
10. Заозерский (1911) — *Заозерский Н. А.* О сущности церковного права. Сергиев Посад: Тип. Сергиева Посада, 1911. 115 с.
11. Записки Императорского Новороссийского университета — Записки Императорского Новороссийского университета. 1874. Т. 12. С. 35
12. Кокошкин (1912) — *Кокошкин Ф. Ф.* Лекции по общему государственному праву. М.: Тип. А. П. Товарищества, 1912. 364 с.
13. Красножен (1900) — *Красножен М. Е.* Краткий очерк церковного права. Юрьев: [б. и.], 1900. 192 с.
14. Ламанов (1907) — *Ламанов А. А.* Церковное право. СПб.: Тип. В. М. Екимова, 1907. 145 с.
15. Лашкарев (1886) — *Лашкарев П. А.* Система церковного права. Житомир: Тип. А. К. Товарищества, 1886. 305 с.

16. Остроумов (1893) — *Остроумов М. А.* Очерк православного церковного права. Ч. 1. Т. 1: Введение в православное церковное право. Харьков: Тип. Губернского правления, 1893. XII, 672 с.

17. Павлов (1887) — *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права. М.: Тип. П. С. Смирнова, 1887. 250 с.

18. Павлов (1902) — *Павлов А. С.* Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова. Сергиев Посад: Тип. Сергиева Посада, 1902. 450 с.

19. Православный собеседник — Православный собеседник. 1915. ноябрь. С. 582–583.

20. Прокошев (1895) — *Прокошев П. А.* Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1895. 150 с.

21. С.-Петербургские ЕВ. — Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. № 21/22. С. 30.

22. Суворов (1890) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права. Ярославль: Тип. К. Л. Котельникова, 1890. 520 с.

23. Томсинов (2004) — *Томсинов В. А.* Николай Семенович Суворов (1848–1909). Биографический очерк. М.: Зерцало, 2004. 250 с.

24. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Моск. Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 864 с.

25. Юридический вестник — Юридический вестник. 1887. № 11. С. 501.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

А. В. Ведяев

Запрет занимать церковно-административные должности как новое явление в церковном праве: суд над епископом Каллиником (Чернышевым)

УДК 271.2-9:27-745
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_172
EDN LMUSKP

Аннотация: Состоявшийся летом 2025 г. церковный суд над еп. Каллиником (Чернышевым) стал очередным процессом по осуждению архиереев по нравственным основаниям. Его особенностью стало использование специфического наказания — запрета занимать церковно-административные должности. Оно не применялось в церковно-судебных процессах последних лет, однако могло быть заимствовано из российского уголовного права или католической практики. Дело еп. Каллиника еще не исследовано с церковно-правовой позиции, поэтому его рассмотрение является актуальным. Статья может иметь практическое значение для обобщения правоприменительной практики и совершенствования церковной нормативной базы. Исследование продолжает тематику, которую ранее разрабатывал автор. Сделаны выводы о том, что наложенное на еп. Каллиника наказание соответствовало использованным в деле канонам и совершенным нарушениям, однако все же были допущены некоторые процессуальные недостатки. Также отмечен ряд иных пробелов в действующих церковных документах: отсутствие срока исковой давности и понятия запрета занимать церковные должности, неясность вопроса об источниках возмещения еп. Каллиником нанесенного ущерба и о его церковном материальном содержании. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на IX Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 05.12.2025 г.).

Ключевые слова: Барсовские чтения, Барсовское общество, церковное право, каноническое право, Положение о церковном суде, Высший общецерковный суд, церковные наказания, почисление на покой, история Русской Православной Церкви, епископ Каллиник (Чернышев).

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. Запрет занимать церковно-административные должности как новое явление в церковном праве: суд над епископом Каллиником (Чернышевым) // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 172–184.

Статья поступила в редакцию 22.12.2025; одобрена после рецензирования 29.12.2025; принята к публикации 30.12.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Alexey V. Vedyaev

Ban from Holding Church-Administrative Positions as a New Phenomenon in Church Law: Trial of Bishop Kallinik (Chernyshev)

UDK 271.2-9:27-745
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_172
EDN LMUSKP

Abstract: The church trial of Bishop Kallinik (Chernyshev) in the summer of 2025 was yet another case convicting hierarchs on moral grounds. Its distinctive feature was the use of a specific punishment — a ban from holding church-administrative offices. This punishment has not been applied in church judicial proceedings in recent years, but it could have been borrowed from Russian criminal law or Catholic practice. Bishop Kallinik's case has not yet been examined in a church-legal perspective, which is why its consideration is relevant. The article may have practical significance for generalizing law enforcement practices and improving the regulatory framework of the Church. The study continues to develop the topic that was explored by the author before. The conclusions are that the punishment imposed on Bishop Kallinik was consistent with the canons of the case and the violations committed, still there were some procedural shortcomings. A number of other gaps in the current church documents are also noted: the absence of a statute of limitations and the concept of a ban from holding church office, as well as the ambiguity regarding the sources of compensation for damages caused by Bishop Kallinik and his church material content. The article is based on the report presented by the author at the 9th Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, December 5, 2025).

Keywords: Barsov Readings, Barsov Society, Church Law, Canon Law, Regulations on the Church Court, Supreme Church Court, church punishments, retirement, history of the Russian Orthodox Church, Bishop Kallinik (Chernyshev).

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyaev**
Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church Practical Disciplines at the Samara Theological Seminary; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) of 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: Vedyaev A. V. Ban from Holding Church-Administrative Positions as a New Phenomenon in Church Law: Trial of Bishop Kallinik (Chernyshev). *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 172–184.

The article was submitted 22.12.2025; approved after reviewing 29.12.2025; accepted for publication 30.12.2025.

Введение

Настоящая статья продолжает тематику, которую автор разрабатывал ранее, в т. ч. по осуждению архиереев Русской Православной Церкви в новейший период [Ведяев, 2022; Ведяев, Гайденко и др., 2023; Ведяев, 2025а, Ведяев: *Хрестоматия,* 2025, Ведяев, 2025б].

Летом 2025 г. в Русской Православной Церкви вновь состоялся церковный суд над архиереем. Он стал четвертым делом Высшего общецерковного суда, рассмотренным по первой инстанции. Подсудимым стал епископ на покое Каллиник (Чернышев), бывший викарий Симферопольской епархии. Отметим, что с момента предыдущего суда над архиереем (еп. Игнатием (Пуниным)) прошел всего лишь год.

Церковный суд над еп. Каллиником состоялся совсем недавно, поэтому не изучен должным образом в научной литературе. Его главная отличительная черта — использование специфического наказания, которое ранее не применялось в церковно-судебной практике.

Общие сведения о деле

Епископ Каллиник (Чернышев) был рукоположен во епископа Бахчисарайского, викария Симферопольской епархии, 08.12.2019 г. в кафедральном соборе г. Нежина Черниговской области [Каллиник Чернышев: *биография*]. К этому времени Крым территориально уже входил в состав России, однако его епархии продолжали существовать в рамках Украинской Православной Церкви. Они перешли в непосредственное подчинение Русской Православной Церкви вскоре после начала военных действий на Украине. Синодальным решением от июня 2022 г. (Определения Синода от 07.06.2022) (журнал № 59) три епархии в Крыму (охватывающие два российских субъекта — Республику Крым и г. Севастополь) были приняты в непосредственное подчинение Патриарху, с образованием митрополии.

Еп. Каллиник был почислен на покой синодальным решением от 25.07.2024 г. (Определения Синода от 25.07.2024) с формулировкой «о положении дел в Симферопольской епархии»; ему было определено пребывать в мужском монастыре в честь ап. Луки с. Лаки под надзором симферопольского митрополита Тихона (журнал № 79). Именно на этом же заседании было утверждено решение Высшего общецерковного суда в отношении еп. Игнатия (Пунина) (журнал № 80).

Стоит отметить, что в настоящее время в Русской Православной Церкви есть еще один епископ на покое с практически такой же фамилией (различается лишь окончанием). Бывший орловский епископ Иероним (Чернышов) был почислен на покой синодальным решением от 27.05.2009 г., пребывает в г. Москве [Иероним Чернышов: *биография*].

Спустя год после почисления еп. Каллиника на покой состоялся церковный суд над ним. Хронология этого процесса показана в табл. 1.

Таблица 1

Хронология рассмотрения дела еп. Каллиника

Дата	Решение	Кто принял
25.07.2024	Почисление на покой	Св. Синод
11.06.2025	Запрет занимать церковно-административные должности не менее 5 лет	Высший общецерковный суд
16.07.2025	Утверждение решения	Патриарх
24.07.2025	Определение места пребывания на покое	Св. Синод

Высший общецерковный суд рассмотрел его дело 11.06.2025 г. (Решение от 11.06.2025) (опубликовано 22.07.2025 г.). А уже через полтора месяца, 24.07.2025 г., синодальным решением (Определения Синода от 24.07.2025) еп. Каллинику было определено место пребывания на покое в Николо-Шартомском монастыре Шуйской епархии (журнал № 65). В справке к документу содержится выдержка из решения Высшего общецерковного суда, а также указание на его утверждение Патриархом 16.07.2025 г.

Место пребывания еп. Каллиника на покое изменилось. Шуйская епархия входит в состав Ивановской митрополии. Следует отметить, что в данном монастыре находится еще один епископ на покое. Синодальным решением от 14.07.2018 г. туда был определен епископ Ванинский и Переяславский Савватий (Перепелкин) [Савватий Перепелкин: *биография*]. Эта епархия входит в состав Приамурской митрополии (Хабаровский край).

Во вводной части судебного решения указываются основания принятия дела к рассмотрению, в послесловии говорится о порядке обжалования решения.

В основной части решения указаны следующие обвинения против еп. Каллиника (п. 1):

— пассивность в устроении монашеской и хозяйственной жизни монастырей, которые он возглавлял;

— халатное управление монастырями (в т.ч. по вопросам административной и финансовой документации);

— многочисленные нарушения Положения о монастырях и монашествующих.

Далее в решении говорится о том, что суд на основании материалов дела и опроса участников заседания не смог установить, был ли у обвиняемого умысел, или же это была его халатность (п. 2). После указываются каноны, на основании которых он осуждается (п. 3), определяется наказание и место пребывания для него (п. 4–5), говорится о необходимости утверждения решения Патриархом (п. 6).

В отношении места пребывания еп. Каллиника в документе содержится ходатайство к Патриарху определить ему таковое в одной из обителей Русской Православной Церкви (п. 5). Это и было сделано вскоре после церковного суда упомянутым выше синодальным решением.

Ранее автором все случаи осуждения архиереев в последние десятилетия были классифицированы на три группы — впавшие в расколы, лжесуд и совершившие нравственные проступки, причем к последней группе был отнесен и еп. Каллиник [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 159; Ведяев, 2025б, 196].

Сущность наложенного наказания

Содержание канонов[1], использованных в деле, показано в табл. 2. Как видно, оба эти правила не имеют санкций. Одно из них содержит отсылку «к божественным правилам», не уточняя, к каким конкретно. Второе предусматривает определение наказания «святым собором». В случае с еп. Каллиником такими соборными органами были Высший общецерковный суд и Св. Синод. Использованные в деле каноны являются специфическими, что обусловлено особенностями предъявленных еп. Каллинику обвинений. В иных делах в отношении архиереев за последние десятилетия они не использовались[2]. Их не было и деле еп. Игнатия (Пунина)[3], хотя одно из предъявленных ему обвинений касалось финансовых вопросов. Однако, в отличие от еп. Каллиника, его вина в этом проступке все же была признана церковным судом.

[1] Каноны приводятся по изданию: [Книга правил, 2004].

[2] Их перечень указан в: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 305–308].

[3] Их перечень указан в: [Ведяев, 2025а, 148].

Таблица 2

Каноны, нарушение которых вменялось еп. Каллинику

Канон	Содержание канона
IV:26	Если епископ управляет церковным имуществом без эконома, то «повинен божественным правилам»
Антиох. 25	Если епископы берут из церковного имущества выше того, что им положено, или дозволяют делать это родственникам, то «приимут приличное исправление, по разсуждению святаго собора»

На еп. Каллиника было наложено «церковно-административное наказание» в виде запрета занимать руководящие церковные должности до возмещения ущерба, нанесенного монастырям Симферопольской епархии, с возможностью смягчения наказания через 5 лет при наличии ходатайства об этом. Таким образом, он не запрещался в служении и не лишался сана, а продолжал оставаться архиереем на покое, но с некоторыми административными ограничениями. Формально решение вполне соответствовало использованным канонам, поскольку они подразумевали определение наказания соборными органами.

Следует отметить, что практика церковно-судебных взысканий в виде штрафов была распространена в синодальное временя, правда, не для архиереев, а для клириков. По Уставу Духовных консисторий денежные взыскания могли накладываться епархиальным судом на духовенство [Суворов, 1876, 312]. Поэтому в этом вопросе решение по делу еп. Каллиника все же имело исторические прообразы, пусть и давние.

Российское уголовно-процессуальное право предусматривает возможность рассмотрения в рамках уголовного дела гражданского иска о возмещении имущественного вреда (ст. 44 УПК (УПК РФ)). Что-то подобное и произошло в церковном суде при рассмотрении дела еп. Каллиника. Теоретически Церковь могла обратиться и в светский суд для взыскания с него причиненного ущерба. Действующий Устав Русской Православной Церкви (Устав Русской Православной Церкви, 2017) запрещает членам Церкви обращаться в светский суд лишь по вопросам внутрицерковной жизни (гл. 1 ст. 10). Однако запрета на обращение в этот орган для взыскания ущерба он не содержит. Русская Православная Церковь не подала в светский суд на еп. Каллиника, вероятно, только из опасений возникновения скандала. В то же время у самой Церкви отсутствуют механизмы к принуждению осужденного к компенсации причиненного ущерба. Единственным способом может являться лишь наложение церковного наказания в виде запрещения в служении или лишения сана.

Использование же в деле наказания в виде запрета занимать руководящие должности весьма специфично для церковного права. Однако оно имеет аналоги в светской юриспруденции. В российском уголовном праве существует несколько видов наказаний, которые разделены на три группы по критерию самостоятельности применения: только как основные, как основные и как дополнительные, только как дополнительные (ст. 45 УК (УК РФ)). Данная норма относит лишение права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью к наказаниям второй группы (применяемые и как самостоятельные (основные), и как дополнительные к ним). Само это наказание может накладываться на срок от 1 до 5 лет как основное и на срок от полугода до 3 лет как дополнительное, а его сущность заключается в невозможности занимать должности в государственной службе или органах местного самоуправления или заниматься определенной профессиональной и иной деятельностью (ст. 47 УК).

В наказании, наложенном на еп. Каллиника, установлен такой же срок, который предусматривается российским правом в качестве максимального при применении запрета занимать должности в качестве основного наказания. Правда, в церковном решении он установлен как минимальный срок. Наверняка в судебном решении

было прямое заимствование из светского права. В то же время в современных церковных документах не уточнено, что следует понимать под наложенным наказанием. Следует полагать, что это запрет быть епархиальным или викарным архиереем, настоятелем (наместником) монастыря или иного канонического подразделения Русской Православной Церкви, находиться на общецерковных, епархиальных и прочих должностях.

Наложенное на еп. Каллиника наказание имеет аналоги и в западном церковном праве, которое тоже наверняка оказало влияние на принятое решение. В католическом Кодексе канонического права (Кодекс канонического права, 2007) существует понятие суспенсии. Она налагается лишь на клириков и запрещает каждый из трех входящих в нее элементов полностью или частично: акты, связанные с саном; акты церковного управления; пользование правами и обязанностями, связанными с должностью (кан. 1333 п. 1). Таким образом, она связана с запрещением совершения священнодействий, осуществления административной власти и пользования привилегиями. К числу последних католическое право относит и пользование денежными доходами, причем в этом случае может налагаться обязанность возместить полученное незаконно даже в том случае, если на это не было злого умысла (кан. 1333 п. 3). Различается suspension generalis (распространяется на все права наказанного) и suspension specialis (затрагивает только некоторые из трех категорий прав) [Цыпин, 2009, 655]. Таким образом, генеральная суспенсия предполагает не только богослужебные ограничения, но и иные (что делает ее схожей с запрещением в служении в православной практике), а специальная — ограничение лишь каких-то отдельных полномочий клириков, не обязательно богослужебных. Наказание, наложенное на еп. Каллиника, можно назвать специальной суспенсией с использованием ее двух элементов: запрета занятия административных должностей и обязанности возместить причиненный вред (но не совсем ясно, запрещено ли ему получать церковное содержание). Третий элемент этого института (богослужебные ограничения) затронут не был.

В церковно-судебном решении по делу еп. Каллиника не уточнено, какие конкретно монастыри пострадали от его деятельности. Можно лишь предположить, что те, в которых он был настоятелем. Это мужской монастырь в честь ап. Луки с. Лаки Бахчисарайского района (возглавлял с 2004 г.; до 2009 г. был скитом, с 24.11.2009 г. стал монастырем) и Инкерманский Климентовский монастырь Симферопольской епархии (наместник с 26.08.2015 г.) [Каллиник Чернышев: *биография*]. Кроме того, с 2010 г. он был благочинным монастырей Симферопольской епархии [Каллиник Чернышев: *биография*]. На этой должности он вполне имел возможность причинить вред и другим монастырям епархии. Архиереем он стал, уже будучи наместником Инкерманского монастыря, а на покой его изначально отправили в первый монастырь, который он возглавлял.

В судебном решении не содержится и сведений о том, в какой временной период деятельность еп. Каллиника причинила вред монастырям и за какой период этого срока на него наложено взыскание. Он может быть достаточно обширным — начиная с 2004 г., когда он впервые возглавил монастырь. Впрочем, по обвинению в нарушении Положения о монастырях и монашествующих он не должен быть ранее принятия этого документа (кон. 2017 г.). Поэтому справедливо возникает вопрос о том, насколько применимо здесь понятие срока исковой давности. В российском гражданском праве, к примеру, общий срок исковой давности составляет 3 года и не может быть больше 10 лет (ст. 196 ГК (ГК РФ)). В церковном праве этот вопрос не оговорен.

Возникает вопрос и о том, из каких источников архиерей может возместить причиненный ущерб. Церковный документ, регламентирующий в т. ч. обеспечение архиереев на покое (Положение о материальной поддержке, 2013), подразумевает ежемесячную выплату им в размере архиерейского оклада от епархии последнего места служения (ст. IV.4). Возникает абсурдная ситуация: Церковь регулярно выплачивает архиерею содержание, но он, в свою очередь, должен возмещать нанесенный

ей вред. В этом случае логично было бы установить еп. Каллинику наказание в виде отмены этой выплаты, как это, в частности, предусмотрено в католическом праве. В судебном решении этот вопрос не был оговорен. Но в таком случае возникает вопрос, на что он будет жить. Конечно, не исключено, что у него имеются какие-то иные финансовые источники, с которых он может получать содержание для себя и постепенно возмещать причиненный вред. Нельзя исключать и возможность устройства на светскую работу, хотя для архиерея, пусть и находящегося на покое, это будет не очень хорошо. Кроме того, этому будет мешать его пребывание в монастыре, которое все же должно подразумевать частое участие в богослужениях и в монастырской жизни.

Церковно-процессуальные аспекты

Дело еп. Каллиника рассматривалось по нормам Положения о церковном суде от 2008 г. (в редакции 2017 г.) (Положение о церковном суде, 2017). Высший общецерковный суд является первой инстанцией по делам в отношении архиереев (ст. 28 п. 1), они передаются Патриархом или Св. Синодом на основании заявления или сообщения о церковном правонарушении (ст. 33 п. 2). Принятое решение в течение 5 рабочих дней направляется для утверждения Патриарху (или Св. Синоду — при освобождении от должности, на которую лицо было им назначено) (ст. 49). Предусмотрена возможность пересмотра решения самим Высшим общецерковным судом по инициативе Патриарха (или Св. Синода), в т. ч. при появлении новых обстоятельств, а также по ходатайству стороны по делу (ст. 50 п. 2). Только в последнем случае указан пятидневный срок, исчисляемый со дня принятия решения Высшим общецерковным судом (ст. 50 п. 3). Однако он не оговорен ни для принятия Патриархом (Св. Синодом) решения о пересмотре дела, ни для утверждения принятого решения.

Формально процессуальные нюансы были практически полностью соблюдены в деле еп. Каллиника, в т. ч. по срокам обжалования: между принятием судебного решения и его утверждением прошло более месяца, поэтому у него было достаточно времени для подачи ходатайства о пересмотре дела.

В судебном решении (п. 6) указана возможность обжалования в соответствии с п. 2 ст. 50 Положения о церковном суде. Данная норма говорит о пересмотре решения Высшим общецерковным судом. Возможность обжалования Архиерейскому Собору решением не предусмотрена, поскольку по Положению о церковном суде (ст. 50 п. 5) оно допустимо лишь при наложении запрещения в служении или иного наказания, влекущего освобождение от управления епархией. Епископ Каллиник не подвергался ни одному из этих наказаний. У еп. Игнатия (Пунина) была аналогичная ситуация [Ведяев, 2025а, 150]. Правда, для него вопрос обжалования был принципиально важным из-за наложения более строго наказания — лишения сана. На дискриминационный характер соответствующих норм Положения автор указывал ранее [Ведяев, 2025а, 150].

В отношении присутствия подсудимого на заседании церковного суда и, как следствие, отложения дела при неявке, точных сведений не имеется. В решении по делу было лишь сказано про «опрос участников дела» (п. 2), но не было четко указано, был ли подсудимый среди этих участников, которыми могли быть свидетели и иные лица.

Возникают вопросы и о составе суда, рассматривавшего дело. Современный состав Высшего общецерковного суда был сформирован двумя Архиерейскими Соборами: 03.02.2016 г. [Ведяев: *Хрестоматия*, 2025, 70] — два члена (митрополит Тернопольский и Кременецкий Сергий и архиепископ Полоцкий и Глубокский Феодосий), и 30.11.2017 г. [Ведяев: *Хрестоматия*, 2025, 70–72] — 3 члена (митр. Екатеринодарский и Кубанский Исидор (председатель суда), митрополит Брянский и Севский Александр и епископ Касимовский и Сасовский Дионисий (секретарь суда; позже митрополит).

Впоследствии состав был изменен тремя синодальными решениями. 26.12.2019 г. [Ведяев: *Хрестоматия*, 2025, 72] вместо митр. Дионисия был назначен епископ Солнечногорский Алексий. 25.08.2020 г. [Ведяев: *Хрестоматия*, 2025, 72–74] вместо умершего митр. Исидора был назначен митрополит Курский и Рыльский Герман, а в качестве заместителей для архиереев с Украины и Белоруссии — митрополит Томский и Асиновский Ростислав и архиепископ Каширский Феогност (позже — митрополит). Все эти три архиерея были назначены в статусе временно исполняющих обязанности. 20.11.2020 г. [Ведяев: *Хрестоматия*, 2025, 74–75] были назначены заместители для митр. Ростислава и архиеп. Феогноста: епископ Балашихинский Николай (позже — епископ Балашихинский и Орехово-Зуевский) и епископ Павлово-Посадский Фома (позже — архиепископ Одинцовский и Красногорский).

Таким образом в настоящее время состав Высшего общецерковного суда следующий: оба избранных Архиерейским Собором 2016 г. архиерея имеют заместителей (четыре персоналии), из трех избранных Архиерейским Собором 2017 г. остался лишь один митр. Александр, два других были заменены.

В судебном решении по делу еп. Каллиника не указан состав церковного суда. Но эти сведения присутствуют в информационной заметке об этом деле [Заседание Высшего общецерковного суда] (опубликована 11.06.2025 г.), в котором поименно названы пятеро присутствовавших на заседании членов суда. Перечень участвовавших в деле членов суда и основания их полномочий показаны в табл. 3.

По Положению о церковном суде «дела по обвинению архиереев в совершении церковных правонарушений Высший общецерковной суд рассматривает в полном составе» (ст. 29 п. 3). Полный состав — это пятеро лиц, в т. ч. председатель (ст. 29 п. 1). Именно столько и было в рассматриваемом деле, в их числе — заместитель судьи (митр. Феогност, назначенный в августе 2020 г.) и заместитель заместителя (еп. Николай, назначенный в ноябре 2020 г.).

Таблица 3

Состав церковного суда в деле еп. Каллиника

№ п/п	Член суда	Статус	Основания полномочий
1	Герман, митрополит Курский и Рыльский	врио председателя	вместо избранных Архиерейским Собором 30.11.2017 г.
2	Алексий, епископ Солнечногорский	секретарь	
3	Александр, митрополит Брянский и Севский	член суда	Архиерейский Собор 30.11.2017 г.
4	Феогност, митрополит Каширский	врио члена суда	вместо избранных Архиерейским Собором 03.02.2016 г.
5	Николай, епископ Балашихинский и Орехово-Зуевский		

В отношении срока полномочий судей Положение содержит следующие нормы: «1. Высший общецерковный суд состоит из председателя и четырех членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским Собором… сроком на четыре года… 2. Досрочное прекращение полномочий председателя или членов Высшего общецерковного суда… осуществляется решением Священного Синода… с последующим утверждением Архиерейским Собором. В случае образовавшихся вакансий право назначить временно исполняющих обязанности судей Высшего общецерковного суда (до избрания судей в установленном порядке) принадлежит Синоду…» (ст. 29).

Таким образом, при замене Синодом члена Высшего общецерковного суда срок его полномочий — «до избрания судей в установленном порядке». Этот порядок заключается в том, что замененный судья был избран Архиерейским Собором

на 4 года, после чего должно произойти его переизбрание (ст. 29 п. 1). Следовательно, новый член суда должен иметь тот же срок полномочий, что и замененное лицо. Кроме того, Устав предусматривает такую же периодичность Архиерейских Соборов — не реже одного раза в 4 года (гл. 3 ст. 3), поэтому межсоборный срок более 4 лет является его нарушением.

Таким образом, следует говорить о закончившемся сроке полномочий у всех членов Высшего общецерковного суда на момент суда над еп. Каллиником. Он истек соответственно 03.02.2020 г. и 30.11.2021 г. Следовательно, назначение в августе-ноябре 2020 г. заместителей для членов суда, избранных в 2016 г., уже выглядит странным. Осуществление суда судьями с истекшим сроком полномочий является нарушением действующих церковных документов, но в целом не противоречит каноническим принципам, подразумевающим осуждение архиерея собранием епископов. Автор отмечал это и ранее [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 283, 294; Ведяев, 2025а, 151].

Заключение

Находящийся на покое еп. Каллиник (Чернышев) был осужден летом 2025 г. Высшим общецерковным судом, решение которого вскоре было утверждено Св. Синодом. В вину ему ставили нарушения, допущенные в период возглавления им ряда монастырей, которые повлекли к материальному ущербу. Таким образом, его можно отнести к группе архиереев, осужденных по нравственным основаниям. Использованные в деле каноны соответствовали предъявленным обвинениям и предусматривали наложение наказания на усмотрение собора архиереев, каковыми фактически выступили Высший общецерковный суд и Св. Синод. Поскольку умысел архиерея не был установлен, его даже не запретили в служении, а лишь наказали запретом занимать церковно-административные должности не менее 5 лет, а также обязали возместить причиненный вред. Такое наказание является новым явлением в современной церковной практике. Не исключено и влияние на него российского уголовного права (срок запрета занимать должности) и католической практики (институт суспенсии).

С точки зрения материального церковного права в деле еп. Каллиника имеются следующие проблемы:

— в действующих церковных документах не раскрыто содержание запрета занимать церковно-административные должности;

— неясно, из каких источников будет возмещать ущерб осужденный и что станет с положенным ему церковным содержанием;

— отсутствие в церковном праве норм о сроках исковой давности.

Имеются и недостатки в церковно-процессуальных вопросах:

— нет четких сведений о личном присутствии осужденного на заседании суда и отложении дела в случае его отсутствия;

— формально истекший срок полномочий у судей Высшего общецерковного суда;

— отсутствие сведений о желании подсудимого обжаловать решение тому же составу суда;

— дискриминационный характер норм Положения о церковном суде, делающий невозможным обжалование решения Архиерейскому Собору дела еп. Каллиника.

Практически все указанные процессуальные недостатки были свойственны и для иных дел последних лет в отношении архиереев, совершивших нравственные проступки. Но по сравнению с ними еп. Каллиника даже не запретили в служении и наложили очень мягкое наказание.

Источники и литература

Источники

1. Книга правил (2004) — Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. 448 с.

2. Заседание Высшего общецерковного суда — В Москве состоялось заседание Высшего общецерковного суда. URL: https://www.patriarchia.ru/article/116094 (дата обращения: 25.11.2025).

3. ГК РФ — Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 г. № 51-ФЗ (по состоянию на 25.11.2025 г.). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_5142/ (дата обращения: 25.11.2025).

4. Иероним Чернышов: *биография* — Иероним (Чернышов Игорь Анатольевич). URL: https://www.patriarchia.ru/church/persons/persons-rus/person/229 (дата обращения: 25.09.2025).

5. Каллиник Чернышев: *биография* — Каллиник (Чернышев Константин Валерьевич). URL: https://www.patriarchia.ru/person/796 (дата обращения: 25.09.2025).

6. Кодекс канонического права (2007) — Кодекс канонического права. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 624 с.

7. Определения Синода от 24.07.2025 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 июля 2025 г. // Журнал Московской Патриархии. 2025. № 8. С. 20–37.

8. Определения Синода от 25.07.2024 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2024 г. // Журнал Московской Патриархии. 2024. № 8. С. 20–35.

9. Определения Синода от 07.06.2022 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 7 июня 2022 г. // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 7. С. 28–29.

10. Положение о материальной поддержке (2013) — Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2013 г. // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2014. *С. 73–81.*

11. Положение о церковном суде (2017) — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2008 г. (в редакции 2017 г.). URL: https://www.patriarchia.ru/article/101947 (дата обращения: 25.11.2025).

12. Решение от 11.06.2025 г. — Решение Высшего Общецерковного суда Русской Православной Церкви от 11 июня 2025 г. по делу № 01-I-2025. URL: https://www.patriarchia.ru/documents/court/article/116599 (дата обращения: 22.11.2025);

13. Савватий Перепелкин: *биография* — Савватий, епископ (Перепелкин Сергей Александрович). URL: https://www.patriarchia.ru/person/731 (дата обращения: 25.09.2025).

14. УПК РФ — Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18.01.2001 г. № 174-ФЗ (по состоянию на 27.10.2025 г.). URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_34481/ (дата обращения: 25.11.2025).

15. УК РФ — Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 г. № 63-ФЗ (по состоянию на 17.11.2025 г.). URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/ (дата обращения: 25.11.2025).

16. Устав Русской Православной Церкви (2017) — Устав Русской Православной Церкви: Принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г. (в редакции 2017 г.). URL: https://www.patriarchia.ru/documents/statute (дата обращения: 25.11.2025).

Литература

17. Ведяев, Гайденко и др. (2023) — «К покаянию и исправлению»: суды над архиереями в истории и современности Русской Церкви: монография / А. В. Ведяев, П. И. Гайденко, Ю. В. Оспенников, И. А. Устинова; Санкт-Петербургская духовная академия, Барсовское общество. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 352 с.

18. Ведяев (2022) — *Ведяев А. В.* Суд над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 196–212.

19. Ведяев (2025а) — *Ведяев А. В.* О новых случаях церковного суда над архиереями Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 143–154.

20. Ведяев (2025б) — *Ведяев А. В.* Церковные наказания осужденных в новейший период архиереев // Христианское чтение. 2025. № 4. С. 194–202.

21. Ведяев: *Хрестоматия* (2025) — *Ведяев А. В.* Церковный суд над архиереями Русской Православной Церкви в новейший период (конец XX — начало XXI веков): хрестоматия / А. В. Ведяев; Санкт-Петербургская духовная академия, Барсовское общество. СПб.: Изд-во СПбДА, 2025. 236 с.

22. Суворов (1876) — *Суворов Н.* О церковных наказаниях. СПб, 1876. 337 с.

23. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 863 с.

Приложение 1. Краткие сведения о еп. Каллинике

Каллиник[4]
(Чернышев Константин Валерьевич),
епископ на покое,
бывший Бахчисарайский, викарий Крымской епархии
Род. 22.06.1977 г., арх. хиротония 08.12.2019 г.
Одесская духовная семинария (2012 г.)
Запрещено занимать церковно-административные должности (не менее 5 лет) Высшим общецерковным судом 11.06.2025 г. Утверждено Патриархом 16.07.2025 г., Св. Синодом 24.07.2025 г.

Приложение 2. Нормативный материал

Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2024 г. (журнал № 79)

Источник: Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2024 г. // ЖМП. 2024. № 8. С. 20–35.

Имели суждение о положении дел в Симферопольской епархии (Крымская митрополия).

Постановили:

1. Почислить на покой Преосвященного епископа Бахчисарайского Каллиника, викария Симферопольской епархии.

2. Местом пребывания епископу Каллинику определить мужской монастырь в честь апостола и евангелиста Луки в селе Лаки под архипастырским наблюдением Преосвященного митрополита Симферопольского и Крымского Тихона.

3. Временное управление названной обителью возложить на Преосвященного митрополита Симферопольского и Крымского Тихона с поручением оформления юридического статуса монастыря.

[4] Биографические сведения и фотография — с официального сайта Русской Православной Церкви (Каллиник (Чернышев Константин Валерьевич). URL: https://www.patriarchia.ru/person/796 (дата обращения: 25.09.2025)).

Решение Высшего общецерковного суда от 11 июня 2025 г.

Источник: Решение Высшего Общецерковного суда Русской Православной Церкви от 11 июня по делу № 01-І-2025. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/6226310.html (дата обращения: 22.11.2025)

Высший Общецерковный суд Русской Православной Церкви, заседая 11 июня 2025 года по делу № 01-І-2025 об обвинениях в адрес епископа Каллиника (Чернышева) в соответствии с частью 1 пункта 1 статьи 28 Положения о церковном суде Русской Православной Церкви

РЕШИЛ

1. Констатировать, что епископом Каллиником (Чернышевым) были допущены:
- пассивность в устроении монашеской и хозяйственной жизни обителей, где он являлся игуменом;
- халатное отношение к управлению вверенных ему монастырей, в том числе к ведению административной и финансовой документации, в том числе отсутствие ведения первичного финансового учета и финансовой отчетности;
- иные множественные нарушения Положения о монастырях и монашествующих.

2. Констатировать, что деятельность епископа Каллиника (Чернышева) нанесла существенный материальный ущерб возглавляемым им монастырям. При этом материалы дела и опрос участников заседания суда не позволяют прийти к заключению о том, являлись ли причиной этого ущерба злой умысел со стороны епископа Каллиника или его халатность.

3. Признать, что перечисленные нарушения подпадают под действие следующих канонических правил: IV Вселенского Собора правила 26; Антиохийского Собора правила 25.

4. В связи с изложенным определить епископу Каллинику (Чернышеву) церковно-административное наказание в виде запрета занимать церковные руководящие должности до возмещения ущерба, нанесенного вследствие его деятельности обителям Симферопольской епархии ущерба. О возможном смягчении упомянутого наказания иметь суждение через 5 лет при наличии соответствующего ходатайства.

5. Просить Святейшего Патриарха Московского и всея Руси определить епископу Каллинику место для несения послушания в одной из обителей Русской Православной Церкви.

6. В соответствии с пунктом 1 статьи 49 Положения о церковном суде Русской Православной Церкви направить настоящее решение на утверждение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси.

В соответствии с пунктом 2 статьи 50 Положения о церковном суде дело может быть пересмотрено при условиях, предусмотренных этой статьей и в порядке, предусмотренном разделами 2 и 3 главы 5 Положения о церковном суде.

Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 июля 2025 г. (журнал № 65)

Источник: Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 июля 2025 г. // ЖМП. 2025. № 8. С. 20–37.

Имели суждение по делу епископа Каллиника (Чернышева).

Справка: В связи с поступившими обвинениями в адрес епископа Каллиника (Чернышева) в совершении церковных правонарушений при управлении монастырями Симферопольской епархии в должности викария упомянутой епархии Святейший

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на основании пункта 2 статьи 33 Положения о церковном суде Русской Православной Церкви передал дело о совершении церковных правонарушений епископом Каллиником на рассмотрение Высшего Общецерковного Суда Русской Православной Церкви.

Священный Синод в своем заседании от 25 июля 2024 г. (журнал № 79) почислил епископа Каллиника на покой.

Высший Общецерковный Суд, заседая 11 июня 2025 года, рассмотрел в соответствии с частью 1 пункта 1 статьи 28 Положения о Церковном суде Русской Православной Церкви дело по обвинениям епископа Каллиника (Чернышева) в совершении церковных правонарушений и вынес решение:

«1. Констатировать, что епископом Каллиником (Чернышевым) были допущены:

- пассивность в устроении монашеской и хозяйственной жизни обителей, где он являлся игуменом;
- халатное отношение к управлению вверенных ему монастырей, в том числе к ведению административной и финансовой документации, в том числе отсутствие ведения первичного финансового учета и финансовой отчетности;
- иные множественные нарушения Положения о монастырях и монашествующих.

2. Констатировать, что деятельность епископа Каллиника (Чернышева) нанесла существенный материальный ущерб возглавляемым им монастырям. При этом материалы дела и опрос участников заседания суда не позволяют прийти к заключению о том, являлись ли причиной этого ущерба злой умысел со стороны епископа Каллиника или его халатность.

3. Признать, что перечисленные нарушения подпадают под действие следующих канонических правил: IV Вселенского Собора правила 26; Антиохийского Собора правила 25.

4. В связи с изложенным определить епископу Каллинику (Чернышеву) церковно-административное наказание в виде запрета занимать церковные руководящие должности до возмещения нанесенного вследствие его деятельности обителям Симферопольской епархии ущерба. О возможном смягчении упомянутого наказания иметь суждение через 5 лет при наличии соответствующего ходатайства.

5. Просить Святейшего Патриарха Московского и всея Руси определить епископу Каллинику место для несения послушания в одной из обителей Русской Православной Церкви.

6. В соответствии с пунктом 1 статьи 49 Положения о церковном суде Русской Православной Церкви направить настоящее решение на утверждение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси».

16 июля 2025 года Святейший Патриарх Кирилл утвердил данное решение Высшего Общецерковного Суда Русской Православной Церкви.

Постановили:

С учетом решения Высшего Общецерковного Суда от 11 июня 2025 года определить епископу Каллинику местом пребывания на покое Николо-Шартомский мужской монастырь Шуйской епархии.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

П. И. Гайденко

«Иже бо кто явиться неистовьствуя на святыя Божья церкви и на священныя власти ихъ…»: к вопросу о каноническо-правовой защите церковного имущества и прав епископата на Руси конца X–XIV вв.

УДК 271.2-9:27-74
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_185
EDN MSFXJC

Аннотация: Среди памятников древнерусского канонического права выделяется несколько небольших и, к сожалению, мало востребованных в отечественной исторической и церковно-правовой науке текстов. Одним из таковых является «Правило на обидящих церкви и духовную иерархию, приписываемое пятому вселенскому собору». Апелляция новгородского архиепископа Геннадия к этому Правилу позволяет говорить о том, что данный памятник был хорошо известен на протяжении XIV в. и рассматривался современниками в качестве важнейшего церковного документа, призванного защитить Церковь от внешних посягательств (покушений со стороны княжеской власти и ее людей). Большинство исследователей, обращавшихся к данному памятнику, вынуждены признать, что это фальсификат, рожденный потребностями времени. Однако насколько существенной видится проблема защиты церковных прав и владений от князей? Судя по всему, вполне обоснованной. Известия летописания убеждают, что покушения князей на церковные сокровища приобрели особую остроту уже в конце XIII в. Проблема не была в полной мере разрешена даже в XV в. Поэтому памятник должен рассматриваться в общей связи с летописными известиями и иными подобными церковно-правовыми документами, преимущественно грамотами. Вместе с тем возникает вопрос о церковно-правовой культуре привлечения древнерусскими церковными иерархами подобных подделок для защиты своих и церковных интересов и прав. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на IX Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 05.12.2025 г.).

Ключевые слова: «Правило на обидящих церкви», история Русской Церкви, история русского церковного права, Древняя Русь, каноническое право, защита интересов Церкви, церковные наказания.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**
Доктор исторических наук, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, профессор кафедры теологии Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционного совета журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

Для цитирования: Гайденко П. И. «Иже бо кто явиться неистовьствуя на святыя Божья церкви и на священныя власти ихъ…»: к вопросу о каноническо-правовой защите церковного имущества и прав епископата на Руси конца X–XIV вв. // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 185–199.

Благодарности: Автор считает своим профессиональным и дружеским долгом поблагодарить за консультацию и помощь Ю. В. Оспенникова, методологические замечания которого существенно улучшили труд, и С. О. Шаляпина, обратившего внимание на позицию церковных иерархов на Стоглавом Соборе и на их ответ государю относительно земельных владений и слобод. Столь же ценными представляются подсказки М. В. Авксентьева о внутрицерковных конфликтах. Также автор выражает искреннюю признательность С. Ф. Веремееву и А. Я. Мамедову за бесценную помощь, оказанную ими при подготовке данной статьи к публикации.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025; одобрена после рецензирования 18.12.2025; принята к публикации 30.12.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Pavel I. Gaidenko

"For Whoever Appears to be Raging Against God's Holy Churches and Their Sacred Authorities…": on Canonical Legal Protection of Church Property and Rights of Episcopate in Rus' from Late 10th to 14th Centuries

UDK 271.2-9:27-74
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_185
EDN MSFXJC

Abstract: Among the monuments of ancient Russian Canon Law, several short texts stand out, which unfortunately, are in low demand in Russian historical and church legal scholarship. One of them is the "Rule against those who offend the Church and the Ecclesiastical Hierarchy, attributed to the Fifth Ecumenical Council". The appeal to this Rule by Archbishop Gennady of Novgorod allows for saying that this monument was well known throughout the 14th century and was considered by contemporaries as a crucial ecclesiastical document designed to protect the Church from external attacks (those by the princely authorities and their adherents). Most researchers who studied this monument have to admit that it is a forgery born of the needs of the times. However, how significant does the problem of protecting church rights and possessions from princes appear to be? By all accounts, it is quite justified. Chronicle reports suggest that princely attacks on church treasures became particularly acute as early as the late 13th century. The problem was not fully resolved even in the 15th century. That is why the monument must be studied in conjunction with chronicle reports and other similar church legal documents, charters in the first place. At the same time, the question arises about the church legal culture of using such forgeries by ancient Russian church hierarchs to protect both their own interests and rights and the interests and rights of the Church. This article is based on the report delivered by the author at the 9th Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, December 5, 2025).

Keywords: "Rule against those who offend the Church", history of the Russian Church, history of Russian Church Law, Ancient Rus', Canon Law, to protect the interests of the Church, church punishments.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of History at the Bauman Moscow State Technical University; Professor at the Department of Theology at the Moscow State Linguistic University; Chairman of the Editorial Board of the journal "Paleorosiya. Ancient Rus': in Time, in Persons, in Ideas", and a full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

For citation: Gaidenko P. I. "For Whoever Appears to be Raging Against God's Holy Churches and Their Sacred Authorities…": on Canonical Legal Protection of Church Property and Rights of Episcopate in Rus' from Late 10th to 14th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 185–199.

Acknowledgments: The author considers it his professional and friendly duty to thank Yu. V. Ospennikov for his consultation and assistance, whose methodological comments significantly improved this work; and S. O. Shalyapin who drew attention to the position of church hierarchs at the Hundred Chapter Council and their response to the sovereign with regard to land holdings and settlements. The insights into internal church conflicts made by M. V. Avksentyev were equally valuable. The author is also sincerely grateful to S. F. Veremeev and A. Ya. Mamedov for their invaluable assistance in preparing this article for publication.

The article was submitted 10.12.2025; approved after reviewing 18.12.2025; accepted for publication 30.12.2025.

Среди памятников древнерусского канонического права выделяется несколько небольших и, к сожалению, мало востребованных в отечественной исторической и историко-правовой науке текстов. Одним из таковых является «Правило на обидящих церкви и духовную иерархию, приписываемое пятому вселенскому собору» (Правило, 1908), (далее — «Правило»). Данный документ, включенный А. С. Павловым в состав специального отдельного тома Русской исторической библиотеки, посвященного каноническим памятникам, примечателен не только своим содержанием, но и своей недооцененностью. По сути, ему посвящен лишь один внимательный комментарий, опубликованный в «Православном собеседнике» в 1861 г. (Новые списки, 1861). Что же касается его привлечения к научным исследованиям, то этот церковно-правовой акт был по достоинству оценен лишь исследователями, занимавшимися историей новгородских «ересей» кон. XV в. и спором, возникшим между новгородским архиепископом Геннадием и братом великого князя Ивана III, волоцким князем Борисом Васильевичем[1]. Тогда новый новгородский архипастырь, отвечая на упреки Бориса Васильевича, апеллировал к положениям «Правила», список которого святитель специально отправил своему влиятельному оппоненту.

Таким образом, «Правило» оказалось прямо связано с другим, более поздним (1485) и не менее авторитетным каноническим памятником — «Посланием новгородского архиепископа Геннадия к волотскому князю Борису Васильевичу, с оправданием от упрека в неправильном получении святительского сана и с напоминанием об отнятой у Софийской церкви земле в волоколамском уделе» (Послание архиепископа Геннадия, 1908). Включенное в состав Кормчей, соборное «Правило» рассматривалось архиеп. Геннадием в качестве не только важнейшего источника прав земной Церкви, но и каноническо-правового обоснования преимуществ вышей церковной иерархии перед княжеской властью. Смиренно признав свое недостоинство, архиепископ с еще большей ревностью, сославшись на «Правило», недвусмысленно дал понять Борису Васильевичу о недопустимости покушения на церковное имущество и права церковных лиц со стороны самого князя и его людей. Опираясь на «соборное постановление», архиепископ напоминал своему всесильному собеседнику, что Сам Господь «поставил пастыри и учителя, не токмо меньшим предвозвестить, ино и вам самим, государем великим, молить и запретить»[2].

[1] Напр., внимание к этому памятнику проявлено в исследованиях В. Е. Вальденберга и И. М. Кудрявцева: [Вальденберг, 2006, 165–166; Кудрявцев, 1962, 267–268].

[2] «Нас же поставил пастыри и учителя, не токмо меньшим предвозвестить, ино и вам самим, государем великим, молить и запретить, чтобы не токмо царство земное держали, но с земным сим и привременным царством вечное небесное получили. По сем тебе, великому государю, написую „Слово святых Отцов сто и шестидесяти и пяти“, иже кто обидит святые церкви, и почет, обрящеши искомое в божественных правилах. А и главу тое написав, послал же ти есмь, еже есть сице: „Великого сего нашего града и с пресвятыми твоими архиепископами сто и шестьдесят и пять се полагание писанием предаем на обидевшая Божья святой церкви и на священные их власти, даное Господеви в наследие вечных благ и на память последнего рода, обидящих властью теми даемые беззаконно отъимают села и виноградыˮ, якоже и на нас сбыться. Да сие помяну после свое приобидение, ныне же — о чем начах глаголать; писано бо есть: „аще ли кто и сану приобидеть начнет, или суды восхищать церковные и оправдания, или насилием привлача[ю]щая епископа или попа или диакона и всякого, просто рещи, священного, или монастырем даная граблением и насилием дея и отнимая от них все даемое Христови, аще кто изобрящется се творя бесчиние велие и мятый святыми церквами, четверицей да вдаст паки вспять церковная. Аще ли и саном гордящиеся негодовать начнут нашего повеления, истинным правилам не покаряющеся святых Отцов, в каком сане ни буди в нас, или воевода, — воеводства чужд“. Да не мниши, яко о себе сие глаголю: из божественных правил сие тебе писах; и ты, государь великий, сам сие прочет, да и передо всем своим сиглитом [прочти], да и они бы познав истину, кое ты их от лиха воздержаешь, да и княгиня бы твоя и дети твои слышали: занеже всем надобе попечение иметь о своих бессмертных душах. Сие и конец главы тое написую ти: „и паки аще велием негодованием начнут негодовать, забывше вышнего страха, оболкшеся в бесстыдие, повелевает наша власть тех огнем сжечь, дома же их святым Божьим церквам вдать, ихже обидеша. Аще ли и сами те, иже венец носяще, тоя же

Между тем «Правило» возникло задолго до событий кон. XV в. Время его составления неизвестно, однако его присутствие в Чудовском пергаменном сборнике нач. XIV в. указывает на то, что текст «Правила» появился не позднее этого времени и, скорее всего, обусловлен событиями кон. XIII — нач. XIV вв. Неизвестно и то, кто был автором данного текста.

Уже первый комментарий данного памятника, изданный в церковном академическом журнале, а потому старательно избегавший формулировок, которые могли быть оценены как острые, аккуратно именовал данный документ «приписываемым» V Вселенскому Собору. Столь осторожная оценка нашла свое отражение и была закреплена в наименовании «Правила» в издании Русской исторической библиотеки. Отмеченная деликатность первого исследования объяснялась признанием того очевидного факта, что постановления ни Вселенских, ни Поместных Соборов таковых «Правил» не знают. Более того, созванный 5 мая 553 г. в Константинополе по воле императора Феодосия Вселенский Собор вообще не оставил по результатам своей работы никаких новых канонических правил. Зафиксированные в деяниях Собора анафематизмы против «Трех глав» и правила против оригенизмов ничего нового в корпус канонов не внесли и были призваны лишь закрепить позиции в области христологии[3]. В результате все указывает на то, что «Правила» стали зримым результатом незаметного труда местных русских книжников, старательно придавших тексту налет авторитетности и патину древности. То есть, по сути, соприкасаясь с этим памятником, приходится иметь дело с «благочестивым» фальсификатом. Однако что же послужило причиной его составления и кто мог быть его заказчиком и составителем?

Стремясь объяснить причины появления данного памятника, петербургский исследователь С. Г. Савицкий высказался за то, что «Правило» создавалось «для санкционирования церковного обогащения». Приписывание же его V Вселенскому Собору закрепляло провозглашенные в памятнике нормы и идеи неоспоримым авторитетом 165 святых отцов, участников Собора (см.: [Савицкий, 2017, 145–146]).

Несомненно, появление рассматриваемого каноническо-правового акта следует искать в области материальных интересов Церкви. И все же при всей самоочевидной убедительности мнения, высказанного ученым, нельзя не признать, что именно простота предложенного С. Г. Савицким допущения побуждает искать иные, более основательные объяснения.

Так, Послание архиеп. Геннадия, судя по содержанию, преследовало цель не столько обогатить кафедру новыми приобретениями, сколько сохранить за ней имеющееся и вернуть отнятое. Правда, ссылаясь на «Правило», архиепископ напоминал брату великого князя о святительском «праве» учить князей. Аналогично содержание и существенно более раннего Послания владимирского епископа Иакова к владимирскому князю Андрею Александровичу. В своей грамоте архипастырь не требовал от князя новых льгот и вложений, настаивая лишь на недопустимости изъятия у него права совершения суда над церковными людьми и призывая князя, виновного в разграблении владимирских храмов и монастырей, побеспокоиться об их благоукрашении, т. е. о восстановлении. Собственно, этим проблемам и посвящено «Правило». Во всяком случае, ни о каком обогащении прямо эти памятники не говорят. Напротив, все названные канонические акты отстаивают права Церкви только на то, что *ранее* находилось в ее руках и по каким-то причинам *было отнято*. Очевидно, главной причиной появления всех перечисленных документов стало то, что на каком-то этапе высшая церковная иерархия, а потом и духовенство столкнулись с проблемой отторжения

вины последовать начнут, надеющеся богатства и благородства истового неродящи, ни отдающе, иже обидеша святые церкви или монастыри, прежереченной виной да повинны будут». А конец тое главы не смех тебе писать, понеже тяжка суть; аще ли восхочешь уведеть, сам да прочтешь божественное правило: тъи есть главе конец“» (Послание новгородского архиепископа Геннадия, 1908, стб. 756–758), 1485 г.

[3] О V Вселенском Соборе см. подр.: [Храпов, Грацианский, Асмус, 2005, 616–628].

у них имущества и прав, которые продолжительное время рассматривались ими как неотъемлемые. Теперь же возникла необходимость в защите своих интересов.

Примечательно, что проблема защиты церковного имущества и церковных доходов от покушения на них со стороны княжеской власти и горожан присутствует и в иных аналогичных церковно-правовых текстах: в «Грамоте митрополита Киприана к преподобному Сергию Радонежскому и Феодору, игумену Симоновскому, с жалобами на великого князя Дмитрия Ивановича и с обличением незаконных притязаний архимандрита Митяя на московскую митрополию» (1378), а также в цикле архипастырских грамот, связанных с усилиями по преодолению «ереси» стригольников.

Последний случай особенно примечателен. Среди возникших тогда в Пскове проблем, связанных с т. н. стригольниками, особую остроту приобрели конфликты по вопросам о «мзде», в которой подозревались обладатель новгородской архиепископской кафедры, о внутренних церковных сборах за поставления на церковные должности и на содержание духовенства (среди которых встречались и двоеженцы), а также сборов, взимавшихся архиепископским судом[4]. Дело осложнялось тем, что, выдвигая свои претензии новгородскому владыке и местному духовенству, горожане опирались на нормы Кормчей и книжность, что существенно подрывало «монопольное» право архиерея на изложение, применение и интерпретацию церковных правил[5]. Не менее ярким видится военный конфликт между двумя иерархами — архиепископом новгородским Алексием и епископом пермским Стефаном — из-за открытия в Перми новой епископии[6]. Еще более изобилуют имущественными конфликтами вокруг церковных владений и церковного имущества источники XVI и XVII вв.

Наличие такого большого пласта актов, посвященных отстаиванию имущественных интересов Церкви, позволяет утверждать, что начиная с кон. XIII в. духовной иерархии приходилось регулярно сталкиваться с проблемами ограничения ее прав и покушениями на имущество архиерейских кафедр и монастырей со стороны правящих князей. Также в кон. XIV — нач. XV вв. свои претензии к архиепископам Новгорода и московским митрополитам предъявляли горожане Пскова и Новгорода. Впрочем, между претензиями псковичей и новгородцев и актами княжеского вторжения в сферу материальных интересов и прав Церкви есть существенное различие. Горожане Пскова и Новгорода не изымали церковное имущество. Они просто отказывались нести крайне обременительные материальные повинности и расходы по содержанию клира. Имея в своем распоряжении Кормчую и руководствуясь церковными правилами, новгородцы и псковичи ставили под сомнение и старались оспорить права церковной иерархии на ряд взымавшихся сборов, размер которых представлялся значительным, а их канонические основания, принимая во внимание возникавшие в таких случаях злоупотребления, — крайне сомнительными.

И все же все эти конфликты роднит одно — присутствие существенных материальных претензий к церковным институтам и клиру. Более того, подобные споры и конфликты в XIV–XVII вв. стали возникать и внутри самой церковной организации, между ее различными институтами. Ничего подобного домонгольская Русь не знала. Практика разграбления храмов и монастырей князьями не предполагала покушения

---

[4] См. подр. работы М. В. Печникова: [Печников, 2009; Печников, 2014].

[5] Проблема присутствия у мирян Кормчих была рассмотрена в коллективной монографии Е. В. Беляковой, Л. В. Мошковой и Т. А. Опариной [Белякова, Мошкова, Опарина, 2017, 84–89]. Не менее внимательно связь стригольников с книжностью, вызывавшую упреки со стороны не только новгородского архиепископа, но и со стороны первого пермского епископа Стефана, рассмотрели Б. А. Рыбаков и А. И. Алексеев [Рыбаков, 1993; Алексеев, 2012].

[6] «Лета 6893 владыко новугородский разгневан бысть зело, како посмел Пимен митрополит дати епархия в Перме, в вотчине святей Софии и прислал дружинники воевати пермскую епархию. Позвал владыко Стефан устюжан, им бы беречи Пермскую землю от разорения. Устюжане побили новугородцев под Чорной рекой под Солдором» (ВВЛ, 1958, 258); см. примечательные замечания о данном событии в исследовании церковного историка свящ. Н. Кадуры: [Кадура, 2025].

на церковную собственность, если та действительно могла рассматриваться как собственность клириков. Князья и их люди отбирали имущество не у Церкви, а у ктиторов и патронов кафедр, храмов и монастырей. Церковная иерархия XI — нач. XIII вв. была не собственником, а пользователем того, что ей передавалось. Между тем это не мешало древнерусским архиереям рассматривать находившееся в их руках имущество как личное[7]. Судя по презрительному отношению митр. Иоанна II к переданным в его распоряжение благам, византийцы оценивали таковые богатства более трезво и адекватно, нежели их русские собратья[8].

В этом смысле назвать древнерусских церковных иерархов полноценными «феодалами» затруднительно. Во всяком случае, такая оценка потребовала бы большого числа оговорок и уточнений (см. подр.: [Гайденко, 2010, 85–89]). Между тем не вызывает сомнения, что на Руси церковные институты — прежде всего монастыри — были активно вовлечены в торговые отношения и иные хозяйственные отношения, выступая влиятельными собственниками, чему во многом способствовали права и льготы, которыми регулярно наделялись кафедры, церкви и монастыри, начиная с первых ханских ярлыков и завершая более поздними пожалованиями от князей (см.: [Собственность в России, 2001, 216–254]). В данном контексте весьма показательна категоричность, с какой участники Стоглавого Собора (епископат и духовенство) отказали царю в его притязаниях на белые слободы, и то смирение, с каким великий князь был вынужден признать отказ Церкви уступать свои права государю на старые церковные вотчины (Стоглав, 2002, 252–253 [гл. 98], 259 [гл. 100]).

Когда же приходится иметь дело с событиями 2-й пол. XIII–XVI вв., необходимо принимать во внимание еще одно важное обстоятельство. Правовой статус Церкви, обусловленный полученной из рук ханов широкой «свободой» высшей духовной иерархии в отношении княжеской власти, в домонгольский период и в последующие столетия существенно разнятся. Если до нашествия монголов духовенство, монашествующие и церковные иерархи были представлены преимущественно лицами, находившимися под опекой и патронатом ктиторов и донаторов, считавших своим долгом беспокоиться о клириках, служивших в обителях и храмах, принадлежавших их собственникам, — то с кон. XIII в., по мере расширения прав Церкви на все находившееся в ее руках имущество, все эти духовные лица стали восприниматься в качестве «феодалов» или слуг «феодалов». Новый политико-правовой статус Церкви позволял рассматривать споры и конфликты вокруг церковного имущества не иначе как «споры с хозяйствующим субъектом».

Что же касается исследуемого времени, 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV вв., то, судя по всему, в эти годы Церковь впервые столкнулась с проблемой покушения на свои права и имущество со стороны князей. Правда, стоит признать, что источники не изобилуют таковыми сообщениями. Пожалуй, единственным резонансным примером такового конфликта остается случай, сохраненный в Симеоновской летописи: разграбление владимирских храмов и монастырей Дмитрием Александровичем, одним из сыновей Александра Ярославича (Симеоновская летопись, 2007, 82). Столь же скудны на подобные известия летописные записи и в отношении более позднего времени. Впрочем, как уже было отмечено, актовые источники XV–XVII вв., напротив, рисуют существенно более сложную, противоречивую и драматичную картину непрекращающихся внутренних и внешних противоречий как между самими

[7] Напр., это осознание своих прав над значительным богатством присутствует в письме еп. Симона: «И се же глаголю ти, брате, не сам себѣ величаа, но тебѣ възвѣщаа. Святительства нашего власть самъ вѣси. Кто не вѣсть мене, грѣшнаго, епископа Симона, и сиа съборныа церьки, красоты Владимерьскиа, и другиа, Суждальскиа церьки, юже сам създахъ? Колико имѣета градовъ и селъ, и десятину събирають по всей земли той, — и тѣмъ всѣмь владѣетъ наша худость» (КПП, 1997, 360, 362).

[8] «Что мне оружие, что мне собирание дани? Мы ходим по Скифской земле. Ничего у нас нет мирного и гладкого. Я хожу среди многих западней. Мы пожинаем горе от чужих бедствий. Одна у нас прибыль — слезы» (Письмо митрополита Иоанна, 1902, 32–33).

церковными институтами, так и между церковными институтами, князьями, боярами, служилыми людьми (дворянством) и местным населением, в т. ч. с крестьянами[9].

Собственно, и спор т. н. нестяжателей и иосифлян в последующем продемонстрировал внутри правящих и церковных элит крайнее напряжение по вопросу о материальном достатке Церкви не только по причинам, объяснявшимся нуждами растущего Московского государства, испытывавшего крайнюю потребность в землях для служилого сословия, но и по идейным представлениям внутри самого духовенства и монашествующих[10]. Не менее примечательны и споры о церковных владениях и доходах (вопрос о землях и «белых слободах») эпохи не только Василия III, но и Ивана IV, нашедшие отражение в вопросах и ответах Стоглавого Собора. Признав свои нравственные несовершенства, Церковь в то же время в лице иерархов предельно твердо и категорично отказала царю в передаче ему прав на земли и старые слободы.

Между тем рассматриваемый канонический памятник примечателен не только обстоятельствами своего появления. Не менее интересно и ценно еще одно обстоятельство. «Правило» — благочестивый фальсификат, причем первый (из сохранившихся) в своем роде из созданных на Руси. Феномен средневековых фальсификатов был детально рассмотрен С. М. Каштановым [Каштанов, 1989–1994]. Что же касается древнерусских фальсификатов, то их комплексный анализ был сделан в исследованиях В. Л. Янина, осуществившего эту работу на материалах Новгорода. К числу фальсификатов исследователем отнесены: Купчая Пречистенского монастыря у Смехна и Прохна Ивановых детей на землю у р. Волхова XVI в.; Вкладная грамота «посадника Славенского конца Ивана Фомина» Муромскому монастырю на остров Муром (Муч) и озеро Муромское; «Ободная межевая» грамота землям великого князя и монастырей Юрьева, Вяжищского, Палеостровского и Муромского в Шальском и Никольском Пудожском погостах и в волостях тех же погостов; Данная Панфилия Селифонтовича и его сына Лаврентия Муромскому монастырю на земли в Уноских и на Лухтоострове (см.: [Янин, 1991, 353–360]). В результате из шести приведенных выше грамот XIII–XVII вв., уверенно характеризуемых в качестве фальсификатов, пять принадлежат Церкви или связаны с ее деятельностью и ее материальными интересами.

Однако не меньшей научной проблемой остается использование источников, сведения которых могли быть фальсифицированы частично[11]. Интересны замечания А. А. Зимина о практике фальсификации документов в Московском государстве XVI–XVII вв. (см.: [Зимин, 1963]). Таким образом, наличие в жизни Руси, в том числе в церковной практике, осознанной и намеренной фальсификации документов не представляются чем-то удивительным и новым, по крайней мере для исторической науки.

Впрочем, примечательны не только сам факт появления «Правила» и причины, способствовавшие этому, но и содержание данного памятника. Так, уже в первых строках «Правила» его составители представляют все изложенное в нем как решение и постановление, составленное от имени императора (таковым на тот момент был император Юстиниан), «великого града» (Константинополя) и 165 архиепископов.

При том, что ни титул, ни имя императора не названы, использованная формула: «Великого сего **нашего** (выделено нами. — *П. Г.*) града и с пресвятыми архиепископами. рⷭ҃. и. є҃. се полаганье писанием предаем [на] обидевших Божьи церкви»

[9] Отмеченным аспектам посвящен значительный пласт исследований. Например, между монастырями и кафедрами: [Савич, 1927; Никольский, 1905]; между монастырями и крестьянством: [Будовниц, 1966; Борисов, 1966; Иванов, 2007; Пономарев, 2022, 553–554] и др.

[10] О полемических спорах XVI в. см.: [Плигузов, 2002].

[11] Отчасти эта проблема или по меньшей мере тень этой проблемы касается Уставов князей Владимира и Ярослава, а также грамот, связанных с именем прп. Антония Римлянина. Об Уставах кнн. Владимира и Ярослава см. возражения Е. Е. Голубинского: [Голубинский, 1997, I (1), 589–596]. О грамотах прп. Антония Римлянина см.: [Янин, 1966; Анкудинов, 1999; Валк, 2000, 525–531].

(Правило, 1908, стб. 145) указывает, что это даже не соборное постановление, а императорское «писанное полаганье», т. е. императорское постановление [СРЯ, 1990, XVI, 190 [Полагание (–ье)]]. Впрочем, здесь возникает вопрос: а что следует в этом случае понимать под «обидой»? Оскорбление, нанесение урона чести, материальный ущерб или же нечто иное? Русская Правда различает «обиду» от иных форм нанесения ущерба. За нее, как за несправедливость, за преступление против достоинства потерпевшего, бесчестие и глубокое оскорбление [Исаев, 2001, 65 [Обида]], платили отдельно[12]. В рассматриваемом памятнике речь идет не столько о материальном ущербе, сколько о нанесении оскорбления одним лишь совершением акта покушения на церкви Божии. При этом примененная формулировка «церкви Божии» указывала на то, что таковые храмы принадлежат не людям, но Господу. Впрочем, далее автор «Правила» разъясняет, что он понимает под нанесением «обиды» «храмам Божиим»:

> Иже бо кто явиться неистовьствуя на святыя Божия церкви и на священыя власти ихъ, даное Богови въ наследье вечныхъ благъ и на память последняго рода, обидящи власти теми даемо, беззаконно отымая села и виногради; аще кто и сану преобидети начнеть, или суды всхищати церковная [и] оправдания, или привлачающе насильемъ епископа и попа и дьякона и всякого, просто рещи, священичьскаго чина, или монастыремъ даное грабленьемъ и насильемь дея и отымая от нихъ все даное, даемое Богови, аще кто изобрящеться се творя, негодованье и неродъство творя и бещинье велие, мятый святыми церквами, четверицею да вдасть паки въспять церковное (Правило, 1908, стб. 145–146).

В данном отрывке примечательно все, включая уже первые фразы. Например, следует уточнить, кого следует понимать под неким «кто явится неистовствуя» и под «неистовствованием». Словарь русского языка XI–XVII вв. предлагает понимать под «неистойством» жестокость и злодейство, а под «неистойственным» поведением — противозаконные, наглые и непристойные действия [СРЯ, 1986, XI, 146 [неистойственный: неистойство]]. Таким образом, это «злодейский» и едва ли не разбойничий, наглый, незаконный акт. Более того, следуя логике текста, поскольку не указано социальное положение преступника, вина распространяется на любого совершителя подобного злодеяния. Причем рассматриваемый род преступлений может быть совершен как против храмов, так и против «священных властей». Под последними могут пониматься только епископат и его система управления. Однако здесь примечательно то, что впервые высшие церковные лица и их штат управления названы «священными властями». Домонгольская Русь не рассматривала епископат в качестве «властей», хотя могла напоминать о власти Бога[13] и признавать за епископатом властные полномочия в Церкви. Под «властителями» и «властями» в поучениях, летописных и актовых источниках обычно понимались князья и представители княжеской

[12] Напр., ст. 46 пространной редакции Русской Правды определяет: «Аже будуть холопи татье, судъ княжь. Аже будуть холопи татие любо княжи, любо боярьстии, любо чернечь, их же князь продажею не казнить, зане суть не свободни, то двоиче платить ко истьцю за обиду» (Пространная Правда, 1947, II, 404–407).

[13] Напр., о спасительной власти Христа в одном из своих поучений говорит свт. Кирилл Туровский: «Ангельская бо воиньства съ нимъ текуще зъваху: „Възмѣте, врата, князи ваши, да вънидеть цесарь славы!“ И ови съвязаныя душа рѣшаче от тьмниц пущаху, друзии же противныя силы вяжюще глаголаху: „Кде ти, смерти, жало? Кде ти, аде, побѣда?“ Къ ним же оцѣпѣвъше бѣси впияху: „Кто се есть цесарь славы, с толикою на ны пришел властию?“». Впрочем, Бог выше власти. Он ее источник и податель. Именно так в алегорическом переосмыслении евангельских слов свт. Кирилл говорил о «хромце» и «слепце», в которых угадывались князь Андрей Боголюбский и епископ Феодор (Феодорец): «И посадивъ я у врат, дастъ има власть на всѣх внѣшних; пищю же и одѣнья нетрудну съготова» (Притча о человеческой душе и теле, 2004, 144; Слово о снятии тела Христова, 2004, 168).

администрации[14]. Между тем ст. 54 Устава кн. Ярослава упоминает и «волостеля митрополичя»[15]. Однако, как бы ни было соблазнительно видеть в этом должностном лице «властителя», «волостель», как важное лицо в феодальном хозяйстве, получил свое именование от волости, которой он управлял либо от имени князя, либо от имени митрополита.

Не менее интересно еще одно обстоятельство. «Власть» связывалась книжниками преимущественно с земным, а не с религиозно-духовным существованием. В некотором смысле эти области часто противопоставлялись друг другу. Власть земная или над земными благами в определенном смысле вредна духовной жизни, особенно если это касается монашествующих и епископов. Именно так, например, об этом рассуждал митр. Климент Смолятич:

> Аще похотѣлъ бых славы, по велику Златоязычнику, то не чюдо, мнози бо богатство прѣзрѣша, славы же — ни единъ, а первое искалъ бых власти по своей силѣ. Но съвѣдый сердца и обистья тъ единъ съвѣсть, но елико молихся, да бых избавился власти (Послание митрополита Климента, 2004, 120).

Однако реальная церковная жизнь виделась более сложной и нередко далекой от книжных конструкций. Тем не менее власть епископа над его имуществом и людьми в домонгольской Руси не сопоставлялась с княжеской властью или властью политической. Рассматриваемое же «Правило» фактом своего появления указывает на то, что к кон. XIII в. ситуация изменилась. Теперь епископат уже не довольствовался своей властью феодала и фактически соотносил свою власть — именуя ее «священною властью» — с властью князя. Именно покушения на нее со стороны князей и представителей княжеской организации «Правило» и было призвано пресечь.

В результате под обидой церковных властей понимались «беззаконный» отъем сел и виноградников, оскорбление обладателя священного сана, «восхищение» церковных судов и «оправданий» (т. е. прежде определенных прав) [СРЯ, 1987, XIII, 36–38 [оправдание, оправдати, оправдатися]], «привлачение» [СРЯ, 1994, XIX, 112–114 [привлачати, привлачение, привлачати]], т. е. насильственное привлечение епископа, священника, диакона или нижнего церковного чина (вероятно, иподиаконов и причетников) к княжескому разбирательству и отъем у них того, что дано тем для Бога (передано Церкви и Богу). Виновный в совершенном обязан вернуть пострадавшим вчетверо, что является отсылкой к Евангелию[16].

Не менее примечательна часть, посвященная уточнению наказаний, возлагаемых на представителей власти и «венценосцев»:

> Аще ли саномъ гордящиися негодовати начнуть нашего повеления, истинному правилу непокорящеся святыхъ Отець, въ какомъ сану, но буди въ васъ, или воеводы, воеводьства чужд, или воин, воинства чюжъ. Паки аще велиемь негодованьемъ начнутъ негодовати, забывъ вышний страхъ, оболкъшеся въ бестудье, повелеваеть наша власть техъ огнемъ сжещи; домы же ихъ святымъ Божиимъ церквамъ вдати, ихже обидеша. Аще ли самый венець носящий тояже вины последовати начнуть, надеющися богатьстве и благородьстве, а истоваго неродяще и не отдавающе, юже обидеша святыя Божиа церкви или монастыри, прежереченою виною да повинни

[14] Именно такой взгляд на власть присутствует в Изборнике: «Аште имѣеши дрьзновение къ властелемъ и къ княземъ поскърби о обидѣмъ отъ сильнаго <…>» (Изборник 1076 года, 1965, 256–257 [53 об.–54]).

[15] «А что ся дѣет в монастырских дѣлех, в ц(е)рк(о)вных, в самѣх монастырех, да не вступается кн(я)зь, ни волостел(ь), безатщина прїидет к волостелю митрополичю» (Устав князя Ярослава, 1976, 90 [ст. 55]).

[16] «Закхей же, став, сказал Господу: Господи! половину имения моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк 19:8).

будуть; по святыхъ же правилехъ, да будуть прокляти в сий векъ и въ будущий (Правило, 1908, стб. 146).

Правило определяет, что если в содеянном виновны «воевода» или «воин», то таковые должны быть лишены своих должностей и сожжены. Их же имущество необходимо передать тем, кто пострадал от их действий. Если же виновным оказывается «самый венец носящий», то его ожидало вечное проклятие. При этом обращает на себя внимание некоторая экспрессивность текста «Правила», изобилующего множеством деталей, характеризующих поведение сановных обидчиков Церкви.

Отметим, что время Юстиниана не знало императорского покушения на церковные суды. Едва ли в эти десятилетия можно найти и примеры разорения церквей и монастырей имперскими и провинциальными чиновниками. Не знает история в юстиниановскую эпоху и практики унижения клириков и епископов должностными лицами администрации ради изъятия имущества. Однако все перечисленное (кроме, пожалуй, виноградников, включение которых придавало памятнику флер аутентичности) было характерно для Руси. Уже упоминавшееся Послание к владимирскому князю о недопустимости княжеского покушения на церковные суды (епископские суды над церковными людьми), являвшиеся одним из важнейших источников пополнения архиерейских доходов, лишь подтверждает то, что рассматриваемое «Правило», скорее всего, было создано в кон. XIII в. в кругу митрополита. Именно этим можно объяснить включение данного памятника в Кормчую. К этому времени русские первосвятители уже обладали собственными ярлыками. В этом контексте положение митрополитов и даже епископата в отношениях с князьями, в том числе князьями Владимирскими, существенно изменилось. Оно стало более независимым и паритетным, что только усиливалось благодаря процессам феодализации, затронувшим в т. ч. и Церковь.

Заключение

Таким образом, рассматриваемое «Правило» — интереснейший памятник канонического и церковного права. Оно стало ответом Церкви на активное вмешательство князей в ее жизнь и попытки княжеской власти сохранить свой контроль над правовым статусом иерархии и материальными ресурсами кафедр и монастырей в условиях монгольского господства. И здесь «Правило» стоит в одном ряду с Посланием Владимирского епископа к местному князю — памятником той же эпохи, связанном с теми же проблемами. Наиболее вероятно, что документ возник в окружении одного из митрополитов. Собственно, это и позволило в дальнейшем включить «Правило» в Кормчую, авторитет которой между тем закреплялся ханскими ярлыками русским первосвятителям.

Все бы это было хорошо, кабы не досадное обстоятельство — «Правило» является фальсификатом. Знали ли об этом современники? Едва ли. Но даже элементарное знание истории Церкви эпохи императора Юстиниана, с которым этот источник связывался, бросало на памятник тень сомнений и подозрений. Возможно, именно этим можно объяснить, что обращение к нему на протяжении всей истории Русской Церкви было минимальным. Таковая благоразумная и предусмотрительная осторожность русских книжников оказалась ненапрасной.

Источники и литература

Источники

1. ВВЛ (1958) — Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Историко-филологический сборник / АН СССР, Коми филиал; [ред. кол.: Я. Н. Безносиков (отв. ред.) и др.]. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1958. Вып. 4. 1958. С. 257–271.

2. Изборник 1076 года (1965) — Изборник 1076 года: [Тексты и исследования] / Акад. наук СССР. Ин-т рус. яз.; Изд. подгот. В. С. Голышенко [и др.]; [Под. ред. С. И. Коткова]. М.: Наука, 1965. 1091 с.

3. КПП (1997) — Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др.]. Т. 4: XII в. / [Вступ. ст. Д. С. Лихачева, с. 5–24]. СПб.: Наука; С.-Петерб. изд. фирма, 1997. С. 296–489.

4. Новые списки (1861) — Новые списки «Правила святыхъ отецъ 165 о обидящихъ церкви божия» // Православный собеседник, издаваемый при Казанской Духовной Академии. Казань: Тип. губернского управления, 1861. Ч. 3. С. 451–459.

5. Письмо митрополита Иоанна (1902) — Письмо Иоанна, митрополита Русского, Феодору Продрому // *Пападимитриу С. Д.* Иоанн II, митрополит Киевский и Федор Продром. Одесса: тип. «Эконом.», 1902. С. 32–33.

6. Симеоновская летопись (2007) — Полное собрание русских летописей. [Репр. изд.]. Т. 18: Симеоновская летопись. М.: Языки русской культуры, 2007. 316 с.

7. Послание митрополита Климента (2004) — Послание Климента, митрополита Русского, написанное к смоленскому пресвитеру Фоме, истолкованное монахом Афанасием // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, Ин-т русской лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 2004. С. 118–141.

8. Послание архиепископа Геннадия (1908) — Послание новгородскаго архиепископа Геннадия къ волотскому князю Борису Васильевичу, съ оправданиемъ отъ упрека въ неправильномъ получении святительскаго сана и съ напоминаниемъ объ отнятой у Софийской церкви земле въ волоколамскомъ уделе // Русская историческая библиотека, издаваемая Имп. Археографической комиссией. Т. 6. Ч. 1: Памятники древне-русского канонического права. 2-е изд. СПб., 1908. С. 753–760.

9. Правило (1908) — Правило на обидящихъ церкви и духовную иерархию, приписываемое пятому вселенскому собору // Русская историческая библиотека, издаваемая Имп. Археографической комиссией. Т. 6. Ч. 1: Памятники древне-русского канонического права. 2-е изд. СПб., 1908. Стб. 145–146.

10. Притча о человеческой душе и теле (2004) — Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, Ин-т русской лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 2004. С. 143–159.

11. Пространная Правда (1947) — Пространная Правда // Правда Русская / Акад. наук СССР, Ин-т истории; под общ. ред. Б. Д. Грекова; вступ. статья: В. П. Любимов. Т. 2: Комментарии / Сост. Б. В. Александров, В. Г. Гейман, Г. Е. Кочин и др. М.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 241–746.

12. Слово о снятии тела Христова (2004) — Слово о снятии тела Христова с Креста // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, Ин-т русской лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 2004. С. 158–171.

13. Стоглав (2002) — Стоглав: Собор бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059) / [Науч. подгот. текста М. Б. Данилушкин, В. И. Копаничук]. 2-е изд., испр. СПб.: Воскресение, 2002. XXIX, [1], 273 с.

14. Устав князя Ярослава (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С 85–91.

Литература

15. Алексеев (2012) — *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012. 559 с.

16. Анкудинов (1999) — *Анкудинов И. Ю.* О землевладении Антониева монастыря в XVI в. // Новгородский исторический сборник / Ред. В. Л. Янин; ИРИ РАН, СПбИИ РАН, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Вып. 7 (17). С. 100–112.

17. Белякова, Мошкова, Опарина (2017) — *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к печатному изданию. М.; СПб.: Институт российской истории РАН; Российский государственный архив древних актов; Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.

18. Борисов (1966) — *Борисов А. М.* Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI–XVII веках / Петрозаводск. гос. ун-т им. О. В. Куусинена. Петрозаводск: Карел. кн. изд-во, 1966. 284 с.

19. Будовниц (1966) — *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках (по «житиям святых») / [Вступ. статья д-ра ист. наук Л. В. Черепнина]; Акад. наук СССР. Ин-т истории. М.: Наука, 1966. 392 с.

20. Валк (2000) — *Валк С. Н.* Избранные труды по историографии и источниковедению: Научное наследие / [Сост.: В. Н. Гинев и др.]; Рос. акад. наук. Отд-ние истории [и др.]. СПб.: Наука, 2000. 662, [2] с.

21. Вальденберг (2006) — *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2006. (Сер. «Университетская библиотека Александра Погорельского»). 368 с.

22. Гайденко (2010) — *Гайденко П. И.* Были ли епископат и духовенство Киевской Руси феодалами? // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы всероссийской научно-практической конференции. г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г. / Отв. ред. В. В. Алексеев. Екатеринбург: ИИА УрО РАН, Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. С. 85–89.

23. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Т. 1 [1]: Период первый, киевский или домонгольский. Кн. 16: Первая половина тома. [Репр. изд.]. М.: Крутиц. патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1997. XXIV, 968 с.

24. Зимин (1963) — *Зимин А. А.* К изучению фальсификации актовых материалов в Русском государстве XVI–XVII вв. // Труды Историко-архивного института. М.: [б. и.], 1963. Т. 17: Вопросы источниковедения истории СССР. С. 399–428.

25. Иванов (2007) — *Иванов В. И.* Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках: механизм становления крепостного права: научное издание / В. И. Иванов; [Краснодарский государственный университет культуры и искусств]. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 600 с.

26. Исаев (2001) — *Исаев М. А.* Толковый словарь древнерусских юридических терминов: От договоров с Византией до уставных грамот Московского государства. М.: Спарк, 2001. 118, [1] с.

27. Кадура (2025) — *Кадура Н. Д., свящ.* Новгородские архиереи в годы русской церковной смуты XIV века // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2025. № 1 (30). С. 128–142.

28. Каштанов (1989–1994) — *Каштанов С. М.* К вопросу о типологии фальсификаций источников эпохи средневековья [Ч. 1, 2, 3, 4] // Археографический ежегодник / Рос. акад. наук. Отд. истории, Археогр. комис., Гос. арх. служба Рос. Федерации. М.: Наука, 1989–1994.

29. Кудрявцев (1962) — *Кудрявцев И. М.* Сборник последней четверти XV — начала XVI вв. из Музейного собрания // Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина. Отдел рукописей. Записки Отдела рукописей. Вып. 25. М.: Книга, 1962. С. 220–288.

30. Никольский (1905) — *Никольский П. В.* Материалы по истории монашества на Дону: Вып. 1. Воронеж: Воронеж. церков. ист.-археол. ком., 1905. [2], II, 295 с.

31. Печников (2014) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 1 (55). С. 107–122.

32. Печников (2009) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 88–89.

33. Плигузов (2002) — *Плигузов А. И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М.: Индрик, 2002. 415 с.

34. Пономарев (2022) — *Пономарев Д., свящ.* Основание, становление и развитие Тихвинского Антониево-Дымского мужского монастыря. Опыт изучения малого монастыря Русского Севера: монография. СПб.: Изд-во Тимофея Маркова, 2022. 632 с.

35. Рыбаков (1993) — *Рыбаков Б. А.* Стригольники: русские гуманисты XIV ст. М.: Наука, 1993. 334, [2] с., [2] л.

36. Савицкий (2017) — *Савицкий С. Г.* Отражение религиозной жизни Древней Руси в памятниках канонического права: дис. … канд. филос. наук: 09.00.14 [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. СПб., 2017. 174 с.

37. Савич (1927) — *Савич А. А.* Соловецкая вотчина XV–XVII в.: (опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси). Пермь: Изд. о-ва ист., филос. и социальных наук при Пермском гос. ун-те, 1927. [8], 280 с.

38. СРЯ XI–XVII вв., XI (1986) — Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; [гл. ред. Ф. П. Филин], редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.]. М.: Наука, 1986. Вып. 11: (Не — нятый) / А. Н. Шаламова. 456 с.

39. СРЯ XI–XVII вв., XIII (1987) — Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР. Ин-т рус. яз.; Редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред. и др.). М.: Наука, 1987. Вып. 13: (Опасъ — Отработыватися) / Сост. О. В. Малкова [и др.]. 318 с.

40. СРЯ XI–XVII вв., XVI (1990) — Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1990. Вып. 16: Поднавесъ-Поманути / [Составители Г. А. Богатова и др.]. 294 с.

41. СРЯ XI–XVII вв., XIX (1994) — Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.]. М.: Наука, 1994. Вып. 19: Пренебесный — Присвъдътельствовати / [авт. слов. ст. С. В. Дегтев и др.]. 272 с.

42. Собственность в России (2001) — Собственность в России: Средневековье и раннее новое время / [Н. А. Горская, Л. В. Данилова, С. М. Каштанов и др.]; Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории. М.: Наука, 2001. 281, [2] с.

43. Храпов, Грацианский, Асмус (2005) — *Храпов А. В., Грацианский М. В., Асмус В., прот.* Вселенский V Собор // Православная Энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 616–628.

44. Янин (1991) — *Янин В. Л.* Новгородские акты, XII–XV вв.: Хронологический комментарий / АН СССР, Отд. истории. М.: Наука, 1991. 381, [2] с.

45. Янин (1966) — *Янин В. Л.* Новгородские грамоты Антония Римлянина и их дата // Вестник Московского университета. История. 1966. № 3. С. 69–80.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Н. С. Семенова

Внутреннее и внешнее право Церкви в современной науке канонического права

УДК 27-74+348+340
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_200
EDN ONZGNG

Аннотация: В российской дореволюционной науке канонического права в большинстве случаев термины «каноническое право» и «церковное право» рассматривались как тождественные, когда речь шла о Православной Церкви. Причиной такой терминологической синонимии являлась специфика правовой системы Российской империи, в рамках которой материальными источниками внутренних установлений Церкви могли выступать наравне как Церковь, так и государство. В той исторической парадигме термин «каноническое право» был скорее дополнительным, уступая первенство термину «церковное право», и фактически являлся «плавающим» понятием без строго фиксированного значения — свойство, которое сохраняется за ним и поныне. Тем не менее кардинальная трансформация правового статуса Церкви в современную эпоху создает предпосылки для переосмысления данного термина и наполнения его актуальным смысловым содержанием, включая в себя различные правовые системы, как церковные, так и светские. В статье будет представлено продолжение дискуссии о соотношении церковного и светского права в рамках канонического права, а также о месте светского права, регулирующего положение Русской Православной Церкви в государстве, в контексте данных понятий в современный период. В основу статьи положен доклад, сделанный автором на IX Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 05.12.2025 г.).

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, общецерковное право, поместная система церковного права, соборное право Поместной Церкви, свобода совести и вероисповедания, свобода мысли, совести и религии, международное право, Православная Церковь, Русская Православная Церковь.

Об авторе: **Наталия Сергеевна Семенова**
Кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии; заведующая кафедрой церковной истории и церковного права Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.
E-mail: semenovanataliya@mail.ru

Для цитирования: Семенова Н. С. Внутреннее и внешнее право Церкви в современной науке канонического права // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 200–212.

Статья поступила в редакцию 20.01.2026; одобрена после рецензирования 28.01.2026; принята к публикации 28.01.2026.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Nataliya S. Semenova

Internal and External Church Law in Modern Science of Canon Law

UDK 27-74+348+340
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_200
EDN ONZGNG

Abstract: In pre-revolutionary Russian science of Canon Law, the terms 'Canon Law' and 'Church Law' were mostly considered synonymous when referring to the Orthodox Church. The reason for such terminological synonymy was the specificity of the legal system of the Russian Empire, within which both the Church and the State could be material sources of the internal regulations of the Church. In that historical paradigm, the term 'Canon law' was rather supplementary, yielding primacy to the term 'Church Law', and was in fact a "floating" concept without a strictly fixed meaning — a property that still remains typical of it today. Nevertheless, the radical transformation of the legal status of the Church in the modern era creates conditions for the rethinking of this term and filling it with relevant meaningful content including various legal systems, both ecclesiastical and secular. The article continues the discussion on the relationship between Church Law and State Law within the framework of Canon Law, as well as on the place of State Law regulating the position of the Russian Orthodox Church in the state, within the context of these concepts in the modern period. The article is based on the report presented by the author at the 9th Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, 12.05.2025).

Keywords: Church Law, Canon Law, universal Church Law, local church law system, synodical law of a Local Church, freedom of conscience and religion, freedom of thought, conscience, and religion, International Law, Orthodox Church, Russian Orthodox Church.

About the author: **Nataliya Sergeevna Semenova**
Candidate of Legal Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Church Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy; Head of the Department of Church History and Church Law at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.
E-mail: semenovanataliya@mail.ru

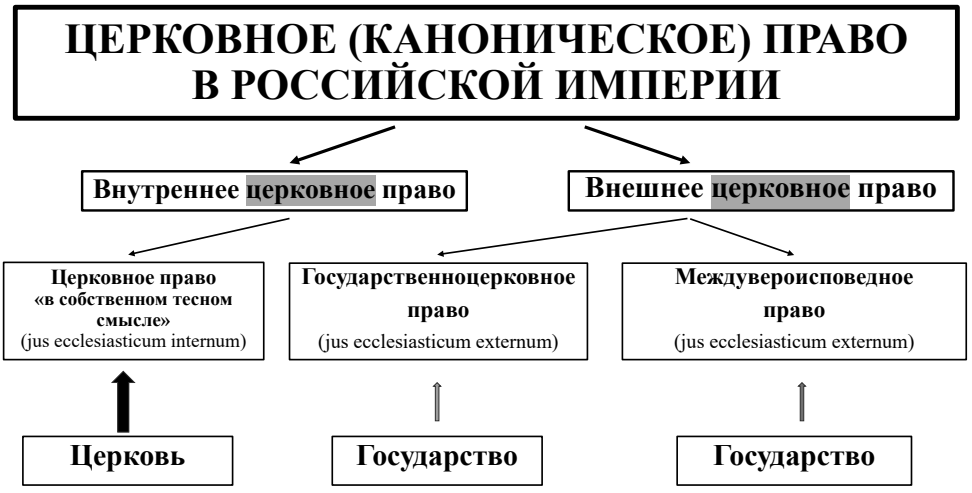
For citation: Semenova N. S. Internal and External Church Law in Modern Science of Canon Law. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 200–212.

The article was submitted 20.01.2026; approved after reviewing 28.01.2026; accepted for publication 28.01.2026.

Если обратиться к исходной точке дореволюционных определений церковного права и канонического права, то речь будет идти прежде всего о наполнении термина «церковное право», а термин «каноническое право» будет использоваться либо как синоним (А. С. Павлов) [Павлов, 1902, 8], либо как включающий нормы определенного исторического периода (Н. С. Суворов) [Суворов, 1898, 12–13]. Современные канонисты, светские юристы и историки, опираясь на указанных дореволюционных канонистов, чаще всего предлагают использовать термины «церковное право» и «каноническое право» как синонимы. К их числу относится заслуженный профессор прот. Владислав Цыпин [Цыпин, 2009, 83–86], а также некоторые другие исследователи (см.: [Баган, 2022, 33; Ведяев, 2025, 227]). Не оспаривая возможность данного подхода, настоящее исследование предлагает иной вариант, а именно определенное содержательное наполнение «свободного» термина «каноническое право» исходя из требований современных реалий. Однако, прежде чем перейти к термину «каноническое право», важно определиться с термином «церковное право».

Согласно позиции выдающегося дореволюционного исследователя Н. С. Суворова, церковное право в его объективном значении представляет собой корпус установлений, призванных регламентировать и гармонизировать всю совокупность отношений внутри и вокруг Церкви. Исходя из дихотомии этих отношений, он выделял две составляющие. Первое — это «внутреннее церковное право» (jus ecclesiasticum internum), которое можно охарактеризовать как церковное право в узком, собственном смысле. Второе — «внешнее церковное право» (jus ecclesiasticum externum), структура которого, в свою очередь, подразделяется на «государственноцерковное право» (Staatskirchenrecht) и «междувероисповедное право» (Interconfessionellrecht) [Суворов, 1898, 7].

В понятие jus ecclesiasticum Н. С. Суворов интегрировал весь массив правовых норм, затрагивающих деятельность Церкви как религиозного союза, абстрагируясь от их происхождения (материального источника). Иными словами, для классификации не имело значения, кем именно были созданы эти правила — самой церковной иерархией или светской государственной властью [Суворов, 1898, 12]. Графически данную теоретическую конструкцию можно отобразить следующим образом:



Подобный подход был вполне органичен для дореволюционной правовой мысли, т. к. в условиях Российской империи существовала неразрывная связь между церковным и светским правом, что являлось нормой на протяжении двухвековой синодальной эпохи. Если же говорить о более раннем, досинодальном периоде, то, как справедливо заметил в своем выступлении на Барсовских чтениях 2025 г. прот. Константин

Костромин, на Руси сфера практического применения церковного законодательства и канонических норм была весьма ограниченной (см.: [Костромин, 2025]).

Экстраполируя эти взгляды на современные реалии, приходится констатировать, что классификация Н. С. Суворова претерпела существенные изменения. От широкого понимания церковного права, включающего внутреннее и внешнее, сегодня актуальным осталось только «церковное право в объективном смысле» (оно же — право в «собственном, узком значении», или jus ecclesiasticum internum). Остальные же компоненты его схемы — «государственноцерковное» и «междувероисповедное» право, как, впрочем, и «внешнее церковное право» вообще, больше не существуют. Это не означает, конечно, что светское законодательство совсем исчезло из правового поля Церкви, однако формат церковно-государственных отношений и их правовое регулирование, соответственно, кардинально изменились с того времени. Поэтому требуется иной подход к внешнему праву Церкви, а именно четкое разделение всей совокупности норм и принципов, а также правоприменительной практики (и выраженной в ней рецепции), касающихся правового положения Церкви в государстве (разделение на самостоятельные правовые системы — церковные и светские), на внутреннее и внешнее право Церкви, причем в основу деления должен быть положен материальный источник происхождения права.

При этом необходимо отличать понятие «внешнего церковного права», о котором писал Н. С. Суворов, от понятия внешнего права Церкви, о котором шла речь выше. Они не являются синонимами. Различие заключается в сфере правового регулирования государством соответствующих правоотношений. В дореволюционный период государство создавало нормы для Церкви, т. е. было, по сути, вторым после Церкви материальным источником, который регулировал внутрицерковные отношения. Как писал А. С. Павлов, «Православная Церковь никогда принципиально не отрицала права светской христианской власти — принимать участие в образовании не только внешнего, но и внутреннего церковного права — под условием, конечно, чтобы светский законодатель действовал здесь так же, как действовала бы и сама Церковь, т. е. в полном согласии с коренными началами церковного права и на основании или, по крайней мере, в духе положительных канонов древней Вселенской Церкви. При наличии этого условия Восточная Православная Церковь не полагала внутреннего, принципиального различия между своими κανόνες и государственными νόμοι» [Павлов, 1902, 8]. В современный период государство не создает напрямую никаких норм для Церкви. Правовое регулирование государства лишь обеспечивает в определенной мере возможность верующим христианам, а также верующим иных конфессий действовать в соответствии со своими внутренними установлениями в рамках реализации права на свободу совести и вероисповедания (см.: [Семенова, 2022, 129–131]). Поэтому под внешним правом Церкви понимаются исключительно те нормы и принципы светского права, которые обеспечивают возможность реализации норм церковного права, создание которых находится в исключительной компетенции Церкви.

Таким образом, сегодня под церковным правом можно понимать только внутреннее церковное право — jus ecclesiasticum internum, где материальным источником норм выступает только Церковь. Используя подход, сформулированный другим выдающимся дореволюционным канонистом — И. С. Бердниковым, целесообразно трактовать церковное право как комплекс установлений, регламентирующих жизнедеятельность и управление Церковью Христовой. В данной парадигме этот нормативный массив рассматривается как обособленная, «самостоятельная правовая область». Подобная автономия церковного права является естественным следствием экклезиологической природы Церкви, выступающей в качестве самостоятельного общественного союза [Бердников, 1888, 1]. С подобным подходом согласны и некоторые современные исследователи. Например, А. В. Ведяев предлагает исключить из церковного права право государства, оставив только «документы, принятые Церковью в любой исторический период, в т. ч. сами каноны» [Ведяев, 2025, 227]. Правда, А. В. Ведяев в то же время предлагает считать церковное и каноническое право синонимами,

что представляется нецелесообразным для современной науки канонического права, которая включает и то и другое право, но об этом подробнее будет сказано ниже.

Структуру церковного права можно представить следующим образом:

Тем не менее здесь необходимо сделать некоторую оговорку, поскольку, говоря именно о церковном праве как о самостоятельной правовой системе, нужно помнить, что оно должно обладать внутренним единством законодательства и включать в себя не только нормы и принципы, но и правоприменительную практику — обязательный атрибут правовой системы (см.: [Личичан, Тирских, 2008, 27–32]). Однако о внутреннем единстве законодательства всей Православной Церкви можно говорить только на уровне Божественного права и Канонического корпуса Православной Церкви, что дает основания именовать эти нормы «общецерковным правом». Хотя и здесь необходима некоторая терминологическая оговорка: в современной практике Московского Патриархата прилагательное «общецерковный» нередко применяется для обозначения явлений на уровне именно Русской Православной Церкви. Ярким примером может служить Положение о церковном суде, в соответствии с которым юрисдикция Высшего Общецерковного суда распространяется только на Русскую Православную Церковь (Положение о церковном суде, 2008, ст. 1, п. 2). Тем не менее, говоря об «общецерковном праве», корректнее подразумевать тот фундаментальный свод норм, который признается всей полнотой Вселенской Церкви и объединяет все Поместные Церкви.

Правоприменительная практика складывается уже на уровне каждой отдельной Поместной Церкви. Хотя в церковном праве существует понятие всеобщей рецепции, но ее источником выступают все те же Поместные Церкви. При этом какие-то нормы получили всеобщую рецепцию единообразного применения норм общецерковного права в своей содержательной основе, а какие-то нет. Поэтому говорить о самостоятельной правовой системе можно только в масштабе каждой Поместной Церкви.

Следовательно, то, что можно назвать «поместной системой церковного права», или «поместной правовой системой», включает в себя общецерковное право и законодательство конкретной Поместной Церкви. Последний компонент уместно терминологически обозначить как «соборное право», т. к. он формируется актами Поместных и Архиерейских Соборов, решениями Священных Синодов и иных коллегиальных органов управления. В рамках этого соборного права Поместной Церкви предполагается внутреннее единство норм и принципов, а также правоприменительной практики,

но, важно подчеркнуть, исключительно в границах данной Поместной Церкви. Это обусловлено тем, что в иной Поместной Церкви, даже при наличии общего фундамента в виде общецерковного права, нормы соборного права могут иметь существенные отличия. При этом такие вариации не должны вступать в противоречие с духом и единством общецерковного права.

Хотя генезис соборного права Поместной Церкви неразрывно связан с общецерковными установлениями и базируется, в частности, на канонах, которые содержатся в Каноническом корпусе Православной Церкви, вряд ли можно согласиться с А. В. Ведяевым, который допускает «именование» современных церковных документов «канонами» [Ведяев, 2025, 227]. Подобное «именование», как представляется, не соответствует сложившейся церковной традиции, поскольку это разные уровни церковного законодательства (вселенский и поместный), и внесет только еще большую путаницу в терминологический аппарат, который находится на стадии формирования.

Помимо соборного уровня Поместной Церкви, существует еще и епархиальный уровень, где правящий архиерей устанавливает свои правила, но в четком соответствии с общецерковным правом и соборным правом своей Поместной Церкви. Эти правила также будут входить в поместную правовую систему. Поэтому общеизвестный церковный принцип «аще архиерею изволится» действует только в границах его епархии и при условии, что его решения не вступают в противоречие с законодательством двух вышестоящих уровней церковного права. Таким образом, на уровне каждой Поместной Церкви формируется собственная поместная система церковного права (поместная правовая система), которая включает три уровня законодательства: общецерковное право, право Поместной Церкви (соборное право Поместной Церкви) и епархиальное законодательство. В общем виде ее можно представить следующим образом.

С очень большой долей условности, с т. зр. иерархии норм, эти законодательные уровни можно сравнить со светской правовой системой Российской Федерации. Так, общецерковному праву может соответствовать уровень федерального законодательства, соборному праву Поместной Церкви — уровень законодательства субъектов Федерации, а епархиальному законодательному уровню — уровень муниципального законодательства (акты местного самоуправления). Причем именно от принятия решений на всех уровнях в четком соответствии с вышестоящими нормами зависит, с одной стороны, спокойствие и порядок в Церкви, с другой стороны — стабильность государства.

При этом следует отметить, что если речь идет о Русской Православной Церкви, то здесь все несколько сложнее: могут быть еще промежуточные законодательные уровни между соборным правом Русской Православной Церкви и епархиальным

законодательством, поскольку Русская Православная Церковь включает в себя такие канонические подразделения, как, например, автономные и самоуправляемые Церкви, экзархаты и митрополичьи округа, в рамках которых тоже действует свое соборное право «нижнего уровня». Иными словами, есть епархии с непосредственным каноническим и административным подчинением Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду Русской Православной Церкви, а есть епархии, входящие в структуру, например, Белорусского экзархата. Следовательно, в последнем варианте будет четыре уровня законодательства: общецерковное право, соборное право Русской Православной Церкви, соборное право Белорусского экзархата и епархиальное законодательство.

Таким образом, можно заключить, что о церковном праве как самостоятельной правовой системе можно говорить только на уровне Поместной Церкви. И в этом смысле будет столько систем церковного права, сколько существует Поместных Церквей (на данный момент 16, согласно диптиху Русской Православной Церкви). Говорить об общецерковной правовой системе невозможно, поскольку несмотря на то, что общецерковное право является общей основой для законодательства всех Поместных Церквей, оно не может существовать вне рецепции конкретной Поместной Церкви. Рецепция же выражается в правоприменительной практике, которая является обязательной составляющей правовой системы. Кроме того, общецерковное право хотя и обладает внутренним единством, но не систематизировано. При этом, в отличие от светского права, единство его базируется не на определенной системе норм, а на едином их источнике — Божественной воле (см.: [Семенова, 2025, 341–344]).

Кратко определившись с понятием церковного права и его составляющими, которые оно может в себя включать, необходимо перейти к светскому праву, нормы которого регулируют правовое положение Православной Церкви в каждом государстве. В отличие от дореволюционного периода, как уже было сказано ранее, государство сегодня не является материальным источником церковного права, но именно от светского права зависит объем возможной реализации церковного права, т. е. то, насколько православные христиане могут свободно исповедовать свою веру на территории соответствующего государства и жить согласно правилам церковной дисциплины. В этом аспекте светское право оказывает влияние на определенные решения соборных органов Русской Православной Церкви, поскольку если при их принятии не будет учитываться светское законодательство, то они могут оказаться неисполнимыми. Принимая во внимание, что Русская Православная Церковь распространяет свою юрисдикцию на многочисленные страны (Устав, 2000, разд. 1, п. 3), особенно в связи

с относительно недавним созданием (воссозданием) экзархатов в Западной Европе, Юго-Восточной Азии и Африке, в рамках соборных решений Русской Православной Церкви очевидно не могут быть учтены особенности законодательств всех государств, поэтому, по общему правилу, при их принятии соборные органы ориентируются прежде всего на законодательство Российской Федерации.

Резюмируя, можно констатировать, что статус Церкви в государстве определяется ее внутренним и внешним правом. Последнее включает законодательство о свободе совести и вероисповедания. Важно подчеркнуть, что во 2-й пол. XX в. парадигма правового регулирования в этой области претерпела кардинальную трансформацию.

Завершение Второй мировой войны послужило историческим рубежом, ознаменовавшим пересмотр глобальной концепции прав человека в целом и, как следствие, фундаментальных подходов к обеспечению свободы мысли, совести и религии в частности.

Миллионные жертвы войны привели государства к осознанию того, что только совместными усилиями при соблюдении четко установленных правил у человечества есть шанс выжить, причем достичь этого невозможно без соблюдения основных прав человека. Устав Организации Объединенных Наций (Устав ООН, 1945), созданной в 1945 г., начинается со следующих слов: «Мы, народы Объединенных Наций, преисполненные решимости избавить грядущие поколения от бедствий войны, дважды в нашей жизни принесшей человечеству невыразимое горе, и вновь утвердить веру в основные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности...» (Преамбула). Данная цель была реализована в том, что во временном интервале с 1945 по 2025 гг. в системе международного права сформировалась самостоятельная отрасль — международное право прав человека.

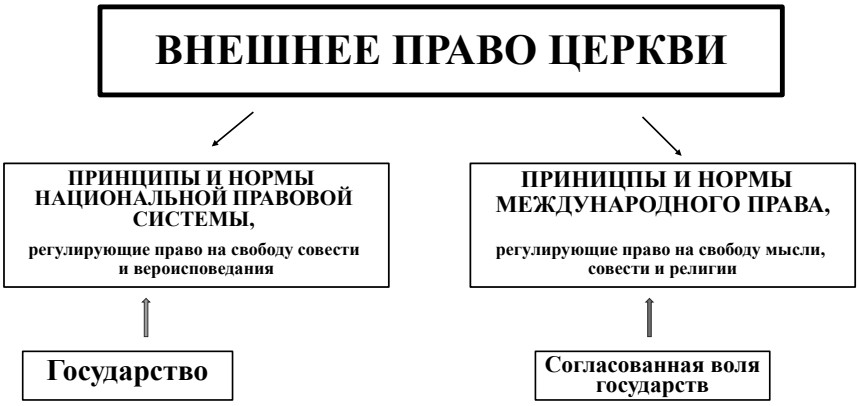
Эволюция целей и принципов Устава ООН способствовала закреплению десяти фундаментальных принципов, обладающих статусом императивных норм *jus cogens*, отклонение от которых не допускается ни для одного суверенного субъекта. Этот своеобразный «декалог» включает в себя принцип «уважения прав человека и основных свобод, включая свободу мысли, совести и религии», зафиксированный в Заключительном акте Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1975 г. (Заключительный акт СБСЕ, 1975). Примечательно, что именно свобода мысли, совести и религии вынесена непосредственно в название принципа.

Следовательно, на международном уровне государства приняли на себя жесткие обязательства по обеспечению каждому индивиду права на свободу мысли, совести и религии. Данное право, согласно ст. 18 Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ) (Всеобщая декларация, 1948), охватывает возможность, в т.ч. свободу, менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов. Одновременно ст. 2 ВДПЧ устанавливает прямой запрет на любую дискриминацию, основанную на религиозной принадлежности.

Таким образом, в современной правовой реальности даже факт наличия государственной религии не может служить основанием для ущемления свободы совести и вероисповедания граждан (подданных) и иных лиц, находящихся на территории государства на законных основаниях. Это означает, что запрещается, например, какое-либо ограничение гражданских и политических (для граждан) прав. Более того, государства обязаны обеспечить всем указанным лицам возможность в полной мере следовать своим правилам жизни по вере, если эти правила не нарушают действующего государственного законодательства. При этом в государственном законодательстве не могут содержаться ограничения права на свободу совести в нарушение международных обязательств.

Например, обязательство государства по невмешательству в исключительную компетенцию Церкви, в т.ч. в церковное право, гарантируется, помимо национального уровня, в рамках установленных международно-правовых механизмов защиты религиозных свобод (договорных и уставных) (см.: [Семенова, 2019, 58–63]).

Исходя из этого, в структуру внешнего права Церкви на современном этапе представляется возможным включить нормы о свободе совести и вероисповедания двух правовых систем. Во-первых, это национальное законодательство того государства, в юрисдикции которого Церковь осуществляет свою деятельность. Во-вторых — общепризнанные принципы и нормы международного права. Ключевое различие между этими системами кроется в происхождении (материальном источнике) правовых предписаний. Если в национальных правопорядках материальными источниками норм выступают органы публичной власти, то в международном праве таким источником служит согласованное волеизъявление суверенных государств. Схематично это можно представить следующим образом:



В соответствии с ч. 1 ст. 17 Конституции России 1993 г. (Конституция РФ, 1993) в «Российской Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам международного права и в соответствии с настоящей Конституцией». Учитывая ч. 4 ст. 15 Конституции России, внешнее право Русской Православной Церкви в Российской Федерации в общем виде (в иерархическом порядке) можно представить следующим образом.

Кроме того, важно подчеркнуть, что наличие международных механизмов защиты религиозных свобод способствует формированию единообразного подхода всех государств к обеспечению права на свободу совести и вероисповедания на своей территории и, следовательно, реализации возможности членов Русской Православной Церкви жить в соответствии с правилами церковного права на территории различных государств.

ВНЕШНЕЕ ПРАВО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В РАЗЛИЧНЫХ ГОСУДАРСТВАХ СВОЕЙ ЮРИСДИКЦИИ

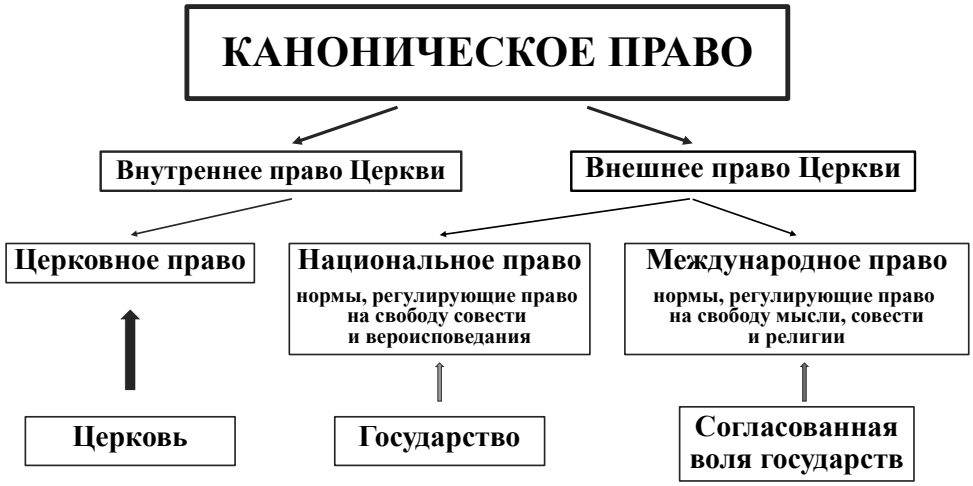
Подводя итог, можно утверждать, что на современном этапе весь комплекс церковных правоотношений находится в поле действия трех правовых систем, дифференцируемых прежде всего по субъекту правотворчества (материальному источнику): собственно церковного права, национального законодательства и международного права. Церковное право (внутреннее право Церкви) регламентирует вопросы внутренней организации, иерархического управления и дисциплинарные нормы для верующих. Внешнее право Церкви выполняет функцию обеспечения и защиты по отношению к внутреннему. Его задача — закрепить обязательства государства по созданию таких условий, при которых православные христиане могли бы беспрепятственно следовать своим внутренним установлениям, при строгом соблюдении принципа невмешательства светской власти в исключительную компетенцию Церкви. Важно подчеркнуть, что этот государственный механизм гарантий свободы совести носит универсальный характер, т.е. не является только церковным, поскольку распространяется на все легально действующие религиозные организации без какой-либо дискриминации.

В заключение представляется целесообразным вернуться к вопросу о наполнении конкретным смыслом «свободного» термина «каноническое право». Видится перспективным включить в него нормы как внутреннего, так и внешнего права Церкви в их актуальном понимании, т.е. объединить под этим понятием нормы всех трех упомянутых правовых систем. Во-первых, это все нормы церковного права. Во-вторых, это нормы национального и международного права, обеспечивающие свободу совести и вероисповедания на тех территориях, где Церковь осуществляет свою миссию. Причем, как следует из настоящего исследования, а также из предшествовавшего ему исследования употребления термина «каноническое право» (см.: [Семенова, 2025, 347–351]), каноническое право может рассматриваться как правовая система в широком значении (по аналогии с данным понятием в светской правовой науке)[1], но только в рамках

[1] Правовая система в широком значении — это все применимое право на территории государства, т.е. все правила поведения, которые являются обязательными для всех или части граждан. К таким нормам будут относиться: нормы государственного права (правовая система

Поместной Церкви. В общецерковном масштабе говорить о каноническом праве как о самостоятельной правовой системе вряд ли возможно, но можно и нужно говорить о нем как о науке канонического права, которая будет объединять исследования взаимосвязей между тремя правовыми системами в рамках одной Поместной Церкви на территории одного государства, одной Поместной Церкви на территории различных государств, а также между поместными системами церковного права. О том, что такое значение уже вполне традиционно для российской богословской/теологической науки, может свидетельствовать единственное фундаментальное «учебное пособие» прот. В. Цыпина, которое носит название «Каноническое право» [Цыпин, 2009]. Более того, базовая дисциплина, охватывающая изучение всех аспектов правового регулирования церковной жизни (как содержательных, так и обеспечительных) и входящая в утвержденный Св. Синодом Типовой учебный план бакалавриата духовных школ, также именуется «Каноническое право»[2]. Аналогично, профильные магистерские программы в ведущих духовных учебных заведениях (МДА и ОЦАД) носят названия «Современное каноническое право» и «Каноническое право Православной Церкви» и включают в себя курсы по церковному праву, российскому законодательству о свободе совести и международным механизмам защиты религиозных свобод.

Следовательно, опираясь на уже сложившийся обычай, под термином «каноническое право» вполне можно понимать как внутреннее, так и внешнее право Церкви в современном его наполнении, т. е. три правовые системы (церковную, национальную и международную), нормы которых регулируют как содержательную составляющую церковных правоотношений (церковное право), так и внешние условия их реализации в государстве в рамках обеспечения права на свободу совести и вероисповедания (национальное и международное право).



Представляется, что именно термин «каноническое право» является наиболее подходящим для обозначения науки, исследующей взаимосвязи всех норм, касающихся Церкви, поскольку этимологически «канон» означает «правило». Это, однако,

в узком значении); нормы международного права; нормы обычного права; религиозные нормы (в нашем случае — церковное право); локальные акты (внутренние нормы организаций и предприятий), которые являются нормами корпоративного права. Подр. об этом см.: [Семенова, 2021, 406–407].

[2] Высший Церковный Совет утвердил 26 декабря 2018 г. Единый учебный план бакалавриата духовных учебных заведений. Данное решение было одобрено 28 декабря 2018 г. Св. Синодом (журнал № 102).

не означает, что любой нормативный акт следует именовать каноном, дабы не нарушать иерархию церковных источников. Кроме того, предпочтение термина «каноническое право» термину «церковное право» (в отличие от дореволюционной традиции) имеет ряд преимуществ. Во-первых, это четко определяет современный статус церковного права как продукта исключительно церковного правотворчества, защищенного от вмешательства государства. Во-вторых, это позволяет дистанцироваться от католической правовой парадигмы. В-третьих, понимая под каноническим правом нормы трех обозначенных правовых систем, регулирующих жизнь Церкви, мы, следуя мысли А. С. Павлова, указываем на «господствующий и определяющий элемент» — священные каноны Древней Церкви [Павлов, 1902, 8]. Это справедливо еще и потому, что именно каноны Вселенских Соборов, основанные на Божественном праве, являются общеобязательным фундаментом для всех Поместных Церквей. Они формируют единое, пусть и некодифицированное, законодательство Вселенской Церкви, соблюдение которого сегодня должно гарантироваться национальными и международными правовыми системами через механизм признания «внутренних установлений» без попыток ревизии их содержания.

Источники и литература

Источники

1. Всеобщая декларация (1948) — Всеобщая декларация прав человека (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948). URL: https://www.un.org/ru/about-us/universal-declaration-of-human-rights (дата обращения: 25.01.2026).

2. Заключительный акт (1975) — Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (Хельсинки, 1 августа 1975 г.). URL: https://www.osce.org/sites/default/files/f/documents/0/c/39505_1.pdf (дата обращения: 25.01.2026).

3. Конституция РФ (1993) — Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // СПС КонсультантПлюс. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения: 25.01.2026).

4. Положение о церковном суде (2008) — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26.06.2008. URL: https://www.patriarchia.ru/article/101946 (дата обращения: 07.01.2026).

5. Устав ООН (1945) — Устав Организации Объединенных Наций (Сан-Франциско, 26 июня 1945 г.). URL: https://www.un.org/ru/about-us/un-charter/full-text (дата обращения: 18.01.2026).

6. Устав (2000) — Устав Русской Православной Церкви. Принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 16.08.2000. URL: https://www.patriarchia.ru/article/87264 (дата обращения: 13.01.2026).

Литература

7. Баган (2022) — *Баган В. В., свящ.* Генезис и онтология канонического права Православной Церкви. М.; Смоленск: Свиток, 2022. 352 с.

8. Бердников (1888) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Греко-российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1888.

9. Ведяев (2025) — *Ведяев А. В.* К вопросу о соотношении канонического (церковного) права с правом государства // Христианское чтение. 2025. № 2. С. 225–233.

10. Костромин (2025) — *Костромин К., прот.* Кормчие книги в XVI–XVIII веках в контексте становления правовой культуры России: доклад на IX Барсовских чтениях 05.12.2025. URL: https://spbda.ru/news/sostoyalis-ix-barsovskie-chteniya (дата обращения: 13.01.2026).

11. Личичан, Тирских (2008) — *Личичан О. П., Тирских М. Г.* К вопросу о понятии правовой системы // Сибирский юридический вестник. 2008. № 2. С. 27–32.

12. Павлов (1902) — *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902.

13. Семенова (2019) — *Семенова Н. С.* Обязательства государств Западной Европы по защите христиан в рамках универсальных международно-правовых механизмов // Евразийский юридический журнал. 2019. № 12. С. 58–63.

14. Семенова (2021) — *Семенова Н. С.* Роль Русской Православной Церкви в формировании государственной идеологии и место церковного права в правовой системе государства // Евразийский юридический журнал. 2021. № 1. С. 404–408.

15. Семенова (2022) — *Семенова Н. С.* Внутренние установления религиозных организаций: понятие, содержание и правоприменение // Евразийский юридический журнал. 2022. № 11. С. 129–131.

16. Семенова (2025) — *Семенова Н. С.* «Церковное право» v. «каноническое право» в современной церковно-правовой науке Русской Православной Церкви // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 341–354.

17. Суворов (1898) — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. Ярославль: Типо-лит. Г. Фальк, 1898.

18. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 864 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Д. И. Макаров

О некоторых философских предпосылках анализа «неаполитанского текста» (на примере романа М. Ди Франча и Д. Мастрочинкве «Женщина, которая жила у моря»)

УДК 821.131.1.09-31:1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_213
EDN PFNGGF

Аннотация: В произведениях современной итальянской литературы, с одной стороны, четко видны региональные особенности, позволяющие апеллировать к понятию «региональный текст» (основываясь на введенном в 90-е гг. В. Н. Топоровым понятии «петербургский текст русской литературы»). Одним из ярчайших примеров такого текста является «неаполитанский текст», который имело бы смысл в дальнейшем сопоставить с другими высокоразвитыми «региональными» текстами — такими как барселонский, парижский и др. С другой стороны, в произведениях такого рода всегда обнаруживается уровень архетипического: отсылки, пусть даже имплицитные, к классике философии, приоритет (и как раз в популярной литературе это видно четче всего) действия над субстанцией и рефлексией. Последнее обстоятельство заставляет задуматься о реабилитации в философских и культурологических исследованиях средневековой византийской модели описания реальности исходя из бинарного паранепротиворечивого двуединства сущности и энергий на обоих уровнях бытия — на нетварном Божественном и на сотворенном — человеческом и природном. Делается попытка показать, что философские искания Дж. Бёркли во многом объясняются его попытками самостоятельно найти некую мысленную альтернативу эссенциализму схоластики, близкую к философии и богословию энергий Божиих. Ввиду сказанного полагаем, что нет ни малейших оснований говорить о каком бы то ни было упадке неопаламизма.

Ключевые слова: неаполитанский текст, Ди Франча, Мастрочинкве, «Женщина, которая жила у моря», святой Григорий Палама, паламизм, учение об энергиях Божиих, Аристотель, Бёркли, традиии аристотелизма, теория междумирных переходов, В. А. Казаков.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**
Доктор философских наук, доцент Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук.
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3902-6190

Благодарности: Автор искренне благодарит Т. А. Быстрову за предоставление в его распоряжение оригинального текста романа, а также основополагающей монографии Дж. Симонетти.

Для цитирования: Макаров Д. И. О некоторых философских предпосылках анализа «неаполитанского текста» (на примере романа М. Ди Франча и Д. Мастрочинкве «Женщина, которая жила у моря») // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 213–235.

Статья поступила в редакцию 26.06.2025; одобрена после рецензирования 25.07.2025; принята к публикации 16.08.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Dmitrii I. Makarov

On Some Philosophical Presuppositions for Analysing the «Neapolitan Text». A Case Study of Di Francia's and Mastrocinque's *The Woman Who Lived in Maritime Cities*

UDK 821.131.1.09-31:1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_213
EDN PFNGGF

Abstract: In contemporary Italian prose one can clearly discern those regional specificities which enable one to apply to the notion of «regional text», basing oneself on the concept of «St. Petersburg text of Russian culture», which was introduced to the cultural studies in the nineties of the 20th century by Vladimir N. Toporov. One of the most graphic examples here is the «Neapolitan text» (Neapolitan songs, as well as the creation of Totò, Eduardo De Filippo, Elena Ferrante, Lorenzo Marone, Alessio Forgione, Marosella Di Francia, Daniela Mastrocinque et al.), which should have been compared in the future with other highly developed variants of «regional texts», like the «Barcelonian» one (dating back to the *Don Quijote*), the «Lisboa» one, the «Paris» one etc. On the other hand, in such-kind popular stories a level of archetypes is always easy to disclose, be this a sort of implicit and unconscious, even for the authors themselves, references to some philosophical classics, like Aristotle's ideas of friendship and farewell, or a priority of action over substance and reflection, the latter being just among the most characteristic traits of popular and *midcult* literature. This latter phenomenon prompts a scholar to seriously consider the rehabilitation in contemporary studies of philosophy and culture of the medieval Byzantine philisophical and theological pattern of describing reality, starting from the binary paraconsistent unity of essence(s) and energies on the both main levels of being, speaking generally, viz. on the Divine uncreated one and on the created tier, i. e., on the human (including social) one and on the layer of nature. We try, then, to demonstrate that George Berkeley's philosophical quest can be basically explained referring to his efforts to personally find out an intellectual alternative to the Scholastic essentialism of such a kind that it would be closer to the philosophy and theology of Divine energies. We thus believe that there does not exist even a slightest ground for speaking about any decline of Neo-Palamism whatsoever.

Keywords: the «Neapolitan text», Di Francia, Mastrocinque, the novel *The Woman Who Lived in Maritime Cities*, St. Gregory Palamas, Palamism, the doctrine of Divine energies, Aristotle, Berkeley, the traditions of Aristotelianism, the TWP (trans-world passing) theory, Vladimir A. Kazakov.

About the author: **Dmitrii Igorevich Makarov**
Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Ural State Conservatory named after M. P. Mussorgsky, Leading Research Fellow at the Sociological institute — a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3902-6190

Acknowledgements: The author wishes to wholeheartedly thank Tatiana A. Bystrova for sending me the original text of Di Francia's and Mastriocinque's novel, as well as of Gianluigi Simonetti's groundbreaking book.
For citation: Makarov D. I. On Some Philosophical Presuppositions for Analysing the «Neapolitan Text». A Case Study of Di Francia's and Mastrocinque's *The Woman Who Lived in Maritime Cities*. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 213–235.

The article was submitted 26.06.2025; approved after reviewing 25.07.2025; accepted for publication 16.08.2025.

1. Введение. Понятие «неаполитанский текст»

Итальянцы не перестают впечатлять нас хорошей литературой, содержащей немало стихийных — но глубоко продуманных — философских положений. Так, рассуждение моччевского Чиччо против школ[1] (2014) нежданно-негаданно находит себе подтверждение в серьезнейшей мысли С. С. Аверинцева (1987), сделанной на другом конце Европы — в Москве:

> В школе внушают иллюзорную беспроблемность. Подросток потом узнаёт другое, и мир для него раскалывается[2].

И эту трещину в сознании, в т. ч. и читателя молодого, готова помочь преодолеть как философия, так и литература. Ряд новейших произведений итальянской словесности выходит у нас в недавно основанной издательством «Альпина Паблишер» серии «Belles lettres», и в их числе — свежий (2023) роман двух писательниц, Марозеллы Ди Франча и Даниэлы Мастрочинкве, «Женщина, которая жила у моря» (La donna che visse nelle città di mare; дословно — «Женщина, которая жила в приморских городах»), появившийся в прекрасном русском переводе Л. Каца и Т. Быстровой. Во многих отношениях роман являет собой зрелый, а в чем-то и образцовый плод современной итальянской литературы, и именно на его примере возможно поговорить о различных ее проблемах, включая в первую очередь философско-мировоззренческие. Искусство никогда не может избегать моральной и мировоззренческой оценки (если только мы не хотим быть законченными циниками и ницшеанцами), потому что оно являет собой ориентир для поколений зрителей и читателей и в то же время дает силу и компас, позволяя видеть свет в трудные времена. И это касается не только Достоевского или Хемингуэя.

Роман Ди Франча и Мастрочинкве — классическая психологическая проза, показывающая душевные переживания героев, и прежде всего главной героини Костанцы Андалоро (1888–1972), а также ее правнучки Лучиллы Фазани (род. около 1978). Время действия романа — приблизительно 1906–2011 гг.; год рождения одной из главных героинь, Зины, — около 1924, ее матери Розы, дочери Костанцы, — 1911. Сам роман — легкий, гладкий, обтекаемый, напояющий душевную жажду мелодраматического, подобно морю, морю теплому, навроде Адриатического или Тирренского, купаться в водах которого приятно и освежающе. При этом в романе нет шаблонной агиографичности; не исключено, что обе писательницы внимательно читали рецензии Дж. Симонетти на новейшие образцы итальянской женской прозы[3]. И не случайно итальянская рецензентка, отметив образ моря боли, охватывающей героиню, продолжает:

> ...море в этом романе присутствует не только на заднем плане описываемых событий, но становится для его протагонистки подлинным и настоящим *φάρμακον*[4], ее утешением и пристанищем, в котором она скрывается от скорби жизни» [Recensione][5]. Море приобретает черты «подлинного и настоящего второго протагониста романа» [Recensione].

---

[1] «...ты заметил, что те, кто хорошо учился в школе, срезаются в университете?.. Большая часть тех, кто всегда получал тройки, уже нашли работу стажерами, обучаясь тому или иному делу, тогда как зубрилы — те, у кого средний балл в районе „отлично“, — получив диплом бакалавра, все до одного курят бамбук (stanno tutti a spasso)... школа уродует людей» [Moccia, 2014, 136].

[2] Высказывание С. С. Аверинцева цитируется по записи В. В. Бибихина от 15.05.1987: [Бибихин, 2006, 349].

[3] См., напр., отзыв ученого на романы Донателлы Ди Пьетрантонио «Южный городок» и Джулии Каминито «Вода в озере никогда не бывает сладкой»: [Simonetti, 2023, 167–168].

[4] Лекарством (др.-греч.). Курсив автора.

[5] В этой рецензии достаточно детально и глубоко излагается сюжет романа.

Действительно, перед нами — очень конкретное произведение, исполненное духом описываемых в нем мест. Надо обладать предельно живым и конкретно-экзистенциальным чувством Неаполя, чтобы написать: «На самом деле Неаполь — сплошная *nu dulore* [боль (неап.)]. Тот, кто здесь живет, дышит этой болью, ощущает ее всегда и всюду (lo annusa, perché lo conosce da sempre)» [Di Francia, Mastrocinque, 2023, 350; Ди Франча, Мастрочинкве, 2024, 364][6].

Эта способность к *болеприятию* как нельзя лучше подходит к чувствам Костанцы, вбирает их в себя: «…Неаполь вам подходит (vi fa bene), он такой же, как и вы. И он вас исцелит (Napoli è come voi e questo vi guarisce)» (p. 350; с. 364)[7].

Собственно, одну из главных идей романа выразила итальянская рецензентка, и идея эта — о любви к Неаполю: «*Подлинная история любви,* которую переживает Костанца, — это, на мой взгляд, любовь *к городу Неаполю* (курсив автора. — *Д. М.*)» [Recensione][8], что позволяет считать роман Ди Франча и Мастрочинкве одним из удачных воплощений современного «неаполитанского текста»[9].

Уместно напомнить, что в неаполитанских песнях Неаполь прославляется как город красоты, традиционной семейственности и любви; достаточно привести один пример:

Ma quanto è bella Napule,
Napule è bella assaje!..
….
Comme mme scordo ‘e Napule?
Comme mme scordo ‘e mámmema?!
Comme mme scordo ‘e te?.. [Bovio, De Curtis][10]

Сколь прекрасен наш Неаполь!
Несказанно он прекрасен!..
……
Как забуду я Неаполь?
Как свою забуду маму?!
Как, о, как забыть тебя?..
(перевод с неаполитанского наш. — *Д. М.*)[11].

[6] Далее ссылки на оба издания — в тексте, с указанием в скобках страницы (страниц). Не о том же ли — и легендарное *Torna a Surriento…?*

[7] Ср. размышления самой Костанцы в дневнике от 18 апреля 1910 г.: «Я могла бы поселиться в Неаполе, почувствовать его своим, построить здесь новую жизнь, с новыми воспоминаниями и новыми мыслями (Napoli potrebbe diventare persino la mia città, un posto dove fermarmi finalmente, dove depositare nuovi recordi, novi pensieri)» (p. 323; с. 336). Главное отличие оригинального текста — в том, что в нем активным деятелем выступает *сам Неаполь.* Дословно: «Неаполь мог бы даже стать моим городом — местом, где я могла бы окончательно закрепиться (осесть)…» Показ города Неаполя как активного деятеля неаполитанского городского текста — вполне актуальный и современный подход, особенно с точки зрения отстаиваемого нами синергийно-антропологического и энергийного подхода к литературе (см. далее).

[8] Рецензентка ссылается на те же слова Кончетты, что и мы (p. 350; с. 364 в рус. пер.).

[9] Понятие образовано по аналогии с введенным в науку В. Н. Топоровым концептом «петербургского текста русской литературы» (см. далее также о «филадельфийском», «лиссабонском», «барселонском» и др. текстах). См. прежде всего: [Топоров, 1995, 259–367].

[10] Очевидно, что Неаполь в этой песне, как и в ряде других, аналогичных ей и размещенных на том же сайте, описывается как «идиллический и райский уголок» [Constantinou, 2024, 466].

[11] В этой связи вспомним наблюдение Джанлуиджи Симонетти о влиянии одной из лучших песен Васко Росси — «Салли» — на стиль романа Антонио Скурати «М., сын столетия» (2018): [Simonetti, 2023, 107–108]. Ср. использование этой же песни в романе Сильвии Аваллоне «Элиза и Беатриче. История одной дружбы»: [Аваллоне, 2023, 323–344]. О влиянии на С. Аваллоне стиля Паоло Джордано см. замечание Симонетти: [Simonetti, 2023, 127]. Вообще же взаимовлияние разных уровней культуры — дело привычное: вспомним роль газетного стиля (имитаций или прямых цитат) в текстах Макса Фриша.

Уровень патриотизма неаполитанцев, а соответственно — и развитости местной субкультуры (включая яркость и многогранность «неаполитанского текста»[12]), — один из высших в стране, что общеизвестно (вспомним последние фильмы Паоло Соррентино). Поэтому неудивительно, когда мы читаем в романе, что, хотя «Нью-Йорк сразу захватил и ошеломил ее» (p. 130; с. 136), именно Неаполю — впервые после Мессины — было суждено успокоить сердце Костанцы, стать приютом для этой духовно исстрадавшейся и разуверившейся души. А ведь недаром подмечено, что «любовь изменяет реальность в малейших ее деталях» [Нембрини, 2020, 127]. И в мироощущении в целом.

18 апреля 1910 г., спустя некоторое время по прибытии в Неаполь, Костанца записывает в дневнике: «Мне просто необходимо видеть вокруг дома, отели, театры, рестораны, чтобы вытеснить из сознания грязь, пыль и обломки» (p. 323; с. 336).

Это одно из весьма немногих упоминаний грязи в романе. Поэтика произведения стремится к светлости и прозрачности, принципиально дистанцируясь от той «постыдной чувственности», о которой говорил Д'Аннунцио (и как раз в процитированном нами романе «Наслаждение»)[13] и которую св. Максим Исповедник в возвышенно-анагогическом смысле именовал Содомом[14]. Сама лексика и семантика слов и выражений романа выдержана в среднем и возвышенном регистрах, но никак не в карнавальном.

С другой стороны, только что процитированное желание Костанцы — отнюдь не тщеславная (или даже тщедушная) мечта, наподобие стремления почувствовать «аромат Манхэттена», которое одолевало Лео Понтекорво, героя романа Алессандро Пиперно [Пиперно, 2013, 84]. Костанца воспринимает мир без иллюзий — более чем реалистично.

Несмотря на сугубую светскость, присущую мироощущению героини (30 октября 1910 г. она пишет: «а я давно уже не верю в Бога (Io, invece, ho smesso di credere da tempo)» (p. 358; с. 373)), — читатель, увлеченный первым аргументом патристики (*a visibilibus ad Invisibilem;* ср. Рим. 1:20), может вспомнить Беньямина — мыслителя, популярного в современной литературной среде, который провидчески писал:

> ...светское, хотя и не является категорией Царствия Божия, но есть категория, причем одна из самых очевидных, его тихого приближения. Потому что в счастье

[12] В наши дни в европейских литературах активно развиваются и такие тексты, как, напр., лиссабонский (Ф. Пессоа, Ж. Сарамаго, А. Табукки, А. Лобе Антунеш), барселонский (Ж. Кабре, К. Р. Сафон, Э. Феррандис, И. Фальконес, А. Санчес Пиньоль) и др. Португальскому *саудаде* (ср.: [Браж Тейшейра, 2021]) неаполитанцы противопоставляют, скорее, ту *sete di vivere* (жажду жизни), о которой поет А. Сафина.

В мировой литературе существуют начатки и целого ряда других текстов (как токийского в японской), например филадельфийского. Ср.: «Никому не пожелаю подъезжать к Филадельфии на поезде, — думал Арчер, глядя из окна вагона на окраины города. — Этот вид вгоняет в депрессию. Серое утро, висящее над серыми домами и пустырями. Все наши города окружены поясами апатии. Среда обитания тех, кто потерял веру в жизнь... Даже деревья здесь выглядят печальными, тоненькими, угасшими, словно не надеются достоять до весны и одеться в зеленую листву, не говоря уже о том, чтобы достигнуть поры зрелости, когда мальчишки смогут вырезать на их стволах свои инициалы» [Шоу, 2023, 271]. Ср. замечание об элементах нью-йоркского и филадельфийского текстов в молодежном романе Ф. Моччиа «Это ты» (2014): [Макаров, 2019, 218].

В качестве контраста с описанием Филадельфии у Шоу вспомним характеристику переживания Рима героем «Наслаждения» Д'Аннунцио, римским бонвиваном начала Belle époque Андреа Сперелли: «...его душу наполняло одно чувство, заглушавшее всякое другое: полное и живое пробуждение его старой любви к Риму, к прелестнейшему Риму, к громадному, дарственному, единственному Риму, городу городов, всегда юному, и всегда новому, и всегда таинственному, как море» [Д'Аннунцио, 2012, 245].

[13] Такая чувственность изобилует, к примеру, в романе «Не уходи» Маргарет Мадзантини, получившей высшую литературную премию Италии — Стрега — в 2002 г. [Мадзантини, 2008; Simonetti, 2023, 66].

[14] «Станем избегать Содома, [то есть] блуждания чувств вокруг чувственного (τὴν περὶ τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθήσεων πλάνην)» [Maximus Confessor, 1863, col. 377A].

все земное устремляется к своему концу, но только в счастье оно и может найти свой конец… при этом непосредственная мессианская активность сердца отдельного человека проходит через несчастье, то есть страдание [Беньямин, 2000, 237][15].

Конечно, духовного христианского исцеления от страданий — в виде избавления от страстей, о котором учат аскеты и отцы Церкви (например, св. Иоанн Златоуст[16]), — авторы не предлагают. Перед нами — некий паллиатив, однако же в случае героини оказавшийся основой жизненной стратегией: попытаться слиться с Неаполем, интегрироваться в этот древне-новый и вечно-молодой Партенопей и стать его неотъемлемой частью. Что героине, в конечном счете, и удалось. А Лучилла, ее правнучка, была рада открыть это в конце романа. Есть разные города, большие и малые, но Неаполь — один. Таким он стал для Костанцы, и таким — родным, близким и освоенным — ему предстоит стать и для Лучиллы. Перед нами — часть активно формирующегося как минимум с XVII в. («Сказки для малых детей» Базиле, написанные на неаполитанском[17]) неаполитанского текста (Эдуардо де Филиппо, Элена Ферранте, Паоло Соррентино, Лоренцо Мароне, Алессио Форджоне; в кино — «Золото Неаполя» (1954, с Тото, Эдуардо де Филиппо и Софией Лорен; режиссер — Витторио Де Сика); и др.).

Несложно обнаружить пересечения романа «Женщина, которая жила у моря» с указанными выше составляющими неаполитанского текста. Одно из самых интересных, на наш взгляд, состоит в том, что Костанца Андалоро реализовала в акте своего жизненного выбора один из советов Чезаре Аннунциата — пожилого героя бестселлера Лоренцо Мароне «Соблазн быть счастливым» (2015; книги, несомненно, известной создательницам романа):

Наша земная жизнь должна быть чем-то вроде путешествия на Восток — опытом, раскрывающим ум и душу и делающим нас особенными, лучшими [Мароне, 2024, 85].

Именно таково второе масштабное путешествие Костанцы — из Нью-Йорка, также на корабле, в Неаполь. И что важно (при всей очевидности этой констатации): *путешествие на Восток оказывается для героини и возвращением к истокам,* так сказать, *reditus ad originem.* Именно на родном для нее — после Америки — Востоке она найдет свое, пусть относительное, счастье и успокоение (ср.: [Recensione]).

Причем в описании этой — наиболее значительной — части жизни героини видна скрытая полемика с героем Мароне, который не верил в возможность реализации собственного наставления:

Однако же происходит в точности наоборот… Мне кажется, что-то в тот краткий миг, на который мы остаемся здесь, на земле, работает не так, как надо [Мароне, 2024, 85].

Герой Мароне, возможно, помышлял о странствии в «Индию духа» в подражание Гессе, в то время как круг забот Костанцы более земной — и связанный с земным

[15] К заключительной сентенции ср. восходящую к Ницше максиму Алессандро Барикко, вынесенную на обложку его книги: «Боюсь, что смысл жизни состоит в том, чтобы лишать себя счастья (Temo che il senso della vita sia estorcere la felicità a se stessi)» [Baricco, 2017]. Cf. p. 18 — где приводится изречение Исайи Берлина: «Человек [в целом] не стремится к счастью — так поступают лишь англичане». Я не уверен, что мысль сэра Исайи распространяется на русских… да и на немалую часть итальянцев, по-видимому, тоже.

[16] См. недавний удачный этюд: [Cook, 2017, 127–132].

[17] Ср. свидетельство их популярности в романе Сильвии Аваллоне «Элиза и Беатриче. История одной дружбы» (2020): «Карла и Соня (две библиотекарши. — *Д. М.*)… вернулись со сборником сказок Базиле. Теперь, вспоминая об этом, я испытываю прилив нежности» [Аваллоне, 2023, 56]. Ср.: [Базиле, 2023].

же успокоением и облегчением боли. В целом же радует это отсутствие «активного продвижения» (placement) Большого Яблока ценой отказа от национальной идентичности, как и художественно (вос-)созданное синьорами Ди Франча и Мастрочинкве решение Костанцы остаться — несмотря ни на что — итальянкой-южанкой, а не превратиться в американку (по последнему пути — американизации — пошел ее амбициозный, хотя и талантливый муж Пьетро).

Трактуя образ Костанцы, вспоминаешь одну из лучших песен Бьяджо Антоначчи — «Сила и боль» (Forza e dolore): Non è il coraggio che costruisce la libertà («На [одном] мужестве не построишь свободы»). *Подлинная свобода соборна в Духе и любви.* Однако Костанце, похоже, удалось, потеряв всех, а после всех — мужа, вернувшегося в Америку без нее, как раз-таки добиться главного — свободы самоопределения. И тут она себя проявляет словно по-византийски — женщиной, способной к усвоению мужских гендерных способов переживания эмоций (что немаловажно в контексте многовековой истории Неаполя — города, имеющего, как указывает само название, древнегреческие корни и значительную греческую общину); ведь именно в Византии «для женщины, желающей получить одобрение со стороны интеллектуалов, было важно следовать мужским эмоциональным моделям поведения» [Матвеева, 2025, II, 154][18].

Но все-таки для современной женщины (из числа семейно-ориентированных — а именно к таковым относится наша героиня) подобная модель поведения, обусловливая немалую долю свободы, расширение пространства свободы, — тем не менее вступает в противоречие, порой отчаянное, с ожидаемыми от женщины социумом и мужем нежностью, сговорчивостью, коммуникабельностью и — почти всегда подразумеваемой — большей или меньшей уступчивостью.

И именно эта столь драматично обретенная Костанцей свобода явилась полем столкновения со свободой ее дочери Розы; и тут героиню ждало последнее и, быть может, жесточайшее в ее жизни испытание. Моя свобода ограничена свободой другого. Неприятие данной истины ведет к окончательному закреплению в жизни героини одиночества — до появления Зины. Линия Костанца–Роза–Зина–Лучилла (не забудем также и о подруге Лучиллы, Йессике) — главная линия преемственности героинь в романе, который вышел по-солнечному женским (вспомним раскрытый Выготским «закон преодоления формой содержания») и по-мужски основательным; спокойным и достаточно стильным.

И как «…сухие ветки и листья… постепенно исчезают в пламени, чтобы возродиться из пепла к новой жизни» (p. 403; с. 418[19]), так воскресают — одна за другой — и героини романа: и сама Костанца, и ее правнучка Лучилла, а вслед за Лучиллой — и Зина, и мать Лучиллы (невестка Розы, пришедшая на концерт дочери в сером костюме от «Армани»; это — единственное ее появление в романе (p. 402; с. 417)).

И если у Фолкнера «венец света (crown of light) украшает чело безвозвратно падших серафимов (the fallen and unregenerate seraphim)» [Фолкнер, 2009, 207; Faulkner: *The Hamlet,* 104] (сколь бы символичным ни было это описание), то героини Ди Франча и Мастрочинкве, как будто выстроившись в единый ряд, озаряют нас единым фейерверком констелляции звезд, преодолевших одиночество. Можно говорить о сформировавшемся к концу романа «эмоциональном сообществе» [Матвеева, 2025, II, 151] данных героинь (за вычетом, понятно, Костанцы, умершей в 1972 г.). Представляется обоснованным, что роман неаполитанских писательниц — как, скажем, и «Колибри»

[18] Мужчины считались в Византии более сильными, т. к. владели своими эмоциями (в отличие — как считалось — от женщин), см. также: [Constantinou, 2024, 462].

[19] Опять же, итальянский текст в более аристотелевском смысле подчеркивает «активность» стихии огня как таковой: Chiedo al ragazzo… di bruciare la sterpaglia. Osservo le fiamme, il fuoco che via via si consuma, ma sempre rinasce in forme diverse (p. 403). Если «залог меняет нечто внутри *той же самой* ситуации (курсив автора. — *Д. М.*)» [Плунгян, 2011, 255], то именно этот акцент на активной роли огня в оригинальном тексте мы бы выделили как значимый, тогда как *роль наблюдателя* одинаково передают итальянский текст и русский перевод: Osservo le fiamme…; «стала наблюдать, как они постепенно исчезают в пламени…» (с. 418).

Сандро Веронези (2019) [Быстрова, 2022, 128][20] — можно назвать одним из ярких современных воплощений в итальянской литературе (и именно на неаполитанской почве!) жанра семейного романа[21].

2. Костанца Андалоро как стихийный философ: боль, сила и междумирные переходы (TWP)

Однако роман Ди Франча и Мастрочинкве — не вопреки, а наряду со своей зрелищностью и занимательностью (и во многом благодаря им) — ставит перед нами и серьезные мировоззренческие вопросы.

Можно ли печалиться и скорбеть о том, что Бог — или это была судьба?[22] — судил тебе жить?! Вот вопрос, который мучил Костанцу после мессинского землетрясения (с. 231, p. 221; с. 235, p. 225; с. 249, p. 239; Пьетро и хотел ее спасти от этой боли — с. 243[23]). Верующий, что «во власти Господа Вседержителя врата смерти» (Пс 67:21; ср. Откр 1:18), не будет скорбеть над этой проблемой. Костанца скорбит. Однако взгляд дочери, пусть и ушедшей впоследствии жить самостоятельным курсом, все-таки разбивает ее ледяной панцирь[24] и побуждает находить в себе силы для дальнейшей жизни — ради грядущей (как хотелось бы Костанце) ей на смену. Конечно, Пьетро Малара — не Какуро Одзу. Но тут уже — вопрос в Промысле: кого он нам пошлет? Если Рене Мишель была благодарна Богу (сама не ведая о том) и не отвергла Какуро, то Костанца дала «от ворот поворот» Фрэнку (который, возможно, более бы ей по складу личности подошел, но мы о том никогда не узнаем, поскольку мир совместности Костанцы и Фрэнка — W_{CF} — относится к одной из множества *виртуальных вселенных романа), в отличие от W_{CP} — мира совместности Костанцы и Пьетро. В реальной же жизни счастье с Фрэнком и сразу с Пьетро невозможно:

$$\sim (W_{CF} \,\&\, W_{CP}) \text{ [1]},$$

что не исключало до отъезда героини из Нью-Йорка возможности самого междумирного перехода (TWP — trans-world passage) Костанцы от Пьетро к Фрэнку; но после известных событий — реплики, обращенной к Пьетро: «У меня есть другой» (p. 193; с. 201), и внезапно последовавшего разрыва с Фрэнком (p. 219; с. 229), а также закономерно последовавшей свадьбы с Пьетро (p. 234–241; с. 244–251) TWP из мира Костанцы W_C, который стал миром ее совместности с Пьетро — W_{CP}, в мир Костанцы и Фрэнка невозможен:

$$\sim\Diamond(W_C \bowtie W_{CF} \bowtie W_{CP}) \text{ [2]}.$$

А совозможны ли W_{CP} и мир счастья героини — или ей лучше было оставаться одной? Вряд ли: отказываясь возвращаться с Пьетро в Нью-Йорк в конце романа, Костанца чувствует, что, если бы она снова оказалась на берегах Гудзона, где ее застигло известие о мессинской катастрофе, она бы сошла с ума (p. 362, 366; с. 377, 381): «Он не понимает, что вернуться в Нью-Йорк для меня означает снова погрузиться *в океан боли* (rivivere tutto il dolore; курсив наш. — *Д. М.*), из которого я только сейчас выбираюсь с таким трудом?» (p. 362; с. 377). В минуты переживаний этот — слава Богу, недоактуализованный — *океан* оказывается для Костанцы реальнее настоящего Тихого.

---

[20] Можно согласиться с Дж. Симонетти и А. Пиперно, что «Колибри» — лучший роман автора (см.: [Быстрова, 2022, 127]). Ср.: [Веронези, 2022].

[21] Из прочих опытов построения регионального текста в современной популярной итальянской литературе ср., напр., «брешианский текст» у Паолы Перетти: [Перетти, 2022].

[22] «Почему она все еще жива, почему судьба (la sorte) пощадила ее?» (p. 221; с. 231).

[23] Буквально — «вырвать»: Vorrei strapparla a tutto quel dolore… (p. 233).

[24] Образ Мюриэль Барбери: [Барбери, 2012, 333].

И в этом героиня — быть может, через посредство культурной памяти ее авторов и создательниц — довольно непосредственным образом подтверждает правоту Аристотеля:

> ...если же разлука длится долго, она, похоже, заставляет [людей] забыть о [бывшей между ними] дружбе (как и любви. — *Д. М.*); по каковой причине и говорится: «С глаз долой — из сердца вон (πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν)» (*Arist.* EN Θ̓ 1157b 11–13)[25].

Приведем и еще один пример опосредованного влияния Аристотеля на современную итальянскую прозу: так, фраза Франчески из романа Сильвии Аваллоне «Сталь» (2010): «Мы непохожи, однако мы — одно и то же (Siamo diverse, ma siamo una cosa sola)» [Avallone, 2010, 74] (цит. по: [Simonetti, 2023, 127]) — по всей видимости, в конечном счете восходит к сделанному в скобках замечанию Аристотеля:

> потому что друг — это иной [я сам] (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (*Arist.* EN Ἰ 1166a 31–32)[26] —

высказыванию, знаковому в истории европейской культуры. Которой в течение многих веков предстояло раскрывать эти скобки, верифицируя содержащуюся в них пропозицию собственными свершениями и переживаниями...

О духовной же любви, о которой писали блж. Августин, Паулин Ноланский, великие каппадокийцы и прп. Максим Исповедник, а также, к примеру, св. Николай Мистик (901–907, 912–925) (см.: [Karlsson, 1962, 60–61]), здесь не было и речи (по вполне понятным причинам, обсуждаемым далее). Впрочем, героине лишь того и надо — *забвения*, λήθη, той самой «неистинности», если обратиться к трактовке термина «истина» Хайдеггером и Беньямином. Данная ситуация невозможности (не столько онтологической, сколько экзистенциально-психологической) переезда через океан отразилась в романе в виде прекрасной гомеровской метафоры: «Я чувствовала себя как Одиссей, приказавший привязать себя к мачте, чтобы не побежать к сиренам» (p. 366; с. 381).

И именно подобная ситуация для многих современных нарративов — в романе, поэзии, новелле, драме, кино — являет собой один из ставших уже настолько

---

[25] В понимании этого отрывка и его значения для теории и практики византийской эпистолографии на нас повлияла книга выдающегося шведского византиниста Густава Карлсона (1909–1995) «Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés», см.: [Karlsson, 1962, 22]. У Карлсона ссылка дана неточно на EN 1157b 8–10. Пользуясь случаем, отметим, что к Г. Карлсону сполна приложимы те слова, что великий индолог Луи Рену (1896–1966) написал в некрологе памяти замечательного ориенталиста и эллиниста Жана (Яна) Пшилуцкого (1885–1944): «Можно пожалеть о том, что его опубликованные труды, несмотря на великолепие отдельных этюдов, не в полной мере соответствуют тому, на что давали основание надеяться как владение языками, так и редкая продуктивность, присущие его духу» [Renou, 1946, 7].

Английский переводчик «Никомаховой этики» У. Росс понимает приведенную Аристотелем поговорку так же, как и мы (см.: [Karlsson, 1962, 22]). Тем самым вновь подтверждается правота С. С. Аверинцева, провидчески писавшего: «Человек Запада может никогда не читать Аристотеля; может никогда не слышать этого имени... И все же он в некотором смысле является „аристотелианцем", ибо влияние аристотелианской схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации» [Аверинцев, 1996, 328].

Впрочем, в романе С. Веронези «Колибри» прилагательное «аристотелевский» приобретает иные, не столь уж положительные коннотации: «То, что Пробо рассказал ей о смерти друга, он, такой ***аристотелевский*** (выделено нами. — *Д. М.*), прямоугольный, *скучный* (курсив автора. — *Д. М.*), — это сделало его привлекательным?» [Веронези, 2022, 174]. Начинается — или идет — постмодернистская переоценка ценностей?

[26] Русский перевод Н. В. Брагинской цит. по: [Аристотель, 1984, IV, 250–251].

привычными «эмоциональных топосов» [Матвеева, 2025, II, 94], что мы уже ничему не удивляемся, фиксируя их взглядом на странице или в кадре, и ни о чем не грустим (вместе с Э. Пиаф — *Je ne regret de rien…*).

Напротив, Минк Сноупс, герой «Деревушки» Фолкнера (1940), вспоминая свою молодость уже после убийства Хьюстона и ухода жены, говорит сам с собой о желании «исчезнуть в многоликой безымянности, *в той недоступной гавани, где* находят приют все затонувшие золотые ладьи и *обитают неуловимые, бессмертные сирены* (to bury himself in this myriad anonimity beside the impregnable haven of all the drowned intact golden galleons and the unattainable deathless seamaids) (курсив наш. — *Д. М.*)» [Фолкнер, 2009, 135; Faulkner: *The Hamlet,* 135][27].

Один и тот же архетипический образ оказывается маркером диаметрально противоположных ситуаций: жажды жизни — и тяги к небытию. Это и указывает как на традиционность мышления писателей, так и на его — образа — неисчерпаемую символичность. И если произведение Фолкнера раскрывается перед нами как составная часть настоящей литературы, «неустанно устремленной за пределы эмпирического мира» [Балакшина, 2019, 118], то роман «Женщина, которая жила у моря» этим миром и ограничивается. Но все же ставит перед читателем предельные экзистенциальные проблемы.

Размышляя о ситуации героини Ди Франча и Мастрочинкве в многовековой перспективе истории *женской литературы* (т. е. написанной женщинами и — по большей части — для женщин), задаешься вопросом: не лучше ли было бы, если бы героиня, пройдя (по Платону[28], да и по Аристотелю тоже [Zubiri, 2018, 187]) путь *образования*, т. е. возвращения к Первоистоку — к идее Блага, обратилась бы к Богу с молитвой — скажем, с той, которая отразилась в «Эпиграмме Дуоды к последующему труду» (перевод которой мы и приводим)?

> *Боже, верховный Создатель и неба, и вышнего света,*
> *Также и звезд, Царь бессмертный, святой, милосердный!*
> *То заверши, что неграмотной начато скромно*[29].
> *Хоть и несведуща, чувство к Тебе устремляю, —*
> *Дабы постичь я смогла, что явить Тебе было угодно,*
> *Чтоб удалось мне пройти настоящее с будущим время*[30].
> *Ты же, во всем пребывая Единым — Троично-единым* (trinus et unus),
> *Блага Твои мне подаждь на грядущие веки*[31].

Впрочем, если спуститься с небес на землю, то подобает отметить, что в современной литературе и аналитической философии (линия Крипке-Хинтикки и далее, в отечественной литературе — в трудах О. В. Митрениной и В. М. Лурье) формула $a \bowtie b$ означает «между ситуациями (объектами) *a* и *b* наличествует симметрия (симметричное отношение), обусловленная наличием линии междумирного перехода (линии значения Хинтикки и Санду) от *a* к *b* и наоборот». Если эта линия значения-перехода

---

[27] Образ сирен (или русалок, seamaids) вызывает в памяти поэзию Т. С. Элиота с тем же мотивом *недоступности* сирен (*I did not think that they would sing to me*).

[28] Сошлемся на работу, написанную в перспективе Хайдеггера и — отчасти — С. М. Эйзенштейна: [Погоняйло: *Диалектическая пайдейя,* 2017, 356–369, особ. 365–368].

[29] Признание своей безграмотности — по-видимому, топос средневековых женщин-писательниц; ср. об аналогичном самообвинении Ирины (Евлогии) Хумнены, византийской монахини и игуменьи монастыря Христа-Человеколюбца в 1-й трети XIV в.; см.: [Матвеева, 2025, II, 92–93, 97].

[30] Ср. справедливое замечание: «Как известно, всякой эпохе упадка [культуры] будущее представляется концом света» [Donnarumma, Zinato, Pellini, 2019, 92]. И в целом будущее как таковое у немалой части человечества вызывает обеспокоенность — даже в более светлые времена, чем те, в которые выпало жить Дуоде (1-я пол. IX в.).

[31] Пер. с народной латыни Д. И. Макарова по: [Dhuoda, 1975, 73.11–19].

«становится основанием отождествления при сохранении нетождественности» [Лурье, Митренина, 2020, 91], то возможно ли таковое отождествление (и, соответственно, троп) Владимира Набокова-1 и Владимира Набокова-2 (как и переход между этими двумя Набоковыми), если судить по следующему отрывку из письма: «…если б я не помнил тебя каждую минуту, то самые черты мои изменились бы — другой нос, другие волосы, другой — я, так что *меня просто никто бы не узнавал* (курсив наш. — *Д. М.*)» [Набоков, 2019, 161]?

Очевидно, нет — образ я-2 как раз и придуман автором для растождествления, для отталкивания; я-1 (любящий) ≠ я-2; формула — ~◊(Набоков-1 ⋈ Набоков-2); тип передачи непрямого значения по Лурье и Митрениной — 6-й («армянская загадка» [Лурье, Митренина, 2020, 103]: есть только одно истинностное значение (*реален — любящий Набоков*), и оно тривиально, хотя, разумеется, в хорошем смысле). Так и Костанца реальна для нас — живая и любящая, хотя в итоге ее жизни эта любовь — к Розе — дала сбой. Из-за нечувствия свободы Другого, даже если этот Иной — твой собственный ребенок.

Несомненно, данное неприятие дочери принадлежит к разряду того, «чего гнушается Господь» (Втор 12:31) и чего не подобает делать; отсюда и только отсюда, а не от ситуации одиночества, не от одинокости как таковой — проблемы Костанцы, которые ее правнучка Лучилла преодолевает, воссоединяясь с матерью, Зиной и Антоньеттой и находя себе подругу в лице Йессики, хотя та под занавес повествования и уезжает в Берлин.

Одним словом, как и во всякой серьезной литературе, сама возможность *трансмирных переходов* (TWP) утверждается в романе Ди Франча и Мастрочинкве в полном соответствии с принципами *постмодернистского магического реализма* — например, балканского (М. Павич, Г. Петрович, М. Новакович): «Каждый ящик в этой квартире скрывает целый мир» (с. 404)[32].

Миры героев и романного сущего органично — что не исключает трагедийности — взаимодействуют в разбираемой нами книге, написанной в традициях психологического реализма, но вобравшей в себя — быть может, даже неосознанным для авторов образом — и черты современного магического и магико-философского реализма. «Женщина, которая жила у моря» — роман, принадлежащий перу современных неаполитанских писательниц Марозеллы Ди Франча и Даниэлы Мастрочинкве — достоин занять свое место на книжной полке библиофила. Не в последнюю очередь — благодаря показу не только собственно *действий* героини, но и выражавшихся и переживавшихся

[32] In questa casa ogni cassettto apre un mondo (p. 389). Бросается в глаза парадоксалистская, но неизбежная замена «открывающего» мир ящика в оригинале на «скрывающий» в русском переводе: семантика итальянской фразы — более прозрачная, тогда как значение русской ≈ «ящик, прочно оберегая (сохраняя) в своих пределах что-то, являет это что-то тому, кто проникнет внутрь и посмотрит».

Ср. у Павича: «За каждой дверью он становился другим» [Павич, 2016, 153]. Кроме того, как утверждает тот же автор, «Боль — это мысль тела» [Павич, 2016, 150]. Так что уже в силу телесных страданий Костанца становится — если следовать этой линии рассуждения, восходящей как минимум к «Вечерам у месье Тэста» П. Валери, — стихийным философом. Отстаивая *мудрость жизни*, восходящую к практике, и в т. ч. — телесного делания, Хайдеггер, в свою очередь, писал: «Тот взгляд, что всматривается в сущее чисто „теоретически“, лишен понимания подручности (von Zuhandenheit)» [Heidegger, 1967, 69]. *Подручность,* как известно, и есть жизненно-житейский аспект мудрости, жизнезначимый и системосозидающий в системах конкретного идеализма (какова, например, ортеговская).

Поэтому лишенное боли не прошло испытания — и далеко отстоит от мудрости. Ср.: «Много скорбей у праведного, и от всех их избавит его Господь» (Пс 33:20). Мудрость же и утешение достигаются, как отмечено в палестинской Катене на Великий псалом (Пс 118), через «попечение (τὴν μελέτην) о заповедях Божиих» [La chaîne, 1972, 416]. Именно следуя этому критерию, можно видеть, что с христианской позиции Костанцу нельзя назвать мудрой, да она к этому и не стремилась, утратив веру в ходе чудовищных испытаний; но ничто не мешает считать ее стихийным философом-экзистенциалистом в светском смысле.

ею эмоций и психологических состояний — *как действий.* В этом кроется немалая возможность для обновления как языка романа, так и базовых положений доминирующей литературной теории.

3. Язык сердца, понятие энергий Божиих и теория междумирных переходов как пути обновления философии и литературной теории реализма: от Бёркли — к свв. Григорию Паламе и Дионисию Ареопагиту

Как отметил Томмазо Ландольфи, говоря о русской литературе, русские в случае надобности (как им кажется) готовы полемизировать с Самим Христом, но «не на холодном языке разума, а, в конечном счете, на языке сердца — живом и исполненном страстности (appassionato) языке того органа, откуда все доводы… прежде всего и черпают свою силу» [Landolfi, 2015, 21–22]. Этой старо-новой максиме относительно языка сердца верны и авторы рассматриваемого нами романа:

> …миром правят[33] (quello che muove il mondo) чувства и эмоции, а они непостижимы (e quelli non potremo mai conoscerli fino in fondo)[34]. Понять чувства умом (con la ragione) невозможно (p. 375; c. 390), —

если этот ум — картезианский или томистский[35], либо же деконструкционистский, из числа тех, что, по замечанию Р. Жирара, готовы «свернуть шею смыслу» [Жирар, 2015, 122].

Аналогичным образом и героини большинства произведений современной литературы (увы, и итальянская тут — не исключение: речь может идти как о сильной Костанце, так и, допустим, о слабой и психологически израненной Виоле Манчини из романа Федерики Де Паолис «Отвлекаясь» (Le distrazioni, 2022)) под воздействием воли их авторов, обособляющейся от всякого упоминания о Боге (раз о Нем все равно невозможно знать ничего определенного!), впадают в мирскую многопопечительность и суетливость, забывая о вертикальном измерении бытия и отходя от него — в лучшем случае говоря себе (или, как в данном случае, подруге): «Чтобы рождать новые идеи, не обязательно быть святым» [Ферранте, 2018, 269].

Усматриваем в этих словах осуществляемую автором заодно — и мимолетно, *en passant!* — критику идей томизма вообще и Фомы Аквинского в частности в их небеспроблемном воздействии на итальянскую философию, менталитет и культуру в целом. Но чем же заменить эти идеи? Неужели безумным и беззубым деконструктивистским умом? Или бесцветными и безжизненными, словно рыба, выброшенная из воды, идейками, принадлежащими «толпе политкорректных экзегетов» [Жирар, 2015, 125][36] всех мастей? Нет, нет и еще раз нет.

---

[33] Досл. «движут».

[34] Досл. «не постижимы до конца (fino in fondo)». Ср., конечно, идиому *andare fino in fondo* «идти до конца». Ср. заголовок и текст песни «Fino in fondo» (Лука Барбаросса, 2011) (Voglio… andare… fino in fondo al cuore).

[35] Так, В. А. Котельников вслед за Э. Панофским отмечает, что в богословии Фомы Аквинского чувства превращаются в особого рода разум, а осмыслению данных чувств придается основополагающее значение. Чувства схватывают ту самую «субстанциальную конкретность», в категориях которой, согласно У. Эко, Фома постигал природу сущего. Следует иметь в виду не только значение идей томизма для традиционной итальянской системы образования (что важно для авторов настоящего романа), но и неаполитанское происхождение Фомы (Аквино располагался неподалеку от Неаполя). См., в частн.: [Эко, 2003, 120, 128; Котельников, 2001, 28–29]. Новейшая работа по заявленной В. А. Котельниковым теме, синтезирующая предыдущую историографию: [Лурье, 2024, 38–85].

[36] Ср. справедливую критику «лжеученых экзегетов» — и прежде всего сторонников Ницше и Фрейда — на с. 152, 181–190 этой книги. Убийственную критику Фрейда с позиций современной

Происходят подобного рода попытки оттого, что, по сути, еще Фома Аквинский (ок. 1225–1274) негласно запретил западным писателям и интеллектуалам особо рассуждать — да и думать — о Боге (и этот запрет был куда страшнее постановления Тулузского Собора Римско-Католической Церкви 1229 г., состоявшегося при Григории IX, о запрещении мирянам читать Библию на народном языке [Льоренте, 1936, I, 68]), когда писал, например, следующее:

> ...мы не можем познать Бога в непосредственном контакте (in statu viae immediate) — но лишь из творений. А потому не в силах и наименовать [Его] (Ergo nec nominare). Стало быть, представляется, что в том случае, если [некто] из сущих не станет утверждать [о Боге] что-либо, относящееся к творениям, то и не сможет собственным образом наименовать Бога [Thomas Aquinas].

Но собственным образом наименовать Бога, отталкиваясь от творений, все же невозможно: так, наша мудрость сильно уступает нетварной мудрости Бога — поэтому мы не можем именовать Его Премудростью, отталкиваясь от нашего понимания премудрости. «Так что не следует утверждать, будто это имя [— Премудрости —] подобает Ему в большей степени, нежели остальные имена» [Thomas Aquinas].

Так что в принципе среди мыслей Фомы Аквинского звучит и эта — о том, что Бог, конечно, именуем, но *в принципе* ни одно имя никогда точно не может указать на Него. Нетрудно видеть, что все дело здесь — в схоластическом отвержении раннехристианской и византийской доктрины энергий Божиих, центральной и для византийской (IV–XV вв.) философии в целом[37]. «Если [латинское] *res*... означает такое видение мира, которое основано на статичном само-определении, [греческое понятие] πρᾶγμα описывает мир, базирующийся на опытах динамичного взаимодействия составляющих его частей»[38].

Энергии присущи всему — от нетварного Бога (у Которого они — также нетварные) до сотворенной реальности (у которой они, разумеется, сотворенные, о чем много писал свт. Григорий Палама в XIV в.[39]). Так и англиканский епископ Джордж Бёркли (1685–1753), когда утверждал, что материя всегда и всецело пребывает в Духе и взгляде Божием, по сути дела, имел в виду именно это — что материя поддерживается в бытии всеутверждающим Умом Божиим как одной из энергий.

В самом деле, здесь особенно важен один из ответов Филонаса Гиласу в третьем Диалоге — о садовнике, которого спросили бы о том, существует ли то или иное конкретное дерево вне его ума. Филонас соглашается с садовником в том, что да, существует. Но христианина, кроме того, «не шокирует и утверждение о том, что (it can't be shocking to say that) действительное дерево, существующее вне его разума, истинно познаётся и схватывается (is... comprehended) бесконечным разумом Бога (*то есть существует в Нем* (здесь и далее курсив в цитатах наш. — *Д. М.*))...

классической филологии и, так сказать, интегральной культурологии см., в частн.: [Гринцер, 1998, 378–394]. Указанные мыслители — вкупе с Марксом, Деррида и др. — относятся (как сказали бы в былые времена) к числу крупнейших ересиархов современности. Не без влияния Ницше — настолько самоочевидного, что даже заикаться о его неабсолютности для многих представилось бы выспренней нелепостью — возник такой тип, как Антуан Рекантен в «Тошноте» Сартра (1938); и многие другие.

[37] По словам Г. Каприева, учение об энергиях — «характерная черта сложившейся в Византии философии, оригинальность которой становится в полной мере явной при сравнении с теми философскими парадигмами, что имели хождение на средневековом Западе» [Kapriev, 2025, 87].

[38] [Kapriev, 2025, 87, cf. p. 88] — о всеобъемлющем значении энергии у св. Иоанна Дамаскина; [Kapriev, 2025, 106] — о св. Максиме Исповеднике. А согласно Аристотелю, энергии «идентичны существованию вещи (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)» [Kapriev, 2025, 89].

[39] Однако тварное сущее различными модусами причаствует энергии нетварного. Ср.: «Все тварное сущее участвует в Божественных энергиях, чтобы существовать и совершенствоваться в динамическом прогрессе. Этим византийская философия принципиально отличается от античной традиции...» [Зозуляк, 2022, 39].

само существование дерева или какой-нибудь иной чувственно воспринимаемой вещи предполагает некий разум, в котором они находятся (implies a mind that contains it)» [Berkeley, 2017, 45][40].

Основное отличие Филонаса от материалистов — не в трактовке вопроса о том, существуют ли вещи вне ума того или иного человека, т.е. не в сугубо субъективном идеализме, «а в том, *существуют ли они независимо от* ***всех*** (особо выделено Бёркли. — *Д. М.*) *умов*, располагая *таким существованием, которое не предполагает* [*ежемоментного*] *восприятия их Богом* (but whether they exist outside *all* minds, having an existence that doesn't involve being perceived by God[41])» [Berkeley, 2017, 45][42].

Понятие «ум Бога», рассматриваемое в христианском (а не в неоплатоническом) контексте, для православного мыслителя может означать только одно — одну из энергий Божиих; именно в таком смысле его и понимали св. Максим Исповедник (ок. 580–662) и св. Григорий Палама (ок. 1294–1357), основные творцы духовного мира зрелой византийской патристики. На самом деле ситуация выглядит еще более запутанной, потому что даже в труде инициатора исихастских споров, осужденного в Византии на целом ряде Поместных Соборов, начиная с июньского Собора Константинопольского Патриархата (1341), Варлаама Калабрийского (ок. 1290–1348) «Об исхождении Св. Духа, против латинян» (II, 6) можно прочитать:

> Далее, мы утверждаем, что Бог мыслит[43] Сам Себя… [Barlaam Calabro, 1998, 422.94][44]

Зададимся риторическим вопросом: может ли Бог, постигая Сам Себя как Первопричину, не ведать о сущем — том сущем, которое и приходит в бытие сообразно с укорененными в Нем же первопричинами / логосами, о которых учили те же прпп. Максим Исповедник и Псевдо-Дионисий Ареопагит (V в.)?[45] Сотворение мира, согласно одной из схолий к Ареопагитикам, явилось делом Промысла Божия — или, что то же самое, Его про-мышления о творениях[46].

---

[40] Перевод наш.

[41] Русский перевод этой последней части периода особенно неточен: «…а в том, имеют ли они абсолютное существование, отличное от того, что они воспринимаются Богом, и внешнее по отношению ко всякому уму» [Бёркли, 2000, 295].

[42] Современные исследователи не вполне уверенно соглашаются с тем, что «становится вряд ли возможным… обвинять Бёркли в иллюзионистском подходе к пониманию реальности внешних вещей…» [Васильева, 2009, 38]. Для философствующего *in mente Patrum* эта невозможность совершенно очевидна — по изложенным в тексте статьи основаниям.

[43] Или «постигает» (νοεῖν). Однокоренным с этим глаголом является существительное «ум» (или «разум», ὁ νοῦς). Постигает Бог Себя по энергии (см. следующее прим.).

[44] Основные параллели и комментарии к этому месту в византийской традиции см.: [Gregorius Nyssenus, 1863, col. 96C; Demetracopoulos, 2003, 104, n. 64; Makarov, 2015, 343–345].

[45] Согласно последнему автору, сотворенная реальность представляет собой «экстериоризацию [т.е. «выход вовне», extroversion] Бога, совершаемую Им по любви» (говоря словами К. Шефера, [Schäfer, 2006, 67]). Ср. замечание Т. Пайно: «Эти „движения“ Бога, пребывающего бездвижным, ассоциируются в первую очередь с вневременными исхождениями (processions) Божественного ума» [Pino, 2023, 97]. О значении Ареопагита ср.: [Лурье, 2025, 433–438].

[46] «Ибо само воление произвести тварь, которая вкусила бы промыслительной благости Божией, принадлежало Божьему Провидению — или про-мышлению (προεννοήσεως)» [Scholia S. Maximi, 1857, col. 569D]; цит. у св. Григория Паламы: [Gregorius Palamas, 1988, 305.6–8]. Русский перевод этой схолии 569.9 — к истолкованию Ареопагитом Промысла Божия как чаши в 9-м Послании — см.: [Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, 2002, 847] (перевод отличен от нашего); на с. 846 — греческий оригинал. Согласно специальной таблице, составленной П. Роремом и Дж. К. Ламоро, данная схолия 569.9 имеется также в сирийском переводе Корпуса Дионисия Ареопагита, выполненном Сергием Решайнским [Rorem, Lamoreaux, 1998, 277]. Поэтому, строго говоря, ее автором мог быть и не св. Максим, а Иоанн Скифопольский.

Ср. рассуждение св. Григория Паламы о различных энергиях Божиих, среди которых — и (явно принадлежащие Божественному уму как одной из главных энергий) «от века сущие [в Нем] помышления о сущих (αἵ τε ἀΐδιοι νοήσεις)»: [Gregorius Palamas, 1988, 305.23–28].

Этим про-мышлениям Божиим о твари естественным образом причаствует вся тварь (сообразно с Рим 11: 36). Поэтому для представителей византийского богословия и философии, с которыми нам сегодня крайне необходимо восстановить живительную духовную связь (о чем и говорил прот. Г. Флоровский (1893–1979)[47]), выражения вроде «находиться в уме Божием» естественным образом означали «быть причастным(и) всеподдерживающей и всепромышляющей энергии Божией»[48]. Нам кажется, что живое и интуитивное чувство этой энергии двигало и еп. Дж. Бёркли в его философских исканиях — вполне созвучных неоаристотелевским устремлениям ряда ведущих направлений современной мысли.

Элементы подобного — энергийного — подхода к бытию усматривают у Сервантеса (с его принципом «Каждый — сын своих дел», *Cado uno es hijo de sus obras*) и Джамбаттиста Вико (1669–1744), соответствующую идею которого А. Г. Погоняйло излагает следующим образом: «Субъект действия *сделан собственными действиями* (курсив автора. — *Д. М.*)» [Погоняйло: *История вечная,* 2017, 350][49]. О, если бы новоевропейская мысль более внимательно прислушалась к этим словам и их богословской Vorlage, подоснове!

В конечном же счете речь идет о возвращении к старому аристотелевскому соединенному определению *трагедии* (и, имплицитно, *комедии*, связанной со счастьем) в «Поэтике» (а наш роман — в значительной степени трагичен, хотя и со смягченным концом):

> Ибо трагедия есть мимесис (или «подражание». — *Д. М.*) не людей, а *действия* (πράξεως) и жизни (βίου) — как счастья, так и несчастья; в самом деле, и *счастье заключается в действии* (καὶ γὰρ ἡ εὐδαιμονία ἐν πράξει ἐστί), и *завершение* [*драмы*] есть *некое действие* (καὶ τὸ τέλος πρᾶξίς τις ἐστίν), а не качество (*Arist.* Poet. 1450a 16–19)[50].

Разумеется, неисчислимое множество романов и повестей (а также произведений иных жанров) Нового и Новейшего времени отвечают этим условиям; так, уже у Дон Кихота наиболее интересны именно его *действия* — не то, что он прочитал, а то, как он *переварил* и *осмыслил* прочитанное (включая Амадиса Галльского, бывшего, как известно после Р. Жирара, его миметическим соперником) на деле, в системе реальных поступков. Вообще говоря, это — аксиома литературоведческого анализа. Но, может быть, было бы уместно подчеркнуть ее не только античные, но и восточноевропейские, византийские корни; во-вторых, отметить, что в романе «Женщина, которая жила у моря» мы видим один из наиболее удачных примеров в новейшей итальянской женской литературе подобной акцентировки внимания не столько на переживаниях, сколько именно на системе *действий* героини, направленных на конкретный результат, τὸ τέλος (преодоление боли, самореализация, налаживание — как ей представлялось — счастья дочери). Акцентировки, сочетающейся с архитектоничностью (а не рыхлостью) формы и вниманием к четкости, ясности, стремительности и прозрачности стиля[51].

---

[47] О прот. Г. Флоровском в данной связи см., главным образом: [Хоружий, 2015б, 122–135; Obolevitch, 2022, 1–27, 131–141 and *passim*]. Ср. нашу рецензию на последнюю кн.: [Makarov, 2023].

[48] См. основополагающую работу: [Бирюков, 2009, 113–173], особ. с. 134 и сл., где подчеркивается ключевое влияние на поздневизантийскую традицию Псевдо-Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника.

[49] О Сервантесе см. там же.

[50] Пер. наш с учетом перевода Н. В. Брагинской в: [Брагинская, 1991, 85–103, особ. с. 93]. Иначе говоря, трагедия есть «подражание… действию и жизни — как счастью, так и несчастью…» (и далее по тексту).

[51] Что выгодно отличает роман Ди Франча и Мастрочинкве от критикуемых Дж. Симонетти романов Дж. Бацци, Д. Менкарелли, Дж. Каминито, Д. Ди Пьетрантонио и др. Конечно, это романы искренние, замечает ученый; однако вопрос остается вопросом: «Достаточно ли одной искренности, чтобы выковать свой литературный стиль?» [Simonetti, 2023, 161]; см.

Нам представляется, что обновленный синтез аристотелизма и паламитской теории энергий вообще и энергий Божиих, в первую очередь (некоторые подступы к такому синтезу намечаются в XIV в. в философии Феодора Метохита (1270–1332)), способен придать новое дыхание евразийской — и иной, принимающей данные предпосылки, — философской, богословской, культурологической и литературной мысли. Могущей послужить, в т. ч., и основой для более частных эстетических концепций отдельных писателей и художников[52].

Бёркли как мыслитель Запада был оторван — нет, конечно, не от Аристотеля, но от выше проанализированной византийской и святоотеческой традиции многовековой «дымовой завесой» схоластики и англо-саксонской протестантской мысли. Однако нам представляется, что, если бы он был осведомлен о мыслительных разработках хотя бы только поздневизантийской паламитской мысли XIV в., он бы с легкостью согласился, что его понятие об «уме Божием», в восприятии — и при активной поддержке — которого существует всякая вещь, по сути, тождественно понятию энергий Божиих у Паламы (как *суммы* энергий в целом, так и *ума* как одной из конкретных энергий Св. Троицы[53]).

Ни для кого не секрет, что «в западном мире вот уже несколько веков длится процесс дехристианизации, и он по-прежнему не перестает набирать обороты» [Жирар, 2015, 131][54]. В лучшем случае ситуацию можно описать словами Федерики Де Паолис о ее главном герое, Паоло Манчини, в крови которого «еще не совсем растворились последние капли католицизма» [Де Паолис, 2024, 143]. Именно капли — а не целостное миросозерцание и чувство жизни. Вместе с тем ясно, что «сознание без веры абсолютно неспособно дать сколько-нибудь разумный ответ на вопрос о самых простых реалиях человеческой жизни» [Аверинцев, 2023, 255]. И потому нам нужны — сегодня — для противодействия силам деструкции новые подходы к тайне Бога, мира и человека. В т. ч. и новые «опыты философизирующего умозрения» [Топоров, 1996, 31] об основных проблемах современности — в свете вечности и онтологии Бога и духовного мира.

Одним из путей преодоления кризиса веры, да и рациональности, — в результате чего «все наши (западные. — *Д. М.*) мысли о человеке, вся наша философия, все наши социальные науки, весь наш психоанализ и т. д. имеют фундаментально языческий характер» [Жирар, 2015, 157, ср. 188, 190][55] — в современном западном обществе, став-

---

с. 160–179 в целом. Ясно, что по сравнению с Толстым, Флобером или Гюго некую эрозию формы можно выявить и в нашем неаполитанском романе; и все же величина этой «литературной энтропии» в данном случае представляется допустимо малой: сама идея трех городов — трех периодов жизни героини (именно *периодов*, т. е. — буквально — хождений (или странствий) по кругу: Восток (Мессина по отношению к США)–Запад–Восток — оптимально упорядочивает структуру романного действия в пространстве, а перенос повествования в 10-е гг. XXI в., в связи с историей Лючиллы, довершает и делает целостной эту структуру в перспективе большого времени истории.

[52] Ср. сходную позитивную оценку философии Метохита и ее еще до конца не то что не раскрытого, но даже не понятого и не осмысленного значения, сделанную нами в: [Макаров, 2023, 240].

[53] См.: [Макаров, 2023, 280–281]. В самом деле, согласно св. Григорию Паламе, энергия Божия, оставаясь всесильной (παντοδύναμον), «сама в себе подразделяется на мириады [частей], богоприличным образом [подразделяя с собой] Божество, остающееся всесильным (εἰς μυρία κατ᾽ αὐτὴν μερίζεται θεοπρεπῶς τὸ θεῖον, παντοδύναμον ὑπάρχον)» [Gregorius Palamas, 1988, 372.21–24], цит.: [Gregorius Palamas, 1988, 372.23–24]. Ср.: «Видишь ли ты… что Его энергия делится, тогда как сущность остается всецело неделимой?»: [Gregorius Palamas, 1988, 373.10–13]; и т. д. Степень этого разделения — как и богоприличия — остается парадоксальной и лишь в минимальной степени приоткрывается верующему и взыскующему Истину рассудку. Ср.: [Pino, 2023, 135–170].

[54] Так, одна из итоговых формул насилия в данной, во многом итоговой книге французского и американского мыслителя могла бы стать формулой инквизиции: «*Сатана изгоняет Сатану* (курсив автора. — *Д. М.*)» [Жирар, 2015, 191]).

[55] Ср.: «…все великие формы современной мысли себя исчерпали и дискредитировали» [Жирар, 2015, 187].

шем, по меткому замечанию Дж. Симонетти, «обществом спектакля» [Simonetti, 2023, 43 и др.], могло бы служить обращение к византийским философии и богословию энергий Божиих и человеческих[56] (поскольку *эмоции* также можно трактовать как действие присущих Homo sapiens энергий). Вторым — обращение к *диалетеизму* и иным подобным ему паранепротиворечивым логикам веры, квантовой механики и иных реалий, превосходящих ограниченность феноменально наблюдаемого мира (сюда же относятся и логики междумирных переходов, TWP, о которых еще будет речь в завершение статьи). Так, для современных параконсистентных логик, как представляется, достижимо и несколько более глубокое проникновение в логику и феноменологию чувств и — в пределе — чувства как такового, коль скоро уж сегодня среди образцов для писателей и так выступают и терапевты, и философы [Simonetti, 2023, 27–28]. И философы еще могут сказать свое веское слово.

Соответственно, с опорой на обновленные чувства в их гармонии с разумом и верой можно совершить переход от «*психопатологии обыденной жизни* (курсив наш. — *Д. М.*)»[57] к *синергии обыденной жизни*, или *молитве будничной жизни*, понимаемой как необходимое переходное звено к чаемой обществами сегодня *аскетике для мирян*, представляющей собой *новое обретение подлинного «я» в Боге.* Тогда можно будет подтвердить — в том числе и собственными философскими действиями — тезис мыслителя: «Христианская истина неумолимо укрепляет свои позиции в нашем мире. Парадоксальным образом это идет параллельно с кажущимся закатом христианства» [Жирар, 2015, 182–183].

Теория трансмирных переходов может послужить в данной ситуации одним из ориентиров для литературоведческого анализа. Приведем буквально один-два примера из едва ли не наиболее парадоксального романа, написанного в данном ключе в XX в. на русском языке, — из «Ошибки живых» Владимира Казакова (1938–1988). Романа, обнаруживающего, в т. ч. (но это уже отдельный вопрос), свои связи и с традицией средневековой православной агиографии, одной из составных частей которой также было учение об энергиях земных и Божиих.

4. Заключение: стиль XX в. Не авангард. Краткое сопоставление с В. А. Казаковым

Итак, неизбежность трансмирных переходов (в т. ч. и только что описанного рода) очень резко утверждается в романе-поэме (мы бы так выразились) В. Казакова «Ошибка живых» (1970), продолжающем традиции Хлебникова, Хармса и Сэнди Конрада (1937–1993) и относящемся к культуре (точнее, контркультуре по отношению к официозу) советского андеграунда; и автор проделывает это в тексте произведения, невзирая на обратную, по-видимому, направленность фабулы; на противоречии реального и подразумеваемого, сна и яви («Нас больше, чем нас» [Казаков, 1995, 165]) он постоянно играет в тексте.

«Нас больше, чем нас» — это классическая формула паранепротиворечивой логики, отрицающей закон исключенного третьего, а не просто признак шизофренического сознания, к каковому оказывается ближе герой «Тихого хаоса» С. Веронези Пьетро Палладини, в песнях группы «Radiohead» якобы улавливающий послания к нему трагически погибшей жены (см.: [Быстрова, 2022, 125]). Для героев Казакова же характерна совершенно другая онтология: если какое-либо событие *a* невозможно в «реальном» мире W, то оно возможно в мире W’ (либо W’’, W’’’ и т. д.):

$$\sim\Diamond a_{W} \supset \Diamond a_{W'} \textbf{ (1)}.$$

Или, если чуть дополнить:

$$\sim\Diamond a_{W} \supset \Diamond a_{W'} \supset a_{W'} \textbf{ (1a)}.$$

[56] См. из важных в данном ключе философских работ: [Хоружий, 2015а; Черняков, 2007; Kapriev, 2025, 89–90] и др.

[57] Выражение из романа, отсылающего к труду Фрейда: [Де Паолис, 2024, 24].

Авторскою волею писатель постоянно «переключает» события из мира W в миры W', W'' и т. д., так что уже трудно понять, как они разграничиваются и где один мир, завершая другой, предваряет собою третий. Трансмирные переходы (TWP) выступают *организующей моделью и несущей конструкцией произведения*, способствуя такому же обнажению приема, как излюбленная у С. Д. Кржижановского визуализация метафоры (например, в новелле «Страница истории» [Кржижановский, 2001, 221]):

«Она (Эвелина. — *Д. М.*) всегда входит стремительно (хабитуальное обобщение частного случая. — *Д. М.*) и так же исчезает, *оставляя пустой мир* — без себя, без своих *волшебных волос* (курсив наш. — *Д. М.*)» [Казаков, 1995, 69].

Получаем формулу:

$$W\ \{\forall h;\ {\sim}Ev\} \leftrightarrow \{\emptyset\}\ \textbf{(2)},$$

где $\forall h$ — все люди (homines), Ev — Эвелина, $\{\emptyset\}$ — синглетон, или пустое множество. Вслед за мечтами героя люди в его мире (или «мире») перемещаются в мир Эвелины, так что и сам мир W некоторым образом трансформируется в последний: $W \rightarrow W_{Ev}$. Разумеется, без авангардистского антуража нечто подобное уже было… в античном романе, средневековых сказаниях о чудесах, барокко, романтизме, символизме, авангардизме… и таких наследующих последнему стилю произведениях, как «Черная месса» Верфеля и, допустим, «Пена дней» Виана. Иначе говоря, Казаков — невзирая на всю свою авангардистскую подкованность, а во многом именно благодаря ей — играет с архетипами мировой культуры.

Кстати, «длинные волосы медного цвета (color rame)», доставшиеся Костанце от матери — Агаты (p. 19, 15; c. 19, 15), являются одной из константных характеристик героини и в художественном мире романа итальянских писательниц также могут быть названы «волшебными». Возможность межмирных переходов для Костанцы, скорее, метафорична и сводится к перемещениям в рамках реального «большого» мира: создательницы образа не стали прибегать к экстравагантности авангарда, создав повествование в магистральном стиле психологического романа XX в. Но это явно не повод для упрека: в *феноменологии чувств и эмоций* приемы традиционного реализма не менее, а порой и более эффективны, чем самый продвинутый экстра-авангард (что вы будете охотнее читать: «Поминки по Финнегану» или более классическое произведение?). Роман Ди Франча и Мастрочинкве благодаря продуманному — и *прочувствованному* — образу главной героини (а второй по значимости мы бы назвали, конечно, Лучиллу) не проигрывает даже в таком экстравагантно-авангардном сравнении.

Перефразируя итальянских коллег, можно сказать, что роман «Женщина, которая жила у моря», написанный в «стиле XX в.» («stile Novecento») и органично продолжающий не только этот стиль, но и *многовековую традицию* мысли и слова, вопреки нынешней тенденции к «десакрализации писателя» [Simonetti, 2023, 30, cf. 36], окажется — как яркое произведение молодых и талантливых женщин[58] — не только бестселлером, но и (Шишков, прости!) *long seller* [Donnarumma, Zinato, Pellini, 2019, 90][59] (что примерно означает «устойчиво продаваемым товаром, пользующимся стабильным спросом»). Или, пожалуй, плодом того «стратегического сближения… между романом [собственно] „литературным“ и романом *midcult*[60]», о котором говорит Дж. Симонетти [Simonetti, 2023, 137–138]. Хотя все же «Женщина, которая жила у моря» выгодно отличается от *midcult* и, по сути, становится неоклассикой.

А Костанца Андалоро, как и другие женщины ее семьи, являет нам яркий пример *онтического размыкания* личной жизненной стратегии (в терминах синергийной антропологии С. С. Хоружего).

---

[58] На важность гендерного фактора в наши дни обращает внимание Джанлуиджи Симонетти: [Simonetti, 2023, 180].

[59] В т. ч. данный роман может снискать популярность и у «так называемого не-читателя» [Simonetti, 2023, 15], т. е. человека, прочитывающего — да и то случайно — около одной «легкой» книги в год.

[60] Среднего уровня, средней руки (англ.).

Между русской и итальянской культурами — немало общего (избитая истина!). В т. ч. — в теории педагогики и образования: так, внимание, которое обращает Ф. Нембрини на понятие *общинности* воспитания[61], как кажется, близко подходит к славянофильскому и неославянофильскому акценту на *соборности* (в нестрогом употреблении[62]). Пусть же читатели романа «Женщина, которая жила у моря» проникнутся соборной любовью к Неаполю, Мессине, Костанце Андалоро и ее семейству — и к зрелым плодам итальянской реалистической литературы XXI в.

Действия же любого героя произведения художественной литературы полезно анализировать и описывать с привлечением данных теории междумирных переходов и, что главное, — византийского философско-богословского аппарата учения о сущностях и энергиях (как нетварных Божиих, так и сотворенных — человеческих и природных), дабы избежать старых тупиков схоластики и открыть простор для новой эстетики и опыта — художественного, интеллектуального и эстетического.

Источники и литература

1. Аваллоне (2023) — *Аваллоне С.* Элиза и Беатриче. История одной дружбы / Пер. с ит. З. Ложкиной. М.: Синдбад, 2023.

2. Аверинцев (1996) — *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996. (Язык. Семиотика. Культура). С. 319–328.

3. Аверинцев (2023) — *Аверинцев С. С.* Мудрость в перспективе наук // *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое. Римские речи / Сост. П. Адзаро. М.: Никея, 2023. (Богословие культуры). С. 255–257.

4. Аристотель (1984) — *Аристотель.* Никомахова этика / Пер. с др.-греч. Н. В. Брагинской // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Отв. ред. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие, 90). С. 53–293.

5. Базиле (2023) — *Базиле Дж.* Сказка сказок, или Забава для малых ребят / Пер. с неаполитанс. П. Епифанова. СПб.: Азбука, 2023. (Азбука-классика).

6. Балакшина (2019) — *Балакшина Ю. В.* Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Т. 32. С. 110–127.

7. Барбери (2012) — *Барбери М.* Элегантность ёжика / Пер. с фр. Н. Мавлевич и М. Кожевниковой. СПб.: Азбука, 2012. (The Big Book).

8. Беньямин (2000) — *Беньямин В.* Теолого-политический фрагмент / Пер. с нем. Н. М. Берновской // *Беньямин В.* Озарения / Пер. с нем. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. М.: Мартис, 2000. С. 237–238.

9. Бёркли (2000) — *Беркли Дж.* Три разговора Гиласа с Филонусом // *Беркли Дж.* Сочинения / Пер. с англ. А. Ф. Грязнова и др.; сост., общая ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. М.: Мысль, 2000. (Классическая философская мысль). С. 215–326.

10. Бибихин (2006) — *Бибихин В. В.* Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука).

11. Бирюков (2009) — *Бирюков Д. С.* Тема «причастности» у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли // *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы

[61] «Воспитывать, поддерживать, исправлять может лишь некое общинное образование» [Нембрини, 2020, 122].

[62] Догматически, если мы говорим о Церкви, важно не подменять церковность народностью, социальностью, коммюнотарностью и т. п. От этого не был свободен и Достоевский (см.: [Лурье, 2024, 38–85, passim]). Но то, что школьный класс или, допустим, литературный кружок (в разных смыслах этого выражения) могут быть своего рода «центрами кристаллизации соборности» (в смысле античной ὁμόνοια), представляется самоочевидным.

с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова м-ря; М., 2009. (Smaragdos Philocalias). С. 113–173.

12. Брагинская (1991) — *Брагинская Н. В.* Из комментария к «Поэтике» Аристотеля: ῥυθμός, μίμησις и др. // Mathesis. Из истории античной науки и философии / Отв. ред. И. Д. Рожанский. М.: Наука, 1991. С. 85–103.

13. Браж Тейшейра (2021) — *Браж Тейшейра А.* Философия саудаде / Пер. с порт. О. Овчаренко. М.: Изд. дом «Русская Философия», 2021.

14. Быстрова (2022) — *Быстрова Т. А.* От «Спокойного хаоса» к «Колибри»: о творчестве Сандро Веронези // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 8. С. 122–131.

15. Васильева (2009) — *Васильева М. Ю.* Кант и Беркли: сходство или различие? // Кантовский сборник. Калининград: Изд-во Балтийского федерального ун-та им. И. Канта, 2009. № 1 (29). С. 30–38.

16. Веронези (2022) — *Веронези С.* Колибри / Пер. с ит. В. Лукьянчука. М.: Эксмо, 2022.

17. Гринцер (1998) — *Гринцер Н. П.* Миф о страдающем герое. Эдип и его мифологическая история // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ. К 70-летию В. Н. Топорова / Отв. ред. Т. М. Николаева. М.: Индрик, 1998. С. 378–394.

18. Д'Аннунцио (2012) — *Д'Аннунцио Г.* Наслаждение / Пер. с ит. Е. Р. под ред. Ю. Балтрушайтиса. СПб.: Азбука, 2012. (Азбука-классика).

19. Де Паолис (2024) — *Де Паолис Ф.* Отвлекаясь / Пер. с ит. Е. Тарусиной. М.: Синдбад, 2024.

20. Ди Франча, Мастрочинкве (2024) — *Ди Франча М., Мастрочинкве Д.* Женщина, которая жила у моря / Пер. с ит. Л. Каца, Т. Быстровой. М.: Альпина Паблишер, 2024. (Belles Lettres).

21. Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник (2002) — *Дионисий Ареопагит.* Сочинения; *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. (Библиотека христианской мысли).

22. Жирар (2015) — *Жирар Р.* Я вижу сатану, падающего, как молния / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Изд-во Библейско-богословского ин-та им. св. апостола Андрея, 2015. (Философия и богословие).

23. Зозуляк (2022) — *Зозуляк Я.* Византийская философия / Пер. со словацк. Н. Б. Кориной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2022. (Παραδείγματα βυζαντινά, 5).

24. Казаков (1995) — *Казаков В.* Ошибка живых. М.: Гилея, 1995.

25. Котельников (2001) — *Котельников В. А.* Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2001. Т. 16 / Отв. ред. Н. Ф. Буданова, И. Д. Якубович. С. 23–31.

26. Кржижановский (2001) — *Кржижановский С.* Страница истории // *Кржижановский С.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1 / Сост., пред. и комм. В. Перельмутера. СПб.: Symposium, 2001. С. 219–226.

27. Лурье (2024) — *Лурье В. М.* Социалистическая эсхатология: приношение Достоевского поздним славянофилам // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2024. Т. 24. С. 38–85.

28. Лурье (2025) — *Григорий (Вадим Лурье).* Интервью ФК от 14.01.2021 // Существование Бога? Современные позиции и подходы / Сост. Е. Логинов. СПб.: Умозрение, 2025. С. 433–438.

29. Лурье, Митренина (2020) — *Лурье В., Митренина О.* Непрямые значения в естественном языке и неконсистентные логики // Логико-философские штудии. СПб., 2020. Т. 18. № 2. С. 71–111.

30. Льоренте (1936) — *Льоренте Х.-А.* Критическая история испанской инквизиции / Пер. с фр. под ред. С. Лозинского. М.: Соцэкгиз, 1936. Т. 1–2.

31. Мадзантини (2008) — *Мадзантини М.* Не уходи / Пер. с ит. Ю. Ильина. СПб.: Азбука, 2008. (Любовь без правил).

32. *Макаров* (2019) — *Макаров Д. И.* Сад расходящихся судеб. Средневековая традиция в современной литературе (Кржижановский, Вольпони, Барикко, Моччиа). М.: Аграф, 2019.

33. Макаров (2023) — *Макаров Д. И.* Столкновение исихастов и их противников в Византии XIV века: идейная полемика в эпоху Исихастских споров и ее логические аспекты / Отв. ред. Д. К. Богатырёв. СПб.: Изд-во РХГА, 2023.

34. Мароне (2024) — *Мароне Л.* Соблазн быть счастливым / Пер. с ит. П. Дроздовой. М.: АСТ, 2024. (В ожидании чуда).

35. Матвеева (2025) — *Матвеева А. С.* Эмоции в письмах поздневизантийских интеллектуалов: дис. … канд. ист. наук. 5.6.2. М.: МГУ, 2025. Т. 1–2.

36. Набоков (2019) — *Набоков В.* Письмо № 72 В. Е. Набоковой-Слоним от 12.07.1926 // *Набоков В.* Письма к Вере / Комм. О. Ворониной и Б. Бойда; вступ. ст. Б. Бойда; пер. с англ. статьи и коммент. А. Глебовской. СПб.: Азбука, 2019. (Азбука-классика. Non-fiction). С. 160–161.

37. Нембрини (2020) — *Нембрини Ф.* Оценка: утверждение ценности другого // *Нембрини Ф.* От отца к сыну. Как передать ребенку христианские ценности / Пер. с ит. Е. Бровко. М.: Никея, 2020. С. 107–131.

38. Павич (2016) — *Павич М.* Последняя любовь в Константинополе. Пособие по гаданию / Пер. с серб. Л. Савельевой. СПб.: Азбука, 2016. (Азбука-классика).

39. Перетти (2022) — *Перетти П.* Под цикадным деревом / Пер. с ит. С. Малининой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2022. (Романы МИФ. Прекрасные мгновения жизни).

40. Пиперно (2013) — *Пиперно А.* Ошибка Лео Понтекорво / Пер. с ит. С. Сидневой. М.: АСТ, 2013. (Corpus, 187).

41. Плунгян (2011) — *Плунгян В. А.* Введение в грамматическую семантику: грамматические значения и грамматические системы языков мира: Учеб. пособие. М.: Изд-во РГГУ, 2011.

42. Погоняйло: *Диалектическая пайдейя* (2017) — *Погоняйло А. Г.* Диалектическая пайдейя // *Погоняйло А. Г.* Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб.: Наука, 2017. (Слово о сущем, 111). С. 356–369.

43. Погоняйло: *История вечная* (2017) — *Погоняйло А. Г.* История вечная и историческая // *Погоняйло А. Г.* Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб.: Наука, 2017. (Слово о сущем, 111). С. 346–355.

44. Топоров (1995) — *Топоров В. Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 259–367.

45. Топоров (1996) — *Топоров В. Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т. А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. (Библиотека Института славяноведения и балканистики РАН, 5). С. 7–88.

46. Ферранте (2018) — *Ферранте Э.* История о пропавшем ребенке (Моя гениальная подруга. Кн. 4. Зрелость. Старость) / Пер. с ит. О. Ткаченко. М.: Синдбад, 2018.

47. Фолкнер (2009) — *Фолкнер У.* Деревушка / Пер. с англ. В. Бошняка, В. Хинкиса. М.: АСТ, 2009.

48. Хоружий (2015а) — *Хоружий С. С.* Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии // Stasis. СПб., 2015. Т. 3. № 1. С. 82–109.

49. Хоружий (2015б) — *Хоружий С. С.* Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 122–135.

50. Черняков (2007) — *Черняков А. Г.* Хайдеггер и персонализм русского богословия // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова, А. Хаардта и В. И. Молчанова. М.: Издатель Модест Колеров, 2007. С. 139–148.

51. Шоу (2023) — *Шоу И.* Растревоженный эфир / Пер. с англ. В. Вебера. М.: АСТ, 2023. (Эксклюзивная классика).

52. Эко (2003) — *Эко У.* Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с ит. А. П. Шурбелёва. СПб.: Алетейя, 2003. (Библиотека Средних веков).

53. Baricco (2017) — *Baricco A.* Una certa idea di mondo. Milano: Feltrinelli, 2017. (Universale Economica Feltrinelli, 8169).

54. Barlaam Calabro (1998) — *Barlaam Calabro.* Opere contro i Latini. T. II / A cura di A. Fyrigos. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998. (Studi e Testi, 348).

55. Berkeley (2017) — *Berkeley G.* Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists / Ed. by J. Bennett. S. l., 2017. URL: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/berkeley1713.pdf (дата обращения: 24.01.2026).

56. Bovio, De Curtis — *Bovio, De Curtis.* 'A Canzone 'e Napule [Неаполитанская песня]. URL: https://web.archive.org/web/20080723224522/http://www.sorrentoradio.com/prova/testinapoli/doc003.htm (дата обращения: 22.01.2026).

57. La chaîne (1972) — La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret). T. 1 / Intr., texte grec crit. et trad. par M. Harl, G. Dorival. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972. (SC, 189).

58. Constantinou (2024) — *Constantinou S.* Ch. 23. Gendered Emotions in Byzantine Narrative Literature // The Routledge Handbook of Gender and Sexuality in Byzantium / Ed. M. Meyer & Ch. Messis. London; New York: Routledge, 2024. P. 461–474.

59. Cook (2017) — *Cook J. D.* Therapeutic Preaching: The Use of Medical Imagery in the Sermons of John Chrysostom // Studia patristica. 2017. Vol. 96 / Ed. by M. Vinzent. P. 127–132.

60. Demetracopoulos (2003) — *Demetracopoulos J. A.* Further evidence on the ancient, patristic, and Byzantine sources of Barlaam the Calabrian's *Contra Latinos.* À propos de A. Fyrigos (ed.), *Barlaam Calabro, Opere contro i Latini* // BZ. 2003. Bd. 96/1. P. 83–122.

61. Dhuoda (1975) — *Dhuoda.* Manuel pour mon fils / Intr., texte crit., notes par P. Riché; trad. par B. de Vregille et C. Mondésert, s. j. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975. (SC, 225).

62. Di Francia, Mastrocinque (2023) — *Di Francia Marosella, Mastrocinque Daniela.* La donna che visse nelle città di mare. Firenze; Milano: Giunti Editore, 2023.

63. Donnarumma, Zinato, Pellini (2019) — *Donnarumma R., Zinato E., Pellini P.* Il presente per intero. *La letteratura circostante* di Gianluigi Simonetti // Allegoria online. 2019. Vol. 79. P. 83–92. URL: https://www.allegoriaonline.it/PDF/1166.pdf (дата обращения: 24.01.2026).

64. Faulkner: *The Hamlet* — *Faulkner W.* The Hamlet. URL: https://literaturesave2.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/12/william-faulkner-the-hamlet.pdf (дата обращения: 24.01.2026).

65. Gregorius Nyssenus (1863) — *S. Gregorii Nysseni* De Anima et Resurrectione Dialogus… // PG. T. 46. Parisiis: Apud J.-P. Migne editorem, 1863. Col. 11A-160C.

66. Gregorius Palamas (1988) — *S. Gregorii Palamae* De falsis Gregorae operibus // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Τ. Δ΄ / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1988. Σ. 231–379.

67. Heidegger (1967) — *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

68. Kapriev (2025) — *Kapriev G.* Byzantine Philosophy. A Systematic Perspective. Leiden; Boston: Brill, 2025. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 138).

69. Karlsson (1962) — *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés. Uppsala: Uppsaliensis Academia; Almqvist & Wiksell, 1962.

70. Landolfi (2022) — *Landolfi T.* I russi / A cura di G. Maccari. Milano: Adelphi, 2015; prima edizione digitale, 2022. ISBN 978–88–459-XXXX–X.

71. Makarov (2015) — *Makarov D.* The First Origin, Thinking and Memory in the Byzantine Philosophy of the Late 13th and 14th Centuries: Some Historico-Philosophical Observations // The Ways of Byzantine Philosophy / Ed. by M. Knežević. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2015. (Contemporary Christian Thought Series, 32). P. 341–351.

72. Makarov (2023) — *Makarov D. I.* Review of: *Obolevitch T.* The Eastern Christian Tradition… // Respublica Literaria. 2023. T. 4. № 2. P. 90–95.

73. Maximus Confessor (1863) — *S. Maximi Confessoris* Sermo hortatorius epistolari forma Ad Dei servum clarissimum praefectum Africae, dominum Georgium // PG. T. 91. Parisiis: Apud J.-P. Mignem editorem, 1863. Col. 363A-392B.

74. Moccia (2014) — *Moccia F.* Sei tu. Milano: Mondadori, 2014.

75. Obolevitch (2022) — *Obolevitch T.* The Eastern Christian Tradition in Modern Russian Thought and Beyond. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Contemporary Russian Philosophy, 4).

76. Pino (2023) — *Pino T.* Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London; New York: Routledge, 2023. (Routledge Research in Byzantine Studies).

77. Recensione — [Recensione:] La donna che visse nelle città di mare. URL: https://www.ioleggoserena.it/presentazioni/la-donna-che-visse-nelle-citta-di-mare (дата обращения: 24.01.2026).

78. Renou (1946) — *Renou L.* Jean Przyluski (1885–1944) // Annuaires de l'École pratique des hautes études. Année 1946. P. 5–7.

79. Rorem, Lamoreaux (1998) — *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite. Oxford: Clarendon Press, 1998.

80. Schäfer (2006) — *Schäfer Ch.* Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On the Divine Names*. Leiden; Boston: Brill, 2006. (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy, XCIX).

81. Scholia S. Maximi (1857) — Scholia *S. Maximi* in opera beati Dionysii // PG. Parisiis: Apud J.-P. Migne editorem, 1857. T. 4. Col. 13–576.

82. Simonetti (2023) — *Simonetti G.* Caccia allo Strega. Anatomia di un premio letterario. Milano: Nottetempo, 2023.

83. Thomas Aquinas — *Thomae de Aquino* Scriptum super Sententiis, liber 1, distinctio 8, qu. 1, art. 1. URL: https://www.corpusthomisticum.org/snp1008.html (дата обращения: 24.01.2026).

84. Zubiri (2018) — *Zubiri X.* Introducción a la filosofía de los griegos. Lecciones en Barcelona, Ameixenda y Madrid (1941–1943). Madrid: Alianza Editorial; Fundación Javier Zubiri, 2018.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

И. И. Булыгина

Опыт сентимент-анализа «Хождения игумена Даниила»

УДК 821.161.1'04.09-992:81'32
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_236
EDN PNZSQU

Аннотация: Тексты древнерусских «хождений» не только ценные памятники литературы, они могут являться и важным источником знаний в области культурологии, социальной, экономической истории, истории ментальностей. Зачастую в тексте произведений улавливается настроение автора, его отношение к миру и окружающей среде, что представляет интерес для исследователя как особый источник знаний о воззрениях, ментальности создателя памятника. Возможности современной компьютерной лингвистики позволяют анализировать большие объемы данных, измерять количество частотных слов в тексте и фиксировать количество их употреблений и другие параметры. Это позволяет по-новому взглянуть на работу с текстовыми материалами в ключе исторических исследований. В данной статье в контексте сентимент-анализа рассматривается «эмоциональная нагрузка» «Хождения игумена Даниила», выявляется преобладающая в тексте тональность и определяется то, как через используемую лексику автор формирует образы различных географических регионов. В результате анализа было выявлено, что в «Хождении игумена Даниила» наиболее положительный сентимент связан с описанием экономического процветания и плодородия греческих островов и городов Малой Азии. Негативный же сентимент концентрируется вокруг проблем трудностей пути, небезопасности Палестины для паломников. Автор приходит к выводу о двойственности образа Святой Земли в исследуемом памятнике: с одной стороны, это благословенный и плодородный край, а с другой — регион, полный рисков для паломников.

Ключевые слова: «Хождение игумена Даниила», древнерусская литература, паломническая литература, сентимент-анализ, тональность текста, компьютерная лингвистика, Orange Data Mining, Палестина, Малая Азия, RuSentiLex, цифровая гуманитаристика, текстология.

Об авторе: **Инесса Ивановна Булыгина**
Студентка Института истории СПбГУ.
E-mail: inessabulyg@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-5959-9760

Для цитирования: Булыгина И. И. Опыт сентимент-анализа «Хождения игумена Даниила» // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 236–242.

Статья поступила в редакцию 30.09.2025; одобрена после рецензирования 27.10.2025; принята к публикации 18.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Inessa I. Bulygina

Attempted Sentiment Analysis of "The Life and Journey of Daniel, Abbot from the Russian Land"

UDK 821.161.1'04.09-992:81'32
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_236
EDN PNZSQU

Abstract: The texts of Old Russian pilgrimage narratives (*khozhdeniia*) can serve not only as valuable literary monuments, but also an important source of knowledge in the fields of cultural studies, social, economic history, and the history of mentalities. Often, in the text of the works, one can capture the author's mood, attitude towards the world and environment, which is of interest to researchers as a unique source of knowledge of the worldviews and mentality of the author of the monument. The present-day computer linguistics allows for the analysis of large amounts of data, measuring the frequency of words in a text and recording the number of their occurrences and other parameters. This opens up a new perspective on working with textual materials in the context of historical research. In this article, in terms of sentiment analysis, the "emotional load" of "The Life and Journey of Daniel, Abbot from the Russian Land" is examined, the predominant tone of the text is identified, and it is determined how the author forms images of different geographical regions through the lexicon used. The analysis resulted in that the most positive sentiment of "The Life and Journey of Daniel, Abbot from the Russian Land" is associated with the descriptions of the economic prosperity and fertility of the Greek islands and cities of Asia Minor. At the same time, the negative sentiment concentrates around the problems of the journey hardships and the perils of Palestine for pilgrims. In the end, a conclusion is drawn about the duality of the image of the Holy Land in the monument studied: on the one hand, it is a blessed and fertile land, and on the other hand, it is a region full of risks for pilgrims.

Keywords: "The Life and Journey of Daniel, Abbot of the Russian Land", ancient Russian literature, pilgrimage literature, sentiment analysis, text tonality, computer linguistics, Orange Data Mining, Palestine, Asia Minor, RuSentiLex, digital humanities, textual criticism.

About the author: **Inessa Ivanovna Bulygina**
A student at the Institute of History at the St. Petersburg State University.
E-mail: inessabulyg@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-5959-9760

For citation: Bulygina I. I. Attempted Sentiment Analysis of "The Life and Journey of Daniel, Abbot from the Russian Land". *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 236–242.

The article was submitted 30.09.2025; approved after reviewing 27.10.2025; accepted for publication 18.11.2025.

Введение

«Хождения» относятся к особым нарративным источникам по истории Средневековой Руси. В них отражены особенности духовного склада и мировосприятия автора, различные политические, нравственные, художественные идеи времени написания произведения. Также они содержат разнообразные географические, экономические, этнографические, политические, социальные материалы о местах, в которых побывали их авторы. «Хождение игумена Даниила» считается одним из основоположных текстов для жанра хождений в древнерусской литературе. Этот по-своему уникальный памятник во многом стал примером построения структуры произведения, его языкового своеобразия и предмета повествования для будущих авторов. «Хождение игумена Даниила» обладает особым богатством сведений о мире, современном автору, об окружающей его среде. В «Хождении игумена Даниила» описывается несколько географических областей. Это средиземноморские греческие острова, побережье Малой Азии, Палестина.

Нельзя не отметить, что эмоциональная окраска текста оказывает сильное влияние на его восприятие читателем. «Хождение игумена Даниила», судя по количеству сохранившихся списков (около 150), было довольно популярным в Древней Руси и предположительно имело влияние на то, как описанные в нем географические области воспринимались читателем, создавало определенный образ регионов с помощью используемой в тексте лексики. Важна и эмоциональная нагрузка, оказываемая на читателя: какая лексика использовалась при описании, например, острова Кипр, Патмоса или города Эфес — нейтральная, позитивная или негативная.

Для проверки того, какой эмоциональный фон при описании географических областей превалирует в «Хождении игумена Даниила», нами был использован метод сентимент-анализа, проведенный с помощью программы Orange Data Mining.

О методе сентимент-анализа и его применении

Сентимент-анализ (Sentiment analysis) — метод компьютерной лингвистики, изучающий сентимент (тональность) текста. Он помогает выявить ярко выраженные лексические оценки и эмоциональное отношение автора текста к какому-либо объекту. Вначале метод использовался применительно к отзывам на товары и услуги, кинорецензиям, постам в социальных сетях, затем — к художественным и академическим текстам [Колмогорова и др., 2024, 80]. В данный момент сентимент-анализ используется в экономических, филологических, литературоведческих, исторических исследованиях. Так, например, можно отметить создание и исследование корпуса русского рассказа 1900–1930 гг., созданного в рамках проекта, реализованного сотрудниками кафедры математической лингвистики филологического факультета СПбГУ и департамента филологии Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге. На его базе проводятся как классические лингвистические исследования [Гребенников, Марусенко, 2020, 21–28], так и исследования нового типа с применением сентимент-анализа [Шерстинова, 2023, 200–211].

Для исследования сентимента «Хождения игумена Даниила» нами было использовано открытое программное обеспечение Orange Data Mining [Orange]. Эта программа может работать с большими объемами данных и включает функционал машинного обучения для анализа и визуализации данных. На платформе Orange доступны различные инструменты анализа данных, включая предварительную обработку данных, визуализацию, кластеризацию, регрессию, классификацию, обучение без учителя, а также возможность разработки и добавления собственных алгоритмов (см. подр.: [Фазлиева, 2024, 165]).

Для анализа текст «Хождения» был переведен в формат txt, токенизирован по предложениям, были удалены стоп-слова. В итоге было получено 807 токенов

(в данном случае предложений). В программе Orange для проведения сентимент-анализа была построена следующая схема:

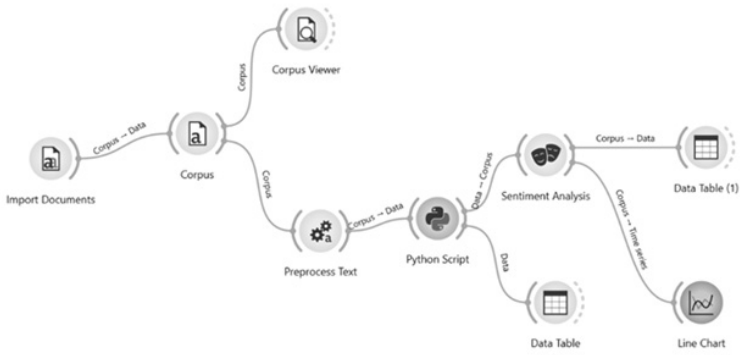


Рис. 1. Схема построения виджетов в программе Orange для сентимент-анализа

Как база для проведения исследования был взят русскоязычный словарь оценочной лексики RuSentiLex, достаточно широко используемый в различных исследованиях для анализа тональности текста на русском языке. Он создан на основе тезауруса РуТез и имеет разделение на положительную и отрицательную лексику [Современные словари, 2020, 21]. При анализе «Хождения игумена Даниила» в данном исследовании был использован перевод на современный русский язык проф. Г. М. Прохорова (БЛДР, 1997, 26–117).

После проведения сентимент-анализа все токены были оценены алгоритмом следующим образом: 0 — нейтральные, положительные числовые значения — положительные по сентименту предложения, отрицательные числовые значения — отрицательные по сентименту предложения.

После проведения всех вышеперечисленных действий был построен следующий график:

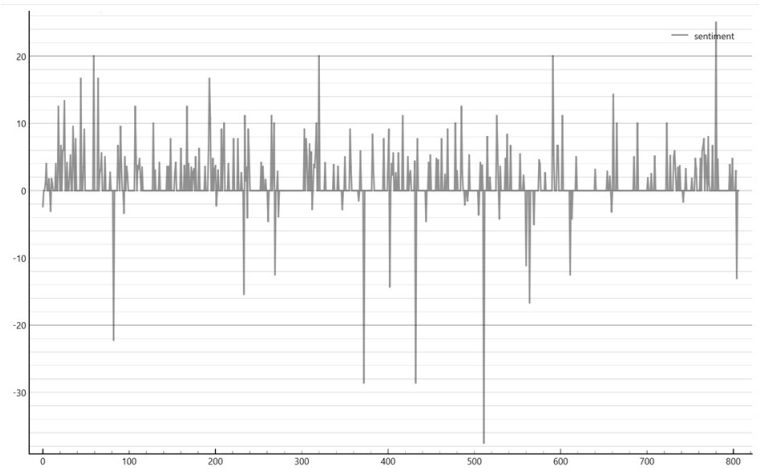


Рис. 2. График сентимент-анализа для «Хождения игумена Даниила»

Анализ результатов

В результате анализа выявляется, что в «Хождении игумена Даниила» позитивный сентимент резко преобладает над негативным. Так, было выделено только 30 негативных предложений при 187 позитивных и 590 нейтральных. Числовое значение токенам было присвоено алгоритмом на основе формулы $S = \frac{\sum n_{pos} - \sum n_{neg}}{N} \cdot 100$, где $\sum n_{pos}$ — сумма позитивных слов в предложении, $\sum n_{neg}$ — сумма негативных слов, N — общее количество слов в предложении, S — итоговое значение сентимента. Тем самым оценка, данная алгоритмом, отражает процентное соотношение разницы тональности внутри предложения.

Рассмотрим, какие предложения были отмечены алгоритмом как самые позитивные и самые негативные. Для наглядности были созданы две таблицы, где представлено по 10 позитивных и негативных предложений, обладающих, по результатам анализа, наибольшим сентиментом.

Таблица 1. Наиболее позитивные предложения «Хождения игумена Даниила»

Номер предложения в тексте	Содержание предложения	Оценка алгоритма
781	Всем изобилует городок	25
60	Здесь родился святой Никола	20
321	Он очень богат	20
592	Город же Самария большой весьма и изобилует всем добром	20
45	Тот остров весьма всем богат: и людьми, и скотом	16,6667
65	Кипр — очень большой остров, и множество на нем людей, и изобилует он всяческим добром	16,6667
194	Церковь Святая Святых чудесно и искусно построена, украшена изнутри мозаикой, и красота ее непередаваема словами	16,6667
662	Тут же чудо было с сотником	14,2857
26	И родится на том острове мастичная смола, и вино хорошее, и плоды всякие	13,3333
19	Против того города лежит святой Евфимий Новый	12,5

Таблица 2. Наиболее негативные предложения «Хождения игумена Даниила»

Номер предложения в тексте	Содержание предложения	Оценка алгоритма
512	Грозно и безводно место то и сухо	– 37,5
373	И всё то ныне разорено погаными	– 28,5714
433	Ныне же разорено погаными место то	– 28,5714
83	Путь тут тяжел и очень страшен	– 22,2222
565	Ныне же разорено все погаными, и село то Эльмаус пусто	– 16,6667
234	Был на том месте монастырь женский, а теперь оно разорено погаными	– 15,3846
403	Ныне же разорено всё от поганых	– 14,2857
805	Ведь то, что я сподобился видеть, это же мне показал Бог, чтобы я видел, недостойный раб и дурной	– 13,0435
270	Путь от Иерусалима к Иордану лежит через Елеонскую гору на юго-восток, и путь этот очень тяжел, страшен и безводен	– 12,5
612	Выглядит место то страшно и весьма грозно	– 12,5

Тремя самыми позитивными предложениями стали «всем изобилует городок», «и он очень богат», «город же Самария большой весьма и изобилует всем добром». Тремя самыми негативными — «грозно и безводно место то и сухо», «и все то ныне разорено погаными», «путь тут и тяжел, и очень страшен». Проанализировав весь список, можно отметить, что наиболее позитивные предложения касаются в большинстве своем именно экономического благополучия регионов, посещаемых игум. Даниилом, а также их красоты, что зачастую становится немаловажным фактором для автора. В негативном сентименте преобладают предложения, повествующие о тяжести пути автора в святые места, о суровости местности паломничества: его безводности, сухости, грозности, возникающем при его созерцании страхе. Довольно часто в негативных предложениях встречаются и замечания о том, что то или иное место разорено и пусто.

Тем самым, можно выявить некую картину того, как игум. Даниил передавал читателю информацию о различных географических областях, какова эмоциональная нагрузка при описании посещаемых им мест. Так, греческие средиземноморские острова и города Малой Азии описываются игум. Даниилом исключительно положительно: среди предложений с 14-го по 77-е (в них описывается путь в Иерусалим по морю) нет ни одного отрицательного, а встречаются только положительные и нейтральные. Этот регион в глазах игум. Даниила обладает исключительно позитивными чертами: он богатый, там собираются большие урожаи, выращиваются фрукты, овощи, виноград. Богат этот регион и своими святыми: например, при описании острова Кипр, города Эфес автор упоминает множество святых, связанных с историей этих мест.

Более сложная картина складывается при описании Иерусалима и Палестины. Если сам город Иерусалим оценивается в основном положительно, то суждения о местности вокруг него уже не так однозначны. Например, это можно наблюдать в предложениях 445 «Там ведь недалеко лежит город Аскалон, вот оттуда-то и выходят поганые и многих избивают на той дороге нещадно» и 530 «А без охраны не дойти до тех мест из-за поганых, ибо туда многие сарацины ходят разбойничать, в горах тех». Подчеркивается, что путь до святых мест в Палестине очень тяжел, опасен из-за частых нападений сарацин на паломников. С ними же связано и разорение многих монастырей и святынь, что отмечает автор. Подчеркивается и противоречивость природных условий Палестины: с одной стороны, земля возле Иерусалима дает большие урожаи, но некоторые ее уголки очень неблагоприятны: они безводные, неподходящие для жизни, разоренные, там часто убивают христиан. Но при этом именно при описании Палестины внимание читателя обращается на эстетическую привлекательность региона: на красоту ее храмов, святынь, их художественного убранства.

В целом игум. Даниил создает положительный образ регионов, которые он посещает. Если у греческих средиземноморских островов и городов Малой Азии создается абсолютно положительный образ богатых, плодородных регионов, то оценка Палестины не так однозначна: часто дороги в ней разорены, населенные пункты бывают пусты и бедны. Также довольно часто в «Хождении игумена Даниила» подчеркивается нестабильная политическая обстановка в регионе паломничества. Встречается несколько упоминаний об опасностях, поджидающих паломника. Так, игум. Даниил описывает город Аскалон следующим образом: «Выходять бо оттуду срацини и избивають странныя на путѣхъ тѣх, да ту есть боязнь велика, от мѣста того входя в горы» (БЛДР, 1997, 34). Можно отметить, что в произведении показывается двойственность ситуации в Палестине в период нач. XII в. С одной стороны, это плодородный, благословленный Богом регион с высокой урожайностью фруктов, овощей, зерновых культур, наполненный святыми местами, но с другой стороны — очень опасный и неблагоприятный для тех, кто его посещает. Подчеркивается и сложность паломничества как процесса: калику перехожего ждут различные опасности, его путь изматывает и может стоить жизни. Но при этом в «Хождении игумена Даниила», исходя из данных сентимент-анализа, все равно создается больше положительный, чем отрицательный образ Иерусалима и Палестины: это красивый регион, земля эта благословлена Богом и, несмотря на риски, явно обладает самыми лучшими качествами для древнерусского человека.

Выводы

Исследование показало, что в «Хождении игумена Даниила» преобладает позитивный сентимент. Большая часть предложений, а именно 590 из 807, оказались нейтральными, а 187 — позитивными, что определяет общий оптимистично-нейтральный тон произведения. Содержание положительных предложений в основном заключается в описании экономического благополучия посещаемых паломником мест, их богатства, в то время как содержание отрицательных предложений — в описании разоренности и опустошенности. Можно отметить, что по отношению к средиземноморским греческим островам используется практически исключительно позитивная лексика, такая как «добрый», «богат», «изобилует» и т. д., тогда как при описании Палестины оценка автора уже не так однозначна: появляются слова «страшный», «безводный», «грозный», несущие в себе негативную тональность.

Несмотря на то что «Хождение игумена Даниила» традиционно считается довольно изученным произведением древнерусской литературы, современные методы в области машинной обработки естественного языка открывают широкие перспективы для исследования, помогают прийти к интересным результатам, которые в будущем могут стать объектом для анализа и нового осмысления памятника.

Источники и литература

Источники

1. БЛДР (1997) — Библиотека литературы Древней Руси / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 4.

Литература

2. Orange — Orange. URL: https://orangedatamining.com/ (дата обращения: 25.01.2026).

3. Гребенников, Марусенко (2020) — *Гребенников А. О., Марусенко Н. М.* Корпус русского рассказа начала XX века. Пример лингвостатистического анализа // Компьютерная лингвистика и вычислительные онтологии. Вып. 4: Труды XXIII Международной объединенной научной конференции «Интернет и современное общество», IMS-2020, Санкт-Петербург, 17–20 июня 2020 г.: Сб. научн. ст. СПб.: Ун-т ИТМО, 2020. С. 21–28.

4. Колмогорова и др. (2024) — *Колмогорова А. В., Колмогорова П. А., Куликова Е. Р.* О прошлом, но в разное время: компьютерный анализ текстов учебников по истории СССР / России для шести поколений студентов // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2024. № 89. С. 73–103.

5. Современные словари (2020) — *Котельников Е. В., Разова Е. В., Котельникова А. В., Вычегжанин С. В.* Современные словари оценочной лексики для анализа мнений на русском и английском языках (аналитический обзор) // Научно-техническая информация. Сер. 2: Информационные процессы и системы. 2020. № 12. С. 16–33.

6. Фазлиева (2024) — *Фазлиева Д. И.* Анализ тональности русскоязычных постов социальных сетей на основе компьютерной программы Orange // Ценности как сердце культуры: Сб. материалов XXIV Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, 22 мая. СПб.: РХГА им. Ф. М. Достоевского, 2024. С. 161–172.

7. Шерстинова (2023) — *Шерстинова Т. Ю.* Корпус русского рассказа как база для проведения социолингвистических исследований русской литературы // Информационные технологии в гуманитарных исследованиях: Материалы Международной научно-практической конференции, Красноярск, 25–28 сентября 2023 года. Красноярск: Сибирский федеральный ун-т, 2023. С. 200–211.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

А. Е. Тарасов, А. В. Лаушкин, Т. А. Матасова

Вычегодско-Вымская летопись и Краткий летописец пермских епископов о первых архиереях Перми

УДК 271.2-772(470.53)-9:930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_243
EDN IHSNHD

Аннотация: В статье анализируются свидетельства Вычегодско-Вымской летописи и известия о пермских архиереях начала XVI в., которые могут восходить к краткому летописцу пермских епископов. Показано, что есть веские основания сомневаться в том, что Вычегодско-Вымская летопись — памятник, отражающий раннее владычное летописание Пермской кафедры. И наоборот, в основу Краткого летописца пермских епископов, который изначально мог существовать как самостоятельный текст, должны были быть положены летописные записи, сделанные при кафедре в первые десятилетия ее существования. Однако регулярное летописание в Усть-Выми до эпохи епископа Филофея, видимо, не велось. Эти наблюдения обуславливают необходимость пересмотра ряда вопросов, связанных с историей Пермской епархии в ранний период ее существования, а также с пониманием источников по ее истории.

Ключевые слова: Пермская епархия, Вологодско-Пермская летопись, епископ Стефан Пермский, епископ Исаакий Пермский, епископ Герасим Пермский, епископ Питирим Пермский, епископ Иона Пермский, епископ Филофей Пермский, епископ Никон Пермский.

Об авторах: **Аркадий Евгеньевич Тарасов**
Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: arckady.tarasov@yandex.ru ORCID: https://orcid.org/0009-0002-5667-4111

Алексей Владимирович Лаушкин
Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: laushkin@list.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2899-9958

Татьяна Александровна Матасова
Кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: matasova.tatiana@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9433-5068

Для цитирования: Тарасов А. Е., Лаушкин А. В., Матасова Т. А. Вычегодско-Вымская летопись и Краткий летописец пермских епископов о первых архиереях Перми // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 243–257.

Статья поступила в редакцию 08.09.2025; одобрена после рецензирования 13.10.2025; принята к публикации 02.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Arkadiy E. Tarasov, Aleksei V. Laushkin, Tatiana A. Matasova

Vychegda-Vym Chronicle and Brief Chronicle of Bishops of Perm about Early Episcopate of Perm

UDK 271.2-772(470.53)-9:930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_243
EDN IHSNHD

Abstract: The article presents analysis of information from the Vychegda-Vym Chronicle and news about Perm bishops of the early 16th century, which may go back to the short chronicle of Perm bishops. It is shown that there are good reasons to doubt that the Vychegda-Vym Chronicle is a monument reflecting the chronicle records by early bishops of the Perm cathedra. And vice versa, the chronicle records made at the cathedra scriptorium in the first decades of its existence must have been the basis of the short chronicle of Perm bishops, which could initially, exist as an independent text. However, there apparently was no regular chronicle writing in Ust-Vym before the rule of bishop Philothey. These observations call for reconsideration of a number of issues related to the study of the history of the Perm diocese in the early period of its existence, as well as to comprehension of its historical sources.

Keywords: Perm diocese, Vologda-Perm Chronicle, bishop Stefan of Perm, bishop Isaac of Perm, bishop Gerasim of Perm, bishop Pitirim of Perm, bishop Jonah of Perm, bishop Philotheus of Perm, bishop Nikon of Perm.

About the authors: **Arkadiy Evgenievich Tarasov**
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Faculty of History at the Lomonosov Moscow State University.
E-mail: arckady.tarasov@yandex.ru ORCID: https://orcid.org/0009-0002-5667-4111

Aleksei Vladimirovich Laushkin
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Faculty of History at the Lomonosov Moscow State University.
E-mail: laushkin@list.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2899-9958

Tatiana Aleksandrovna Matasova
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Faculty of History at the Lomonosov Moscow State University.
E-mail: matasova.tatiana@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9433-5068

For citation: Tarasov A. E., Laushkin A. V., Matasova T. A. Vychegda-Vym Chronicle and Brief Chronicle of Bishops of Perm about Early Episcopate of Perm. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 243–257.

The article was submitted 08.09.2025; approved after reviewing 13.10.2025; accepted for publication 02.11.2025.

Важным источником по истории становления и развития Пермской епархии, основанной в 1383/1384 г.[1], является Вычегодско-Вымская (Коми-Вымская, Мисаило-Евтихиевская; далее — ВВЛ) летопись, доводящая повествование до 7127 г. от сотворения мира или, в переводе на счет от Рождества Христова, до 1619 г. (ВВЛ, 1958, 257–271). Этот памятник содержит ряд уникальных свидетельств о деятельности первых архиереев Перми начиная с миссионерской проповеди свт. Стефана Пермского в кон. XIV в.

Летопись не сохранилась до наших дней ни в подлиннике, ни в единственном известном списке с предполагаемого подлинника, выполненном в 1813 г. и впоследствии утраченном. В 1927 г. в Усть-Выми с этого списка была сделана копия, которая через три десятилетия и была положена в основу публикации, осуществленной в 1958 г. Иных списков ВВЛ до сих пор не обнаружено. Исследователи почти не обращали внимания на то, что и список 1813 г., переписанный семинаристом А. Шергиным, и его копия 1927 г., снятая молодым историком П. Г. Дорониным, были сделаны людьми, об археографических навыках которых на момент их работы по переписке сведений нет. Соответственно, точность передачи оригинального текста ВВЛ в публикации, доступной исследователям, может вызывать сомнение (ср.: [Чернецов, 1995, 102])[2]. Сам П. Г. Доронин долгое время сомневался в подлинности ВВЛ и опубликовал ее лишь через 31 год после обнаружения по настоянию этнографа Л. Н. Жеребцова (см.: [Жеребцов, 2024, 89]).

Период составления и ведения ВВЛ датируется временем между 1586–1588 (или, обобщенно, 1580-ми) гг. и 1619 г. Основанием датировки служат «предисловие» и «послесловие» к основному тексту летописи, из которых следует, что работу над этим текстом начал строитель Михайло-Архангельской пустыни в Усть-Выми «чорный поп Мисаил», трудившийся по благословению епископа Вологодского и Великопермского Антония (по уточненным данным, владыка занимал кафедру с 11 октября 1585 по 26 октября 1587 гг., см.: [Усачев, 2018, 138]), а закончил в 1619 (7127) г. священник Благовещенской церкви Усть-Выми Мисаил (ВВЛ, 1958, 257, 271). Местом создания ВВЛ, исходя из тех же данных, считается Усть-Вымь (см., напр.: [История литературы Урала, 2012, 66]) — первоначальный центр Пермской кафедры, перенесенный в Вологду в кон. 1560-х гг.[3] О бытовании ВВЛ нет никаких сведений вплоть до 1813 г., когда ее предполагаемый оригинал должен был быть отправлен в Вологду еп. Евгению (Болховитинову) из села Оквад, расположенного в 7 км от Усть-Выми ниже по течению р. Вычегды, где летопись находилась до этого момента (ВВЛ, 1958, 271[4]). Высказывалось предположение, что ВВЛ попала в руки владыки Евгения и что именно из нее он взял свидетельство об уходе на покой седьмого пермского епископа Никона в 1514 г. [Новикова, 2023, 11]. Но «Историческое сведение о Вологодской епархии и о Пермских, Вологодских и Устюжских преосвященных архиереях», в котором читается данное свидетельство, было создано владыкой еще в 1811 г. на основании собиравшихся им ранее материалов [Жервэ, 2014, 217–218] — примерно за два года до отправки ему ВВЛ[5]. Был ли оригинал летописи все-таки доставлен в Вологду

[1] Пермская епархия была создана одновременно с архиерейским рукоположением ее первого епископа Стефана Пермского, которое, согласно Житию святителя, состоялось «по Тактамышевѣ рати на другую зиму» (Житие святого Стефана, 1897, 61). Нашествие Тохтамыша на Русь произошло в конце лета — начале осени 1482 г. Следовательно, владыка Стефан был рукоположен в качестве первого епископа Пермского зимой 1483/1484 гг.

[2] Также за скобками остается возможность сознательного вмешательства кого-либо из переписчиков в текст.

[3] О времени и обстоятельствах переноса резиденции пермских епископов в Вологду см.: [Усачев, 2022, 191].

[4] Прим. № 1 публикатора ВВЛ П. Г. Доронина. См. также прим. № 10 этой статьи.

[5] Сохранились и оригинал сборника 1811 г., содержащего данное сочинение владыки Евгения, и список сборника, относящийся к сер. XIX в. [Черкасова, 2012, 17–18]. Подр. об этом сочинении владыки Евгения см.: [Суворов, 1865, 687–692].

и какова его дальнейшая судьба, как и судьба списка ВВЛ 1813 г. после того, как с него снял копию П. Г. Доронин, неизвестно.

В историографии утвердилась точка зрения Б. Н. Флори, что одним из источников ВВЛ стала *гипотетическая* «Пермская владычная летопись» — летописные записи, которые должны были вестись непосредственно в резиденции пермских архиереев в Усть-Выми и включали уникальные сведения о ранних пермских иерархах. При этом сам исследователь сосредоточился на выявлении источников ВВЛ и не ставил вопрос о ее подлинности как самостоятельного памятника книжности кон. XVI — нач. XVII вв. [Флоря, 1967, 218–231].

В условиях чрезвычайной скудости ранних свидетельств о кафедре уникальные данные ВВЛ о первых архиереях Перми[6], как и вообще о событиях, происходивших на Севере до нач. XVII в., постоянно привлекаются исследователями. Однако нередко — с оговорками, касающимися туманной истории памятника, а порой и с указанием на сомнительные места или даже явные ошибки. Это не дает возможности согласиться с мнением, что «без какой-либо источниковедческой критики эта летопись воспринимается историками, филологами, исследователями культуры» как подлинный памятник кон. XVI — нач. XVII вв., содержащий достоверные сведения [Духанина, 2025а]. Некоторые авторы, воспринимающие ВВЛ в качестве подлинного текста конца XVI — нач. XVII вв., задумываются о достоверности *отдельных* ее сведений. Например, на ряд неточностей в тексте ВВЛ указал А. Т. Шашков. Среди прочего он обратил внимание на ошибку в имени пелымского князя (Кикек вместо Аблегирим) в статье под 7089 г.[7] и на упоминание Григория Аникеевича Строганова как соорганизатора похода «казацких ватаманов» в Сибирь в 1581 г., хотя тот умер еще в 1577 г. [Шашков, 1997, 38–43]. Е. В. Вершинин убедительно показал, что в Перми в сер. XV в. не могло быть никаких верейских князей, отправленных, согласно ВВЛ, туда на княжение великим князем Василием Васильевичем Темным [Вершинин, 2000, 285–305][8]. Не вызывает сомнения и ошибочность свидетельства ВВЛ о смерти еп. Филофея в 7009 (1501) г. [Тарасов, 2024, 552].

Важным шагом в изучении ВВЛ стало новейшее исследование А. В. Духаниной, которая определила, что как минимум часть летописи является гораздо более поздней, чем принято считать. Вывод строится на основании анализа Пространной редакции Повести о Стефане Пермском, ставшей, как показала исследовательница, прямым источником статьи ВВЛ под 7888 (1380) г. А. В. Духанина датирует

[6] Сводку свидетельств о епископах Пермских XV в. Герасиме, Питириме и Ионе в составе ВВЛ, а также срез мнений специалистов относительно достоверности некоторых из этих свидетельств см.: [Рыжова, 2024, 171–175]. О значении, которое традиционно придается ВВЛ, свидетельствует, напр., и отдельная публикация части этой летописи, посвященной свт. Стефану Пермскому, с переводом на современный русский язык (Рассказ о деятельности, 1995, 119–125).

[7] Исследователь отметил, что правильное имя Аблегирим известно по источникам конца XVI в., а ошибочное Кикек (Кихек), за исключением ВВЛ, только по поздним. Рассматривая ВВЛ как памятник кон. XVI — нач. XVII вв., он предположил, что именно ВВЛ стала источником поздней традиции ошибочного именования пелымского князя. Однако никаких данных о бытовании ВВЛ до 1813 г. в распоряжении исследователей нет, весьма отрывочно прослеживается бытование ВВЛ и в дальнейшем. В самой Усть-Выми в 1-й пол. XVIII в. не знали о существовании этой летописи [Рыжова, 2024, 175 и далее]. Соответственно, предполагать ее влияние на последующую письменную и устную традицию можно сугубо гипотетически. Но если принять во внимание позднее происхождение ВВЛ, о чем будет сказано ниже, чтение «Кикек» в этой летописи находит очевидное объяснение: оно соответствовало традиции употребления времени появления ВВЛ в известном нам виде. Таким образом, можно считать, что до момента публикации летописи в 1958 г. убедительных следов использования содержащихся в ней сведений до сих пор не выявлено.

[8] Высказанная недавно гипотеза, что кн. Ермолай Пермский, происходивший, согласно ВВЛ, «от роду верейских князей», мог быть представителем рода князей Косицких, местопребыванием которых около 1427 г. была Верея, нам представляется доказанной недостаточно убедительно. Критику этой гипотезы см.: [Корчагин, 2021, 179–183].

составление Пространной редакции Повести 3-й четв. XVIII в. и делает логичное заключение, что и ВВЛ *в известном виде* не могла появиться раньше этого времени [Духанина, 2025; Духанина, 2026][9].

Данный вывод развил и подкрепил остававшиеся на обочине внимания специалистов наблюдения А. Н. Власова, сделанные им еще 30 лет назад, о позднем создании ВВЛ и ее компилятивном характере. Исследователь пришел к выводу, что ВВЛ была составлена в Усть-Выми местными священнослужителями в кон. XVIII — нач. XIX вв. с использованием ряда местных источников и сказаний, к числу которых относились летописные записи Мисаила и Евтихия (только о тех событиях 2-й пол. XVI — нач. XVII вв., современниками которых они были). Кроме того, исследователь обратил внимание, что подобный компилятивный труд является характерной чертой эпохи и аналогии ему можно найти в других городах Севера России того же времени [Власов, 1996, 46–47].

Наконец, А. Е. Тарасов в новейшей работе показал, что свидетельство об убийстве свт. Герасима, третьего епископа Пермского, отраженное в ВВЛ, не соответствует совокупности данных о его кончине по источникам XV–XVI вв. Однако убийство достаточно органично вписывается в контекст постепенного развития памяти о еп. Герасиме к нач. XIX в., что согласуется с поздними датировками текста ВВЛ, предложенными А. Н. Власовым и А. В. Духаниной [Тарасов, 2026].

Добавим еще один аргумент, по нашему мнению, указывающий как минимум на позднее сведение ВВЛ в единый текст. Это слово «епархия», которое используется в тексте летописи 15 раз, в то время как слово «епископия» (в ВВЛ — «епископия») — только пять раз. В российской научной традиции давно закрепилось отождествление этих терминов, хотя, вероятно, в Византии понятия «епархия» и «епископия» различались [Гайденко, 2023, 7–11]. Несомненно, синонимичное восприятие «епархии» и «епископии» перешло в отечественный научный обиход из понятийного аппарата русской церковной среды и делового языка. Слово «епархия» в его церковно-административном значении встречается в древнерусских текстах еще в домонгольский период, но исключительно в составе переводных памятников, в том числе канонического содержания [Словарь, 1990, 212]. Применяться для обозначения управляемой епископом административной области Русской Церкви слово «епархия» стало, по всей видимости, только в последней трети XVII в., на что указывают примеры словоупотребления, приведенные в словарях [Словарь, 1978, 53; Словарь, 2014, 145]. Использование слова в данном значении до этого времени словарями не отмечается, не известно оно и нам. Общеупотребимыми же были термины «епископия» и «дом» (хотя их тождественность не очевидна и может стать предметом особого исследования). В источниках XVII в. именно понятие «дом» часто применялось в отношении Вологодской и Великопермской церковной организации (наследницы изначальной Пермской епархии), в том числе как ее самоназвание [Башнин, 2022, 12–16], Замечено, что составитель ВВЛ в ряде случаев заменял устаревшие термины [Флоря, 1967, 221]. Не только использование слова «епархия», но и его существенное (в три раза) преобладание в тексте по сравнению с «епископией» свидетельствует, что для составителя ВВЛ термин «епархия» был уже и привычен, и более предпочтителен. Можно полагать, что эта особенность языка составителя ВВЛ отражает реалии синодального периода истории Русской Церкви.

Итак, взгляд на ВВЛ как компилятивный нарратив Нового времени, сложившийся не ранее 3-й четв. XVIII в. и, вероятно, не позднее начала лета 1813 г.[10], предполагает еще более осторожное отношение к нему как к источнику сведений по древнейшей

[9] Выражаем сердечную признательность А. В. Духаниной за возможность познакомиться с текстами статей прежде их публикации.

[10] Сведения о создании А. Шергиным списка с оригинала ВВЛ и о распоряжении еп. Евгения (Болховитинова) отправить оригинал в Вологду датируются 13 июня 1813 г. Из этих сведений непонятно, было ли выполнено распоряжение владыки. См. прим. № 1 публикатора ВВЛ П. Г. Доронина: (ВВЛ, 1958, 271).

истории Пермской епархии[11]. Соответственно, гораздо бóльшую важность для исследования деятельности первых пермских архиереев приобретают ранние источники, введенные в оборот в последнее время. Среди них особое значение имеет летописный текст в сборнике РНБ, ОСРК, Q.XVII.57, происходящем из Кирилло-Белозерского монастыря и датируемом по совокупности признаков началом XVI в. Этот текст был изучен и опубликован О. Л. Новиковой (Летописный текст, 2012, 229–234).

Как предположила исследовательница, одним из его источников явился *гипотетический* Краткий летописец пермских епископов (далее — КЛПЕ), повествующий о семи первых владыках епархии и содержащий сведения о них «в том виде, в каком они существовали при епископе Филофее Пермском». Более того, она считает, что именно еп. Филофей, находившийся на покое в Кирилло-Белозерском монастыре, мог быть автором КЛПЕ, а создание памятника следует датировать периодом между весной 1501 и осенью 1507 гг. (кончина еп. Филофея), и даже точнее: вторым полугодием 1501 — первым полугодием 1502 г. (уточняющая датировка относится не только к КЛПЕ, но и ко всему комплексу летописных статей в Q.XVII.57). Наконец, было отмечено, что самостоятельное существование КЛПЕ «до включения в состав летописного текста Q.XVII.57 подтверждается единой формой записей и приведением в них порядковых номеров Пермских владык» [Новикова, 2012, 225–228].

Наблюдения О. Л. Новиковой могут быть дополнены. Записи КЛПЕ — погодные, посвящены семи пермским епископам, от еп. Стефана и до еп. Никона включительно. Полную форму записей летописца можно передать следующей схемой: указание на год рукоположения («В лѣто…») — порядковый номер владыки на кафедре («…поставлен бысть *N* епископ Перми…») — кем рукоположен — продолжительность архиерейского служения в годах («…и бысть/был епископом *N* лѣт…») — обстоятельства смерти/ухода с кафедры (кроме седьмого епископа Никона), всегда читающиеся без указания года — место погребения (кроме шестого епископа Филофея и седьмого епископа Никона). Единственным исключением из этой схемы является запись о еп. Питириме, где после начальной фразы «В лѣто 6959» помещено свидетельство о нашествии татар на Москву[12], и только затем, через связующий оборот «того же лѣта», начинается повествование о владыке. Остальные погодные записи КЛПЕ содержат известия лишь о пермских архиереях. Отсутствие указаний на место погребения епп. Филофея и Никона должно быть связано с тем, что на момент создания памятника они еще были живы, а еп. Никон к тому же являлся и правящим пермским иерархом[13].

Свидетельства о хиротонии первых пяти епископов датированы в КЛПЕ только годом. В свидетельстве о рукоположении владыки Филофея указано, помимо года, число месяца: «В лѣто 6980 ноября 8 поставлен бысть 6 епископ Перми Филофеи…». Еще больше хронологических указаний в свидетельстве о рукоположении владыки Никона — и год, и число месяца, и день недели, и праздник по церковному календарю: «В лѣто 7010 маиа в 5 в четверток на Вознесеньев день поставлен бысть 7 епископ Перми Никон…» (см. таблицу ниже). Даты архиерейских хиротоний епп. Филофея

[11] Об особенностях исторического сознания и формах исторического творчества эпохи Просвещения в России, а также специфике представлений о средневековой Руси во 2-й пол. XVIII в. см.: [Ткаченко, 2020]. О причинах и особенностях появления стилизованной под летопись формы повествования в исторических нарративах, созданных на Русском Севере во 2-й пол. XVIII в., см.: [Чирков, 2000].

[12] Короткое свидетельство КЛПЕ «скорыя татарове под Москвою были» отсылает к походу, предпринятому Мазовшой, сыном хана Большой Орды Сеид-Ахмета, летом 1451 г. Отступление Мазовшы от стен осажденной им Москвы 2 июля, в день праздника Ризоположения, было осмыслено современниками как чудесное заступничество Богородицы «и великых чюдотворець» (ПСРЛ 23, 1910, 154–155; ПСРЛ 25, 1949, 270–271; ПСРЛ 27, 1962, 116–117).

[13] Отсутствие свидетельства о смерти еп. Филофея (умер в ночь с 1 на 2 октября 1507 г. в Ферапонтовом монастыре, см.: [Тарасов, 2024, 551]) было основанием для О. Л. Новиковой предложить верхнюю возможную временную границу создания КЛПЕ.

и Никона подтверждаются надежными летописными источниками: число месяца рукоположения владыки Филофея засвидетельствовано многими близкими по времени летописями [Тарасов, 2024, 549], владыки Никона (включая указание на то, что это был четверг, но без церковного праздника) — Вологодско-Пермской летописью (ВП, 1959, 295) и общим источником Софийской II и Львовской летописей (ПСРЛ 6, 2001, 368; ПСРЛ 20, 1910, 373). Однако же год поставления владыки Питирима — 6959 (1461) — приведен в КЛПЕ ошибочно, к этому времени епископом Пермским уже несомненно являлся владыка Иона. Его имя как пермского иерарха впервые упоминается в послании русских архиереев к западнорусским епископам о верности митр. Ионе и о непризнании в качестве митрополита униата Григория, датируемом 13 декабря 1459 г. (РИБ, 1880, 631). Еще в двух случаях год рукоположений в КЛПЕ не может быть подтвержден из-за отсутствия однозначно надежных источников. Так, годом рукоположения еп. Герасима указан 6945 г., еп. Ионы — 6964 г., в ВВЛ — 6926 и 6970 гг. соответственно. Иных источников, в которых содержались бы свидетельства о годах хиротонии этих архиереев, пока не обнаружено. При этом в новейшем исследовании установлено, что свидетельство КЛПЕ о хиротонии еп. Герасима может быть вполне достоверным (см.: [Тарасов, 2026]).

Единство формата показывает: создание КЛПЕ было не механическим сведением разрозненных записей об иерархах, но отражает тщательно продуманный его составителем способ организации материала. О самостоятельном существовании КЛПЕ до его включения в летописный текст в составе сборника Q.XVII.57 свидетельствует и фраза «положен у тое же церкви» в статье под 6959 г. с записью о погребении еп. Питирима. Она логично читается в контексте предыдущей годовой статьи (6945 г.), в которой сообщается о погребении владыки Герасима (см. таблицу ниже). Но в летописном тексте в сборнике Q.XVII.57 последовательность повествования оказалась разбита вклинивающейся годовой статьей 6954 г. с известием об ослеплении великого князя Василия Васильевича (Летописный текст, 2012, 233).

Набор хронологических маркеров о поставлении еп. Филофея в КЛПЕ не отличается от известных по другим летописям: это год, месяц и число. Отсутствие указания на день недели и церковный праздник хиротонии еп. Филофея показывает, что к моменту создания КЛПЕ его автор не знал (не помнил, если это был владыка Филофей?) всех календарных подробностей события. Вероятно, для еп. Филофея, если именно он являлся создателем КЛПЕ, источником хронологических сведений о его архиерейском рукоположении, помимо летописей, в первую очередь могла быть ставленная грамота, которую он получил от митрополита в день хиротонии. Известно, что в XV в. такие грамоты еще не имели формулярного вида, однако содержали имя рукополагаемого архиерея и дату [Корогодина, 2021, 6–7]. Ставленная грамота еп. Филофея не сохранилась или до сих пор не обнаружена. Исходя из текстов отдельных сохранившихся ставленных архиерейских грамот XV в., можно заключить, что обычными в этом столетии являлись указания на год, а также, индикт и число месяца, но указания на конкретный день недели и церковный праздник обязательными не были[14]. Таким образом, если принять, что КЛПЕ действительно создавался еп. Филофеем, то ставленная грамота, скорее всего, не могла быть использована им для определения дня недели и церковного праздника, в который состоялась его хиротония. Не могли стать их источником и известные летописи. Эти наблюдения могут косвенно свидетельствовать о том, что КЛПЕ создавался существенно позднее дня архиерейского рукоположения еп. Филофея.

И наоборот, подробная запись о хиротонии еп. Никона подразумевает, что она была сделана вскоре после совершения таинства. Наличие развернутых хронологических указаний в свидетельстве о рукоположении еп. Никона является еще одним аргументом в пользу более ранней датировки КЛПЕ в промежутке между весной 1501

[14] См., напр., ставленные грамоты епископов Владимирского Герасима (РИБ, 1880, 419–422, атрибуция: [Корогодина, 2021, 5]), Тверского Геннадия (РИБ, 1880, 679–682), Владимирского Даниила (РИБ, 1880, 588–590).

и осенью 1507 гг. Но при этом окончательный вид данный гипотетический летописный памятник должен был приобрести только после дня архиерейской хиротонии еп. Никона, т. е. 5 мая 1502 г. На редактирование КЛПЕ до окончательного (известного нам) вида может косвенно указывать то, что дата поставления еп. Никона записана по стертому тексту (РНБ. ОСРК. Q.XVII.57. Л. 226). Нельзя исключать, что первоначально там стояло иное цифровое обозначение, восходящее к оригиналу КЛПЕ, которое было изменено уже после создания сборника Q.XVII.57. Впрочем, это могла быть заурядная описка переписчика[15], который ее сам же и исправил: Вознесение Господне действительно пришлось в 1502 г. на четверг, 5 мая.

Важнейшим является вопрос о *степени* совпадения сведений КЛПЕ со сведениями о пермских епископах в составе ВВЛ. Для наглядности помещаем сравнение этих источников в табличном виде. Краткие свидетельства КЛПЕ приводятся полностью. Свидетельства об архиереях из ВВЛ — выборочно, в рамках двух сюжетов, перекликающихся с сюжетной структурой КЛПЕ: 1) указание на год рукоположения, 2) обстоятельства смерти/ухода с кафедры, которые, в отличие от КЛПЕ, всегда содержат в ВВЛ указание года. Четыре других сюжета, читающихся в КЛПЕ — порядковый номер владыки на кафедре, кем рукоположен, продолжительность архиерейского служения и место погребения, — в ВВЛ отсутствуют[16].

Краткий летописец Пермских епископов	Вычегодско-Вымская летопись
В лѣто 6891 поставлен бысть первый епископ пермьскыи Стефан митрополитом Пимином, и бысть епископом 14 лѣт и преставися на Москвѣ, и положен бысть в церкви Всемилостиваго Спаса у великого князя дворѣ (Летописный текст, 2012, 233).	1: Лета 6891 приде Стефан до митрополита до Москвы для новокрещеннии пермяки епископа просити. Пимен митрополит с князем великим с Дмитрием сразсудив, поставиль его… 2: Лета 6904 преставился епископ пермский Стефан на Москве (ВВЛ, 1958, 259–260).
В лѣто 6905 поставлен бысть вторый епископ Перми Исакеи Киприаном митрополитом, и был епископом 30 лѣт без лѣта, и преставися на Вологдѣ святаго Вознесениа, ту и положен бысть (Летописный текст, 2012, 233).	1: Лета 6906 епископы Пермские епархия поставлен бысть Исакий. 2: не указано (ВВЛ, 1958, 260).
В лѣто 6945 поставлен бысть 3 епископ Герасим Исидором митрополитом и бысть епископом 8 лѣт, и преставися в Перми на Усть Выми, и положен бысть туто же, в церкви святаго Благовѣщениа (Летописный текст, 2012, 233).	1: Лета 6926 поставлен быть в епископы Пермские епархии владыко Герасим. 2: Лета 6951 убиен бысть епископ пермский Герасим за неколико стадий от владычного горотка, [в] месте зовемый Мыс, земскими подъяки за нечто, а то нечто суть земляные поделия на владычном горотке на строение храма ружново, да роспря угодейная (ВВЛ, 1958, 260–261).

[15] В одной из последних работ О. Л. Новикова предположила, что сборник Q.XVII.57 переписан бывшим епископом Коломенским Никоном, не менее 10 лет пребывавшим на покое в Кирилло-Белозерском монастыре примерно с кон. 1503 — нач. 1504 гг. Исследовательница считает, что в летописный текст сборника самим еп. Никоном могла быть добавлена оригинальная запись о смерти Синеуса в Киснемской волости [Новикова, 2023, 13–14]. Вопрос об авторстве еп. Никона в отношении КЛПЕ она не ставит, и представляется, что это правильно, учитывая высокую вероятность самостоятельного бытования КЛПЕ до его включения в летописный текст в составе Q.XVII.57.

[16] Единственное исключение — свидетельство об обстоятельствах поставления еп. Стефана Пермского, в котором указано имя митрополита, совершившего рукоположение.

В лѣто 6959 скорыя татарове под Москвою были. Того же лѣта поставлен бысть 4 епископ Перми Питирим епископы русскыми: архиепископом Ростовским Ефремом и иными епископы, и бысть епископом 8 лѣт, и убьен бысть от волулич, и положен у тое же церкви в Перми (Летописный текст, 2012, 233).	1: Лета 6952 поставлен бысть в епископы Пермские епархия архимандрит Питирим Чудова манастыря. 2: Лета 6963 <…> шли на Пермь безвернии вогулечи, Великую Пермь воевали, Питерима идуще с Перми поимали и убили в месте зовемый Кафедраил на реке на Помосе (ВВЛ, 1958, 261–262).
В лѣто 6964 поставлен бысть 5 епископ Перми Иона митрополитом Ионою, и бысть епископом пол 16 лѣта, и преставися на пути, едучи к Москвѣ, на Усть Виледи, и положен бысть в церкви святаго Благовѣщениа на Усть Выми (Летописный текст, 2012, 233–234).	1: Лета 6970 поставлен бысть в епископы Пермские земли владыко Иона. 2: Лета 6980 преставися владыко пермский Иона… (ВВЛ, 1958, 262).
В лѣто 6980 ноября 8 поставлен бысть 6 епископ Перми Филофеи Филлипом митрополитом, и бысть епископом 30 лѣт бес полу лѣта, и остави епископию за немощь, и съѣха в монастырь (Летописный текст, 2012, 234).	1: Лета 6980 преставися владыко пермский Иона, а на епискупию по нем поставлен бысть владыка Филофей. 2: Лета 7009 отиде на покой владыко Филофей с Пермскии земли в Кириллов манастырь и тое же летом опочил пастырь добрый и смиренный… (ВВЛ, 1958, 262, 264).
В лѣто 7010 маиа в 5 в четверток на Вознесеньев день поставлен бысть 7 епископ Перми Никон Симоном митрополитом (Летописный текст, 2012, 234).	1: Лета 7009 отиде на покой владыко Филофей с Пермскии земли <…>, по нем поставлен бысть на Пермские епархии владыко Никон. 2: Лета 7022 отиде на покой в Глушецкой манастырь пермский владыко Никон, а по нем поставлен бысть на епархия владыко Протасей (ВВЛ, 1958, 264–265).

Как видно из таблицы, взаимосвязь между КЛПЕ и ВВЛ не прослеживается ни текстуально, ни структурно. Совпадения типа «поставлен бысть» относятся к устойчивым формулам при описаниях архиерейских рукоположений и не могут рассматриваться как значимые для вывода об общем источнике двух памятников либо о влиянии КЛПЕ на ВВЛ. В ряде случаев между КЛПЕ и ВВЛ наблюдаются существенные расхождения в датировке событий, порой отличающиеся на много лет, которые нельзя объяснить возможной разницей новолетия: годы хиротонии епп. Герасима, Питирима, Ионы. В КЛПЕ, помимо некоторых уникальных датировок, читаются и уникальные свидетельства, не встречающиеся ни в ВВЛ, ни в иных известных источниках: о продолжительности архиерейского служения, месте смерти и погребения еп. Исаакия, о поставлении еп. Герасима митр. Исидором, о поставлении еп. Питирима русскими архиереями во главе с владыкой Ростовским Ефремом, о смерти еп. Ионы «на Усть Виледи» по пути в Москву. В КЛПЕ, в отличие от ВВЛ, не сообщается об убийстве еп. Герасима, указано иное место его смерти. В свою очередь, в КЛПЕ обнаруживается ошибочная датировка — год рукоположения еп. Питирима, а достоверность свидетельства ВВЛ о годах рукоположения владыки Питирима и его гибели подтверждается (см. об этом: [Тарасов, 2020, 403–405]).

В обоих источниках указан один и тот же год рукоположения еп. Стефана — 6891, и он совпадает с годом рукоположения, который читается в Рогожском летописце и Симеоновской летописи. Текстуально записи Рогожского летописца и Симеоновской летописи об этом событии тождественны: «Тое же зимы [6891] Пуминъ митрополитъ на Москвѣ два епископа постави, Михаила епископом Смоленску, а Стефана,

нарицаемаго Храпа, епископомъ въ Пермь» (ПСРЛ 15, 1922, 149; ПСРЛ 18, 1913, 135). Следовательно, они восходят к общему источнику этих летописей — тверской обработке митрополичьего летописного Свода 1408 г. [Муравьева, 1998, 110–136] или даже непосредственно к Своду 1408 г.[17] Год смерти еп. Стефана в КЛПЕ не указан, отмечена только продолжительность архиерейского служения («и бысть епископом 14 лѣт»), в ВВЛ — 6904 г. Свидетельство ВВЛ хронологически достоверно. Указанный в ВВЛ год совпадает с годом, читающимся в Житии Стефана Пермского, которое было создано Епифанием Премудрым вскоре после смерти святителя (Житие святого Стефана, 1897, 85)[18]. Совпадение года смерти наблюдается и с летописями XV в. (ПСРЛ 23, 1910, 135; ПСРЛ 24, 1921, 166; ПСРЛ 25, 1949, 226). Если считать 6891 г. первым годом епископского служения владыки Стефана, то 14-й год его пребывания в архиерейском сане, указанный в КЛПЕ, также придется на 6904 г.

Объединяет КЛПЕ и ВВЛ отсутствие точных датировок до митр. Ионы включительно (в ВВЛ их нет и в дальнейшем). Очевидно, составителя КЛПЕ интересовали хронологические подробности, однако их не было в его распоряжении, когда он писал о первых пяти владыках. Это, а также явная ошибка с годом хиротонии еп. Питирима в КЛПЕ, заставляет думать, что как минимум постоянной летописной деятельности анналистического характера при владычной кафедре в Усть-Выми в течение первых десятилетий существования епархии не велось[19]. В противном случае сложно объяснить, почему первая точная дата появляется в КЛПЕ только в связи с еп. Филофеем, а еще более развернутая хронологическая запись — в связи с еп. Никоном.

Здесь следует обратить внимание на Вологодско-Пермскую летопись (далее — ВП), еще один, помимо КЛПЕ и ВВЛ, летописный источник уникальных сведений о жизни пермской кафедры XV в., но только за небольшой период времени в 1480–1490-х гг. Б. Н. Флоря указывал на связь между известиями ВП и ВВЛ за 1483–1499 г., отмечая явную вторичность ВВЛ по отношению к ВП, которая выразилась в значительных сокращениях, искажениях и пропусках известий [Флоря, 1967, 222–223].

Наличие в заключительной части ВП после 1472/1473 г. северных известий, связанных с Вологдой, Пермью и Югорской землей, подчеркивалось исследователями [Лурье, 1989б, 38; Клосс, 2006, V]. Среди этих известий — уникальные свидетельства о пермской кафедре, в том числе точно датированные, которые встречаются с 1483/1484 по 1493 гг. и относятся непосредственно к архиерейскому служению еп. Филофея. Еще М. Н. Тихомиров предположил влияние на заключительную часть ВП «каких-то летописных заметок, составленных на севере Руси при дворе епископа Пермского Филофея» [Тихомиров, 1979, 143][20]. И. М. Кудрявцев на основании изучения сборника РГБ, Музейное собр., 3271, содержащего Музейный список ВП и другие пермские материалы, уже не сомневался, что сама ВП составлялась в окружении владыки Филофея [Кудрявцев, 1962, 282–283]. Поддержал связь ВП с двором еп. Филофея Пермского и В. И. Буганов, исследовав ее Лондонский список [Буганов, 1963, 158–165]. В настоящее время единства мнений специалистов относительно происхождения ВП нет, как нет и единого понимания того, кто мог быть автором ее отдельных известий за последние 30 лет XV в. [Клосс, 2006, V–XV; Клосс, 2019, 130–142; Майоров,

[17] Вопрос о наличии в Своде 1408 г. сообщения о поставлении смоленского и пермского епископов остается открытым. При реконструкции Троицкой летописи, непосредственно восходящей к Своду 1408 г., М. Д. Приселков восстановил это чтение из Симеоновской летописи (Троицкая летопись, 1950, 427).

[18] В Житии дана подробнейшая хронологическая ремарка, которая включает несколько временных маркеров смерти еп. Стефана Пермского.

[19] В сборнике Q.XVII.57 вне текста КЛПЕ читается уникальная запись летописного характера о погребении владыки Питирима: «В лѣто 6963 августа 18 убьен бысть Питирим епископ Пермьский, а в землю пошел 26» [Новикова, 2012, 225, прим. 59]. Ее источник неизвестен. Если она и была связана с канцелярией Пермской кафедры, то на КЛПЕ не повлияла. Подр. о значении этой записи: [Тарасов, 2020, 400].

[20] Работа впервые издана в 1940 г.

2013, 9–30; Назаров, 2017, 251–269; Грязнов, 2022, 38–62; Усачев, 2023; Жуков, 2024, 263–280]. Как бы то ни было, редактор ВП не включил в летописный текст каких-либо уникальных свидетельств о пермских архиереях ранее 6991 г.[21] Имена епп. Стефана, Исаакия, Герасима и Ионы в ВП не встречаются вовсе[22]. Епископ Питирим упоминается дважды — в связи с участием в поставлении митр. Ионы и убийством вогулами. Епископ Филофей ранее 1483/1484 г. упоминается только один раз — в связи с его архиерейским рукоположением (ВП, 1959, 208, 213, 243), после чего свидетельства о его деятельности становятся относительно частыми в течение десяти лет. Сведения о еп. Питириме и рукоположении еп. Филофея в ВП текстуально совпадают с соответствующими свидетельствами, которые читаются в Московском своде 1479 г.[23], с добавлением заголовка «О Пермьском епископѣ Филофѣе» перед известием о его хиротонии. Таким образом, освещение деятельности предшественников еп. Филофея не вышло за рамки воспроизведения одного из летописных источников ВП. При этом редактор ВП посчитал необходимым выделить в тексте эпизод с рукоположением еп. Филофея, и это должно свидетельствовать об особом значении личности епископа в глазах редактора.

О. Л. Новикова отмечала закономерность того, что сведения о ранних пермских владыках, читающиеся в КЛПЕ, остались неиспользованными ни при создании ВП, ни при создании ВВЛ, поскольку, по ее мнению, КЛПЕ был составлен в Кирилло-Белозерском монастыре, за пределами Пермской епархии [Новикова, 2012, 228]. Но отсутствие таких сведений в ВП может объясняться и тем, что их включение в текст не входило в задачи редактора, которого, как видно, мало интересовали не только обстоятельства жизни пермских епископов до еп. Филофея, но и история Севера до начала 1470-х гг. в целом. В свою очередь, смещение датировки ВВЛ к 3-й четв. XVIII — нач. XIX вв. дает основания считать, что к этому времени раннее владычное летописание могло просто не сохраниться в Усть-Выми[24], объясняя также и слабую осведомленность местного духовенства 1-й пол. XVIII в. о ранних пермских епископах (подр. см.: [Рыжова, 2024, 175–196]).

В то же время автор КЛПЕ при его создании должен был опираться на какие-то источники, содержащие сведения о пермских архиереях за первое столетие существования епископии. Отсутствие точных дат рукоположения предшественников еп. Филофея, как уже было отмечено, свидетельствует скорее против постоянного ведения летописи в Усть-Выми. Однако наличие в КЛПЕ указаний на продолжительность архиерейского служения в тех случаях, когда следующее за ним начиналось с перерывом в несколько лет (епп. Исаакий, Герасим, Питирим) и не могло было быть определено путем вычислительного действия — получения разности между годами рукоположения архиереев, предполагает, что какие-то хронологические данные для подобных

[21] В ВП статья за 6992 (1483/1484) г. отсутствует, при этом внутри статьи 6991 г. помещен ряд точно датированных событий осени 1483 — весны 1484 гг. После них следует рассказ о «печаловании» еп. Филофея за вогульских и кодских князей, что позволяет отнести само «печалование» к 1484 г. (см. подр.: [Носов, Тарасов, 2024, 12–13]). С известий о «печаловании» еп. Филофея начинаются уникальные свидетельства ВП о Пермской кафедре.

[22] В составе рукописи, содержащей Академический список ВП, помещено окончание похвального слова и служба свт. Стефану Пермскому (ВП, 1959, 6). Листы рукописи перепутаны, по всей видимости, похвальное слово и служба первоначально составляли конвой летописи.

[23] Ср.: (ПСРЛ, 25, 1949, 270, 273, 292). Оба известия о еп. Питириме имеют и текстуальное совпадение с Никаноровской летописью, которая обычно рассматривается исследователями как самостоятельный летописный свод, положенный в основание ВП, но, по мнению Б. М. Клосса, представляет всего лишь извлечения из ВП [Клосс, 2007, V]. Никаноровская летопись заканчивается известием о повелении митр. Филиппа готовить камень для сооружения Успенского собора в Москве, за которым в ВП и Московском своде 1479 г. следует сообщение о поставлении еп. Филофея (ПСРЛ 27, 1962, 114, 118, 136).

[24] Мы не исключаем, что какие-то рудименты раннего летописания Пермской кафедры все же могли отразиться и в ВВЛ, их выявление — отдельная задача, требующая привлечения новых источников.

указаний у автора КЛПЕ имелись. Показательно, что восемь лет архиерейства еп. Питирима, начавшегося, согласно КЛПЕ, в 6959 г., не согласуются с началом служения его преемника еп. Ионы в 6964 г. Если это не ошибка при переписывании, то в данном казусе можно видеть повторение хронологической ошибки источника самóго КЛПЕ.

Еще раз подчеркнем, что КЛПЕ — это гипотетический памятник, который с большой вероятностью существовал самостоятельно до его включения в состав летописного текста в сборнике Q.XVII.57. Однако прямых свидетельств, указывающих на его создание непосредственно в Кирилло-Белозерском монастыре, нет. Предполагать его кирилловское происхождение можно только на основании косвенных данных: происхождения сборника Q.XVII.57 из Кириллова и отсутствия сведений о пермских иерархах из КЛПЕ в источниках, традиционно связываемых с Пермской епархией. Соответственно, нельзя исключать, что начало составлению памятника было положено владыкой Филофеем, если автором действительно был он, не на покое в Кирилло-Белозерском монастыре, а еще в период архиерейского служения. На этом, первоначальном, этапе могла быть выработана структура летописца и сделаны записи о предшественниках, а также о рукоположении самóго владыки Филофея. Впоследствии, уже в Кирилло-Белозерском монастыре, КЛПЕ мог был быть дополнен свидетельствами об уходе еп. Филофея на покой и рукоположении еп. Никона, став в таком виде источником для летописных записей в составе сборника Q.XVII.57.

Нам представляется, что независимо от того, где именно создавался КЛПЕ, гораздо важнее место происхождения его источников. Сугубое внимание к пермским иерархам в КЛПЕ делает почти невероятным, что эти источники появились где-либо, кроме окружения пермских владык. А летописная форма изложения в КЛПЕ предполагает, что и его источники также могли иметь летописный характер. Видимо, таким источником являлись летописные записи, которые велись при Пермской кафедре уже в первые десятилетия ее существования, хотя и *не регулярно*.

Возможности использования КЛПЕ для изучения истории Русской Церкви уже были осмыслены исследователями и дают результат. Так, на основании свидетельства КЛПЕ высказано убедительное предположение, что Вознесенский монастырь в Вологде являлся подворьем пермских иерархов не позднее 1-й четв. XV в. и что второй епископ Пермский Исаакий неслучайно был погребен здесь [Bashnin, 2022, 355]. Отмечалось и значение свидетельства КЛПЕ о ростовском епископе Ефреме для определения его роли как первоиерарха в соборных деяниях Русской Церкви в первые годы после отстранения митр. Исидора в 1441 г. [Тарасов, 2021]. КЛПЕ также привлекался как источник сведений для исследования биографий епп. Питирима [Тарасов, 2020] и Герасима [Тарасов, 2026]. В то же время раннее происхождение и предполагаемая связь с владычным летописанием в Усть-Выми не может служить основанием безоговорочного доверия свидетельствам КЛПЕ. В каждом отдельном случае сведения источника должны критически осмысливаться. Учитывая направление развития историографии, с еще большей осторожностью необходимо относиться и к ВВЛ, которую следует рассматривать, скорее, как текст, отражающий поздний этап в развитии исторической памяти о ранних пермских архиереях, но не владычное летописание, ведшееся в Усть-Выми в древнейший период.

Источники и литература

Источники

1. ВП (1959) — Полное собрание русских летописей. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959.

2. ВВЛ (1958) — Вычегодско-Вымская (Мисаило-Еатихиевская) летопись // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257–271.

3. Житие святого Стефана (1897) — Житие святого Стефана епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.

4. Летописный текст (2012) — Летописный текст // Из истории редактирования летописных памятников в Кирилло-Белозерском монастыре на рубеже XV–XVI веков // Летописи и хроники. Новые исследования. 2011–2012. М.; СПб., 2012. С. 229–234.

5. ПСРЛ 6 (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 2: Софийская II летопись. М., 2001.

6. ПСРЛ 15 (1922) — Полное собрание русских летописей. Т. 15. Вып. 1: Рогожский Летописец. Тверской сборник. Изд. 2-е. Пг., 1922.

7. ПСРЛ 18 (1913) — Полное собрание русских летописей. Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913.

8. ПСРЛ 20 (1910) — Полное собрание русских летописей. Т. 20. 1-я пол.: Львовская летопись, ч. 1-я. СПб., 1910.

9. ПСРЛ 23 (1910) — Полное собрание русских летописей. Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910.

10. ПСРЛ 24 (1921) — Полное собрание русских летописей. Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921.

11. ПСРЛ 25 (1949) — Полное собрание русских летописей. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. М.; Л., 1949.

12. ПСРЛ 27 (1962) — Полное собрание русских летописей. Т. 27: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV века. М.; Л., 1962.

13. Рассказ о деятельности Стефана Пермского по Вычегодско-Вымской летописи XVI в. // Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского; естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 119–125.

14. РИБ (1880) — Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. Т. 6: Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880.

15. РНБ. ОСРК. Q.XVII.57 — Российская национальная библиотека. Основное собрание рукописей. Сборник с фрагментом Пчелы, разнообразными выписками и летописными статьями, нач. XVI в.

16. Троицкая летопись (1950) — *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: реконструкция текста. М.; Л., 1950.

Литература

17. Башнин (2022) — *Башнин Н. В.* Вологодский архиерейский дом св. Софии в конце XIV — начале XVIII в.: власть и собственность: дис. … докт. ист. наук: в 2 т. СПб., 2022. Т. 1. 690 с.

18. Вершинин (2000) — *Вершинин Е. В.* И еще раз о князьях Вымских и Великопермских // Проблемы истории России. Вып. 3: Новгородская Русь: историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000. С. 285–305.

19. Буганов (1963) — *Буганов В. И.* О списках Вологодско-Пермского летописного свода конца XV — начала XVI в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. ст. к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 158–165.

20. Власов (1996) — *Власов А. Н.* Миссия русской православной церкви в Пермском крае (по материалам древнерусской письменности) // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 4–58.

21. Гайденко (2023) — *Гайденко П. И.* «Епархия» или «епископия»? К вопросу о епископском управлении на Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 1 (21). С. 5–19. DOI 10.47132/2618–9674_2023_1_5.

22. Грязнов (2022) — *Грязнов А. Л.* «А подписал дьяк Леваш»: администратор и дипломат на службе русских митрополитов // Акротерий. Проблемы истории, искусствоведения, архитектуры и реставрации: Сб. ст. к 70-летию А. Г. Мельника. М., 2022. С. 38–62.

23. Духанина (2025) — *Духанина А. В.* К вопросу об источниках и времени создания Вычегодско-Вымской летописи (на материале статей о Стефане Пермском) // Словесность и история. 2025. № 3 С. 133–156.

24. Духанина (2026) — *Духанина А. В.* Повесть о Стефане Пермском: источники и рукописная традиция // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 25 (в печати).

25. Жервэ (2014) — *Жервэ Н. Н.* Усердный ревнитель просвещения // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. 2014. Вып. 1. С. 200–224.

26. Жеребцов (2024) — *Жеребцов И. Л.* Научная и литературная деятельность П. Г. Доронина в довоенный период // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2024. № 1. С. 87–99.

27. История литературы Урала (2012) — История литературы Урала. Конец XIV–XVIII в. / Глав. ред.: В. В. Блажес, Е. К. Созина. М., 2012. 608 с.

28. Клосс (2019) — *Клосс Б. М.* Древнейшая редакция Вологодско-Пермской летописи и ее автор // Летописи и хроники. Новые исследования. 2017–2018. М.; СПб., 2019. С. 130–142.

29. Клосс (2006) — *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 2006 г. // ПСРЛ. М., 2006. Т. 26. С. V–XV.

30. Корогодина (2021) — *Корогодина М. В.* Архиерейская хиротония и «исповедания» епископов в первой трети XV в. // Российская история. 2021. № 5. С. 3–9.

31. Корчагин (2021) — *Корчагин П. А.* В который раз о князьях пермских // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2021. № 3. С. 179–183. DOI 10.25986/IRI.2021.85.3.014.

32. Кудрявцев (1962) — *Кудрявцев И. М.* Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания // Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. М., 1962. Вып. 25. С. 220–288.

33. Лурье (1989б) — *Лурье Я. С.* Летопись Вологодско-Пермская // Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 37–39.

34. Майоров (2013) — *Майоров А. В.* Лондонский список Вологодско-Пермской летописи // Вологодско-Пермская летопись. Лондонский список: в 2 кн. СПб., 2013. Кн. 1. С. 9–30.

35. Матасова (2024) — *Матасова Т. А.* Епископ Пермский Филофей и московские греки в последней четверти XV — начале XVI века // Четвертые Мяндинские чтения. Международная научная конференция (г. Сыктывкар, 8–10 июля 2023 г., с. Усть-Цильма, 11–12 июля 2023 г.): Сб. ст. Сыктывкар, 2024. С. 253–267.

36. Муравьева (1998) — *Муравьева Л. Л.* Рогожский летописец XV века. М., 1998. 152 с.

37. Суворов (1865) — *Суворов Н.* Исторические сведения об иерархах древне Пермской и Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1865. № 17. С. 687–707.

38. Назаров (2017) — *Назаров В. Д.* Рассказ Вологодско-Пермской летописи о Стоянии на Угре // Великое стояние на реке Угре и формирование Российского централизованного государства: локальные и глобальные контексты. Калуга, 2017. С. 251–269.

39. Новикова (2012) — *Новикова О. Л.* Из истории редактирования летописных памятников в Кирилло-Белозерском монастыре на рубеже XV–XVI веков // Летописи и хроники. Новые исследования. 2011–2012. М.; СПб., 2012. С. 206–235.

40. Новикова (2023) — *Новикова О. Л.* Из истории русской книжности рубежа XV–XVI столетий: рукописи епископа Николая // Вестник «Альянс-Архео». М.; СПб., 2023. Вып. 43. С. 3–27.

41. Носов, Тарасов (2024) — *Носов А. В., Тарасов А. Е.* Епископ Филофей Пермский: опыт итинерария (до 1485 года) // Вестник Пермского университета. История. 2024. № 4 (67). С. 5–19. DOI: 10.17072/2219–3111–2024–4–5–19.

42. Рыжова (2024) — *Рыжова Е. А.* Материалы к истории почитания епископов Пермских XV в. Герасима, Питирима и Ионы // ТОДРЛ. СПб., 2024. Т. 71. С. 166–205. DOI: 10.31860/0130–464X-2024–71–166–198.

43. Словарь (1990) — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1990. Т. 3.

44. Словарь (2014) — Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII веков. СПб., 2014. Вып. 6.

45. Словарь (1978) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5.

46. Тарасов (2021) — *Тарасов А. Е.* После Исидора: русская митрополичья кафедра в 1440-е гг. // Российская история. 2021. № 4. С. 10–18. DOI: 10.31857/S086956870016622–5.

47. Тарасов (2026) — *Тарасов А. Е.* Святитель Герасим Пермский: к вопросу о времени рукоположения и обстоятельствах смерти // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2026. № 1 (в печати).

48. Тарасов (2020) — *Тарасов А. Е.* Священномученик Питирим Пермский: заметки о биографии и почитании владыки (XV–XVI вв.) // Slověne. 2020. Vol. 9. No. 2. С. 395–416. DOI: 10.31168/2305–6754.2019.9.1.7.

49. Тарасов (2024) — *Тарасов А. Е.* Филофей, еп. Пермский, Великопермский и Вологодский // Православная энциклопедия. М., 2024. Т. 72. С. 548–552.

50. Тихомиров (1979) — *Тихомиров М. Н.* О Вологодско-Пермской летописи // Русское летописание. М., 1979. С. 137–155.

51. Ткаченко (2020) — *Ткаченко В. В.* Допетровская Русь в историческом сознании XVIII века: дис. … канд. ист. наук. М., 2020. 359 с.

52. Усачев (2018) — *Усачев А. С.* Вологодский епископ Антоний и Русская церковь в период борьбы за власть при дворе в середине 1580-х гг. // Российская история. 2018. № 6. С. 136–146.

53. Усачев (2022) — *Усачев А. С.* Вологодская кафедра и Иван IV // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 2 (57). С. 190–199.

54. Усачев (2023) — *Усачев А. С.* Летописный рассказ о поставлении на митрополию Симона в 1495 г. и особенности формирования русской церковной элиты // История. 2023. Т. 14. Вып. 6 (128). URL: https://history.jes.su/S207987840027127–8–1. DOI:10.18254/S207987840027127–8 (дата обращения: 05.01.2026).

55. Флоря (1967) — *Флоря Б. Н.* Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. Памяти академика М. Н. Тихомирова. М., 1967. С. 218–231.

56. Чернецов (1995) — *Чернецов А. В.* «Самотворитель новыя грамоты» Стефан Пермский // Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского; естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995. С. 48–119.

57. Черкасова (2012) — *Черкасова М. С.* Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв.: исследование и опыт реконструкции. Вологда, 2012. 576 с.

58. Чирков (2000) — *Чирков С. В.* Архаические черты в русской провинциальной историографии XVIII–XIX вв. // Источниковедение и краеведение в культуре России. Сб. к 50-летию служения Сигурда Оттовича Шмидта Историко-архивному институту. М., 2000. С. 365–367.

59. Шашков (1997) — *Шашков А. Т.* Сибирский поход Ермака: хронология событий 1581–1582 гг. // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 1997. № 7. Вып. 1. С. 35–50.

60. Bashnin (2022) — *Bashnin N. V.* Земля, война и дань: великий князь Иван III и епископ Пермский Филофей // Canadian-American Slavic Studies. 2022. No. 56. P. 324–365. DOI:10.30965/22102396–05603007.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Д. А. Карпук

Особенности взаимоотношений духовных цензоров и светских авторов в эпоху Александра II (на примере публикации в «Новом времени»)

УДК 94(470)+271.2-732.3
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_258
EDN FXKQFT

Аннотация: В статье на основании архивных и опубликованных источников рассматривается сюжет, связанный с публикацией в газете «Новое время» в 1868 г. анонимного фельетона, содержащего критические высказывания в адрес Санкт-Петербургского духовного цезурного комитета. В исследовании детально реконструируется ход данного дела, в которое были вовлечены, помимо комитета, редакция газеты «Новое время», канцелярии Св. Синода и обер-прокурора, а также Министерство внутренних дел и Главное Управление по делам печати. Наглядно продемонстрирована неспособность церковных инстанций, в том числе и высших, разрешать конфликты, отрицательно сказывающиеся на авторитете представителей центральных церковных учреждений. Отдельно рассмотрена литературная деятельность одного из специалистов 1860–1870-х гг. по истории русского раскола и сектантства Ф. В. Ливанова, который, по мнению членов столичного духовно-цензурного комитета, и был автором фельетона. Данное дело показало, какие могли возникать сложности во взаимоотношениях между духовными цензорами и авторами в эпоху Александра II, известную своими масштабными реформами и преобразованиями, а также ростом свободолюбия в обществе.

Ключевые слова: Святейший Синод, духовная цензура, Санкт-Петербургский духовный цензурный комитет, «Новое время», «Раскольники и острожники», Ф. В. Ливанов, В. А. Степанов.

Об авторе: **Дмитрий Андреевич Карпук**
Кандидат богословия, заведующий аспирантурой, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии.
E-mail: dimand3@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3054-387X

Для цитирования: Карпук Д. А. Особенности взаимоотношений духовных цензоров и светских авторов в эпоху Александра II (на примере публикации в «Новом времени») // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 258–267.

Статья поступила в редакцию 27.12.2025; одобрена после рецензирования 20.01.2026; принята к публикации 23.01.2026.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Dmitry A. Karpuk

Special Features of Relationship between Spiritual Censors and Secular Authors in the Times of Alexander II (Based on a Publication in "Novoye Vremya")

UDK 94(470)+271.2-732.3
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_258
EDN FXKQFT

Abstract: The article presents examination of the plot related to an anonymous satirical article published in the newspaper "Novoye Vremya" in 1868. The study is based on archival and published sources. The satirical article contained critical remarks about St. Petersburg Spiritual Censorship Committee. The study provides a detailed reconstruction of the course of this case, which involved, in addition to the committee, the editorial board of the newspaper "Novoye Vremya", the offices of the Holy Synod and the Chief Prosecutor, as well as the Ministry of Internal Affairs and the General Directorate for Press Affairs. The study clearly demonstrates the inability of church authorities, including the highest ones, to resolve conflicts that negatively impacted the authority of the representatives of central church institutions. The literary work of F. V. Livanov, one of the specialists in the 1860s and 1870s in the history of the Russian schism and sectarianism, is also examined. According to members of St. Petersburg Spiritual Censorship Committee, he was the author of the feuilleton. This case revealed the difficulties that could arise in the relationship between spiritual censors and authors during the reign of Alexander II, which is known for its large-scale reforms and transformations, as well as the growth of love of freedom in society.

Keywords: Holy Synod, spiritual censorship, St. Petersburg Spiritual Censorship Committee, "Novoye Vremya", "Raskolniki i ostrozhniki" (Schismatics and Prisoners), F. V. Livanov, V. A. Stepanov.

About the author: **Dmitry Andreevich Karpuk**
Candidate of Theology; Head of the Department of Postgraduate Studies, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy; Head of the Department of Church History and General Humanitarian Disciplines at the Pskov-Pechersk Theological Seminary.
E-mail: dimand3@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3054-387X

For citation: Karpuk D. A. Special Features of Relationship between Spiritual Censors and Secular Authors in the Times of Alexander II (Based on a Publication in "Novoye Vremya"). *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 258–267.

The article was submitted 27.12.2025; approved after reviewing 20.01.2026; accepted for publication 23.01.2026.

В эпоху Александра II, известную своими масштабными реформами (см.: [Татищев, 2006; Римский, 1999]), произошли существенные изменения в т. ч. и в области печати. И несмотря на то, что некоторые исследователи оценивают реформу гражданской цензуры как самую консервативную (см.: [Чернуха, 2013а; Чернуха, 2013б]), послабления, сделанные в области цензорского контроля, многими современниками были восприняты положительно. В первую очередь речь идет о частичном переходе в столичных городах — Санкт-Петербурге и Москве — с предварительной цензуры на карательную или наблюдательную (ПСЗ, 1867, 396–397). Впрочем, и это необходимо подчеркнуть, данный переход был осуществлен только в рамках гражданской цензуры, духовная же цензура по-прежнему оставалась предварительной, несмотря на несколько попыток, предпринятых в 1860-х гг., осуществить назревшее реформирование в т. ч. и духовно-цензорского ведомства (см.: [Карпук, 2016; Карпук, 2023]). Сосуществование двух совершенно различных систем цензурного контроля довольно часто приводило к конфликтным ситуациям.

Итак, рассматриваемое — во многих отношениях весьма показательное — дело началось с публикации в только что учрежденной газете «Новое время» фельетона «Московская жизнь» (Московская жизнь, 1868, 1–3). В самом начале статьи было затронуто довольно большое количество самых разных тем, внешне практически никак не связанных друг с другом: о необходимости расширения благотворительности в Москве, о непривлекательном внешнем виде Московской городской думы, о народном театре Раппо, о концертах А. Контского и т. п. Внимание же духовной цензуры привлек буквально один абзац.

Анонимный автор сообщал, что в настоящее время, т. е. в начале 1868 г., Москва замерла в ожидании нового московского митрополита — архиепископа Камчатского, Курильского и Алеутского Иннокентия (Попова-Вениаминова), назначенного в первопрестольную после кончины в 1867 г. свт. Филарета (Дроздова). Далее, вполне ожидаемо, в статье следовали слова об этом архиерее как о выдающемся современном миссионере, который может и должен сделать многое для усиления просветительской деятельности духовенства. И далее, вместо того чтобы, например, более подробно рассказать о миссионерских трудах новоназначенного митрополита или о его возможных миссионерских проектах, автор несколько неожиданно перешел к описанию современной литературы и духовной цензуры. Учитывая значимость данного пассажа для настоящего исследования, приведем его полностью:

«От него же (митр. Иннокентия. — *Д. К.*) литература русская ожидает и содействия к *преобразованию* духовной цензуры в России. В настоящее время цензура эта ужасна. Комплект ее набирается из лиц, неспособных к ученым должностям в семинариях (это не секрет; доказательством тому служат официальные распоряжения о зачислении мест духовных цензоров), или не поладившие с архиереями, наставниками и обществом; архимандриты эти посылаются в духовную цензуру как в ссылку, как признанные неспособными на постах, которые они занимали в семинариях и академиях. Понятно, какие муки приходится выносить русским писателям, отстаивая самые невинные и самые в то же время полезные и ученые статьи в русской духовной цензуре. В настоящее время нет гарантий *произволу* духовного цензора; какое же может быть развитие церковной и исторической науки в России? Не отсюда ли проистекает причина поразительной *скудости* наших знаний расколов и ереси в России? Стыдно признаться, русская церковь не имеет даже истории, например, молокан и духоборцев в России. Что же духовенство русское может сделать с этими сектами, когда оно об них *понятия не имеет*?.. Нет; членами духовной цензуры должны быть умные из умных, просвещенные из просвещенных особ духовных; иначе образованному мыслителю, историку, публицисту, исследователю нет возможности сойтись в понимании вещей с представителями нынешней духовной цензуры, а чрез это терпит урон наука русская. Никто не станет отвергать и того, что на духовенстве лежит обязанность просвещать неумытый народ с кафедр церковных и посредством церковных приходских училищ. Совестно признаться, а нельзя, правда того требует, что наш народ до того

заброшен, что не понимает трех, четырех истин христианской религии… На ком же лежит обязанность разъяснять все это народу одичалому и погибающему в кабаках» (Московская жизнь, 1868, 2).

Таким образом, в данном небольшом по объему отрывке затронуты как минимум три вопроса/проблемы. Во-первых, автора беспокоит непросвещенность православного духовенства. Во-вторых, и этот пункт вытекает из предыдущего, священнослужители ничего не знают о молоканах и духоборцах. А не знают, и это в-третьих, потому что духовный цензурный комитет, состоящий из склочных архимандритов, которые не смогли устроиться в духовно-учебном ведомстве, все блокирует и запрещает, нанося тем самым непоправимый урон богословской науке и просветительской деятельности Русской Православной Церкви.

Для того чтобы максимально объективно разобраться в этом деле, сначала отметим, что газета «Новое время» начала выходить только с января 1868 г. Разрешение на ее издание в октябре 1867 г. получил литовско-польский ученый и литератор Адам Карлович Киркор. Считалось, что он предпринял издание газеты для поддержки земляков, подвергшихся после польского восстания 1863–1864 гг. различным стеснениям и преследованиям, а также для уменьшения распространенного в России предубеждения против поляков, в связи с чем газета первоначально воспринималась как орган польских помещиков (см.: [Грибановская, 2017, 45–46]). Как бы то ни было, в данном случае весьма примечателен тот факт, что речь идет о статье, опубликованной в газете, которая выходила всего лишь чуть больше месяца.

На данный момент не удалось выяснить, откуда именно и благодаря кому члены Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета узнали об этом пассаже, опубликованном, повторимся, в недавно учрежденной газете. Как бы то ни было, комитет отреагировал на эту критику довольно оперативно. Об этом становится известно из донесения комитета в Св. Синод, датированного 2 марта того же 1868 г. и подписанного членами комитета архимандритами Фотием (Щиревским), Ефремом (Рязановым), Сергием (Назаретским) и секретарем комитета профессором Санкт-Петербургской духовной академии Е. И. Ловягиным.

Из текста донесения следует, что члены столичного цензурного комитета, восприняв данный пассаж в качестве оскорбительного отзыва в свой именно адрес (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 1), попытались решить вопрос на своем уровне. Отталкиваясь от содержания временных правил о печати от 6 апреля 1865 г., согласно которым за всякое оглашение в печати о частном или должностном лице таких сведений, которые могут повредить их чести, достоинству или доброму имени, а также за всякий оскорбительный отзыв, заключающий в себе злословие или брань, виновный подвергался денежному штрафу и заключению в тюрьму (IV отд., стт. 10 и 11) (ПСЗ, 1867, 405), комитет сделал запрос в редакцию газеты с требованием указать имя и адрес проживания автора фельетона.

В редакционном ответе, дата которого в архивном деле не указана, говорилось, во-первых, что в статье речь шла в целом о духовной цензуре, а не конкретно о Санкт-Петербургском духовном цензурном комитете. Во-вторых, редакция ответила отказом на требование указать имя и адрес проживания автора, указав, что это она сделает только на основании решения суда, если комитет решится обратиться туда с иском против редакции и если, разумеется, комитет выиграет дело. В-третьих, и этот пункт отчасти повторял первый аргумент, но теперь уже от имени автора фельетона, вновь утверждалось, что критика была адресована вообще в отношении всей цензуры. Кроме того, из редакционного ответа следовало, что у автора имеется множество доказательств, свидетельствующих о нарушениях духовных цензоров. Вот этот текст: «В настоящее время по сношении редакции с автором нескольких строк о духовной цензуре в России вообще, напечатанных в № 28 газеты „Новое время“, разъяснилось, что он и не имел в виду отдельных лиц или отдельного, в одном каком-нибудь городе России, учреждения духовной цензуры, и, если сделал заметку о необходимости преобразования духовной цензуры в России вообще, то подразумевал несостоятельность

вообще духовных цензоров в России, оставляя за собою полную возможность доказать, если бы то потребовалось, — эту несостоятельность формальными за несколько лет бумагами духовно-учебного ведомства о таких назначениях и свидетельством многих литераторов, имевших соприкосновение в продолжение нескольких лет с духовною цензурою в России вообще» (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 1 об.).

Таким образом, попытка членов комитета выяснить имя автора статьи провалилась. Более того, в ответном письме из редакции «Нового времени» критика духовной цензуры из уст анонима получила свое продолжение, или в силу его характера, или в силу убежденности в своей правоте и, самое главное, защищенности. Только после этого комитет вынужден был обратиться в Св. Синод с сообщением всех обстоятельств дела, «испрашивая начальственного ограждения цензурного комитета от подобных незаслуженных оскорблений со стороны публицистов» (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 2 об.).

Донесение комитета, датированное 2 марта, поступило в канцелярию Св. Синода только 8 марта. Еще через несколько дней, 11 марта, оно было перенаправлено юрисконсульту Св. Синода Василию Афанасьевичу Степанову. Ответ последнего в Св. Синод поступил уже 15 марта. Из него следовало, во-первых, что комитет для привлечения к суду лиц, ответственных за вышеприведенный отзыв газеты «Новое время», вообще не должен был беспокоить Св. Синод. Членам комитета следовало самостоятельно обратиться к прокурору Судебной палаты для возбуждения дела по данному вопросу (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 8–8 об.). Во-вторых, согласно мнению Степанова, если Св. Синод признает необходимым все же дать данному делу ход, то в таком случае можно было бы, вместо судебного преследования, возбудить преследование в административном порядке. В таком случае Св. Синод должен был, согласно установленному порядку, сообщить через обер-прокурора Св. Синода о вышеупомянутом отзыве газеты «Новое время» министру внутренних дел. И именно со стороны министерства должно было быть дано редакции данной газеты предостережение, на основании закона о печати от 6 апреля 1865 г. (II отд., 29 ст.) (ПСЗ, 1867, 400).

Особого внимания заслуживает сделанное в ответе В. А. Степанова примечание. Оно вскрывает важную вещь, а именно сознательную ложь как автора фельетона, так и редакции «Новой газеты». С одной стороны, юрисконсульт отмечает, что в вышеприведенной статье ни одним словом не упомянут собственно Санкт-Петербургский комитет духовной цензуры, однако в донесении комитета высказывалась точка зрения, что критика адресована в адрес именно столичного комитета, а не вообще в отношении всей духовной цензуры, как на этом настаивали аноним и редакция. По мнению юрисконсульта, комитет не с «достаточной точностью» объяснил, почему данная статья относится именно к нему. И далее Степанов сам вносит существенные дополнения и разъяснения, указывая, что из всех комитетов духовной цензуры только Санкт-Петербургский состоит из членов, свободных от занятий по другим должностям, тогда как цензурные комитеты при других духовных академиях — в Москве, Киеве и Казани — состоят из членов, имеющих, вне зависимости от цензорских обязанностей, и другие занятия. Именно поэтому, согласно вполне справедливому выводу юрисконсульта, Санкт-Петербургский комитет имел полное право и с достаточной основательностью утверждать, что именно к нему, а не к какому-либо другому комитету и не вообще к цензурным духовным установлениям относилась содержащаяся в статье критика (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 9 об. — 10 об.).

Действительно, еще в ноябре 1857 г. тогдашний митрополит Санкт-Петербургский Григорий (Постников) обратился в Св. Синод с донесением, в котором сообщал, что членами столичного духовно-цензурного комитета состояли, как правило, профессора Академии, которым с каждым годом, ввиду увеличения объемов книжной продукции, издаваемой в России и ввозимой из-за границы, было все сложнее качественно и оперативно выполнять свои служебные обязанности и по Академии, и по комитету. В этой связи предлагалось назначать в комитет на должности цензоров четырех не занятых по другим послушаниям лиц (РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1983.

Л. 1–1 об.). Св. Синод, рассмотрев данное обращение, одобрил его, и с марта 1858 г. в состав обновленного комитета вошли архимандриты Фотий (Романовский), Сергий (Назаретский), Феодор (Бухарев) и Макарий (Малиновский) (РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 242. Л. 1–2), т. е. представители т. н. ученого монашества. И эта практика практически в полном объеме соблюдалась вплоть до 1917 г. В других комитетах, повторимся, должности цензоров занимали, как правило, профессора Академии, для которых цензорские обязанности являлись дополнительным бременем.

На основании ответа юрисконсульта В. А. Степанова Св. Синод своим определением от 18 марта / 30 апреля 1868 г. за № 504, с одной стороны, поручил обер-прокурору обратиться в Министерство внутренних дел для разрешения данного вопроса в административном порядке. Во-вторых, в определении Св. Синода было подчеркнуто, что духовные цензоры в своей деятельности руководствуются уставом и соответствующими указами высшей церковной власти: «При рассмотрении же произведений, подлежащих духовной цензуре, комитеты оной действуют не произвольно, а руководствуются постановленными на сей предмет узаконениями, а также указами Святейшего Синода и вообще правительственными распоряжениями; таким образом, в суждениях фельетониста, с порицанием действий цензурных комитетов и относящихся до них распоряжений духовного начальства, соединяется порицание самых постановлений закона об институте духовной цензуры. Вместе с тем, автор фельетона несправедливо порицает и все духовенство Русской Церкви, выражаясь, что будто бы оно и понятия не имеет о существующих в России сектах молокан и духоборцев» (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. 1 отд. 1 ст. Д. 90. Л. 3 об.). Другими словами, Св. Синод зафиксировал тот факт, что автор, обличая и критикуя духовных цензоров, обличал и критиковал, ни много, ни мало, Св. Синод как высший в т. ч. и духовно-цензурный орган.

Из канцелярии обер-прокурора в Министерство внутренних дел отношение было отправлено 9 мая того же 1868 г. за подписями товарища обер-прокурора Юрия Васильевича Толстого и директора канцелярии Николая Александровича Сергиевского (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. 1 отд. 1 ст. Д. 90. Л. 4). Ответ поступил чуть больше чем через месяц — 17 июня. В нем сообщалось, что Совет Главного Управления по делам печати при Министерстве внутренних дел, рассмотрев вышеозначенный фельетон, вполне согласился с мнением Св. Синода о предосудительности статьи, но приняв во внимание, что со времени публикации прошло уже более трех месяцев, а «предостережение» являлось мерой быстрого взыскания за проступки по делам печати, и потому применять данную меру в настоящем случае было уже не очень удобно. Кроме того, согласно временным правилам от 6 апреля 1865 г., данное дело должно было рассматриваться в суде. Учитывая все вышесказанное, Совет Главного Управления по делам печати предлагал принять данный фельетон к сведению, как материал на случай определения карательной меры впоследствии, в случае дальнейших злоупотреблений печатным словом в указанной газете (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. 1 отд. 1 ст. Д. 90. Л. 5–5 об.).

Святейшему Синоду после такого ответа ничего не оставалось, как теперь уже своим определением от 3 / 31 июля 1868 г. за № 1309 дело закрыть, постановив следующее: «В виду такого уведомления Святейший Синод находит возможным не возбуждать дальнейшей переписки по настоящему предмету, а потому определяет: настоящее дело по синодальной канцелярии зачислить конченным» (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 22 об. — 23). Как итог, несмотря на предпринятые меры, ни комитет духовной цензуры, ни Св. Синод в рамках данного дела не смогли отстоять «честь мундира» духовных цензоров. Газета «Новое время» продолжила выходить, хотя, правда, и влачила полунищенское существование до тех пор, пока ее в 1876 г. не выкупил Алексей Сергеевич Суворин, после чего это издание приобрело огромную известность и колоссальное влияние (см.: [Грибановская, 2017, 52]).

Таким образом, дело о публикации фельетона с критикой духовной цензуры на страницах газеты «Новое время» спустя полгода было прекращено, однако в данном случае на себя обращает внимание еще один момент. Дело в том, что в своем

донесении члены Санкт-Петербургского комитета сделали предположение по поводу того, кто может быть автором фельетона. По их предположению, этот «оскорбительный отзыв в упомянутой газете написан по поводу неодобрения к печати в недавнее время одной рукописи о духоборцах и молоканах, составленной Ф. Ливановым и возвращенной без одобрения, на основании указа Святейшего Синода от 5 июня 1864 г. за № 2254, за неимением в ней нужных критических замечаний против учения раскольников» (РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Л. 2–2 об.). Безусловно, это было всего лишь предположение, но почему нельзя довериться словам духовных цензоров, которые, работая в ежедневном режиме с авторами, редакторами, издателями и т. п., могли иметь веские аргументы в пользу своей версии.

Как бы то ни было, можно и нужно обратить внимание на деятельность возможного автора фельетона. Из литературы становится известно, что Федор Васильевич Ливанов, будучи выпускником Саратовской духовной семинарии и недоучившимся студентом КазДА, с 1865 г. переехал в Петербург, где трудился в Департаменте общих дел Министерства внутренних дел, разрабатывая документы о расколе (см.: [Осьмакова, 1994, 353]). Итогом этих трудов стало издание в 1868 г. первого тома, как считается, главного труда Ливанова «Раскольники и острожники. Очерки и рассказы» (Ливанов, 1868). Насколько можно судить, данную книгу Ливанову удалось издать вообще без какой бы то ни было цензуры. Данная работа, как и последующие тома, вызвала шквал критики, как кажется, вполне заслуженной и обоснованной, в т. ч. и со стороны представителей духовно-академической науки. Рецензии были разные и по стилю, и по содержанию: от строго академических по тону и содержанию до довольно вольных и эмоциональных. Рецензенты утверждали, что «для придания книге разоблачительной сенсационности Ливанов обильно украсил канцелярские бумаги и полицейские протоколы собственными вымыслами, что лишало их документальной ценности и сделало книгу „более годной для чтения московских купчих, чем для серьезного знакомства с расколом“» [Осьмакова, 1994, 354].

В ответ на прозвучавшую критику Ливанов во втором томе своего сочинения «Раскольники и острожники» поместил предисловие, где, среди прочего, несколько нескромно заявлял: «Мы коротко знаем, что изданные книги, по своим источникам и разработке оных, послужат краеугольным камнем всех последующих исследований сих любопытных сект (молокан и духоборцев), и книги наши проживут… столетия; потому не нам обращать серьезное внимание на жалкие завывания малограмотных фельетонистов и бездарных рецензентов — неучей, неспособных отличить даже поповца от беспоповца…» (Ливанов, 1870, I).

Что касается конкретных ответов на прозвучавшую критику, реплики Ливанова были не только резкими, но и дерзкими. Так, обращаясь к одному из рецензентов — некоему Ткачеву, Ливанов спрашивает его, сможет ли тот отличить федосеевца от поморца, и сам же отвечает: «Мы уверены, что нет, а между тем вы брались разбирать наши книги, для которых прочитана не одна сотня ученых сочинений, просмотрена не одна тысяча правительственных дел, изъезжено три части России и слушался полный курс самых высших наук о всех христианских вероисповеданиях, не только что о раскольниках русских» (Ливанов, 1870, III). Далее Ливанов продолжил унижать своего оппонента: «Бич, сплетенный из дерзких слов, которыми вы заканчиваете, г. Ткачев, в юродствующем журнальце вашу жалкую рецензию на мои книги, позвольте обратить на вашу спину и вразумительно напомнить вам, что для того, чтобы быть ученым, недостаточно понюхать только на заднем дворе университета науку» (Ливанов, 1870, III). Из этого весьма показательного по своей дерзости ответа следовало, что не Ткачеву надо было указывать на ошибки Ливанова: «Их могут указывать нам лишь люди, более нас изучившие дело раскола и сект, вы же, при вашем младенческом образовании, умрете карликом в науке и жалким запечным тараканом в критике…» (Ливанов, 1870, III).

Схожей критике подверглись еще несколько авторов рецензий, которых Ливанов называл вечно пьяными, бездарными, идиотами, безмозглыми, «Русские ведомости»

были названы серенькой газетенкой (Ливанов, 1870, IV–V). Свое предисловие Ливанов завершал анонсом своих дальнейших планов в области литературного и научного творчества: «По выпуске настоящего 2 тома, мы должны будем приступить к третьему изданию 1 тома, стало быть дело говорит само за себя… и все неучи, бьющееся лбами в наши издания, разобьют только эти лбы об них, — как о крепкий камень. Советуем им успокоиться для их же собственного блага! Мы знаем, **что и как** пишем для России, пребываем в полной уверенности в полезности своей общественной деятельности **и не неучам нас учить, а мы будем учить неучей!..**» (выделение жирным шрифтом авт. — *Д. К.*) (Ливанов, 1870, V). Данные высказывания со всей очевидностью демонстрируют характер Ливанова как чрезмерно самоуверенного и самовлюбленного автора.

Несложно предположить, что такой наглый тон и дерзкие выпады вызвали еще больший шквал критики. Некоторые рецензенты высказали сомнение по поводу того, в здравом ли уме находится автор. И. С. Аксаков написал резкое письмо Н. П. Гилярову-Платонову, являвшемуся тогда редактором-издателем газеты «Современные известия», где Ливанов был постоянным сотрудником в период с 1868 по 1876 гг. Считается, что Ливанов стал одним из прототипов Петра Верховенского в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (см.: [Осьмакова, 1994, 354]). После выхода в 1872 г. третьего тома на страницах журнала СПбДА «Христианское чтение» появилась обстоятельная статья, в которой Ливанов обвинялся в плагиате, с подробным указанием, откуда и что именно он заимствовал, разумеется, без указания источников. Анонимный автор рецензии аргументированно утверждал следующее: «Перепечатывая в своих изданиях труды, г. Ливанов не только не сознается в присвоении чужой собственности, напротив, всячески старается скрыть от читателя свое хищение» [Заметка, 1872, 704]. Сейчас нет необходимости входить в подробный обзор и анализ содержательной части трудов Ф. В. Ливанова, хотя биография и литературное наследие данного деятеля заслуживают изучения, в т. ч. и по той причине, что в настоящее время (на 27 декабря 2025 г.) антикварные пятитомники Ливанова («Раскольники и острожники») продаются более чем за 3 млн руб. (Ливанов, 2025)! Важно отметить, что, если Ливанов действительно был автором разбираемого фельетона в газете «Новое время», то остается только признать, что духовным цензорам в определенном смысле еще повезло, т. к. он мог использовать в их адрес более жесткие характеристики и хлесткие формулировки.

Что же касается дальнейшей судьбы Ливанова, то в 1870-х гг. у него возникли серьезные проблемы теперь уже с гражданской цензурой. В итоге несколько томов его трудов были запрещены к печати, а поскольку он сделал ставку именно на издательскую деятельность, то это в итоге привело к разорению. В конце концов Ливанов умер в полной безвестности, и даже точно не известен год его кончины — 1878 г. или 1879 г. (см.: [Осьмакова, 1994, 354]).

Переходя к выводам, следует отметить несколько моментов. Во-первых, данный эпизод, связанный с публикацией фельетона в 1868 г., довольно наглядно демонстрирует целый комплекс проблем в деле развития системы печати и контроля над ней в эпоху императора Александра II. Одна из ключевых проблем связана с переходом гражданской цензуры в столицах Российской империи с предварительной системы к карательной или наблюдательной, при том что в рамках духовно-цензорского контроля в это же время применялась только предварительная цензура. Во-вторых, запрет тех или иных рукописей со стороны духовно-цензурного комитета или даже Св. Синода позволял некоторым авторам публично обличать цензоров в непрофессионализме и слабой компетентности, что далеко не всегда соответствовало действительности. Духовные цензоры в своей повседневной деятельности руководствовались не только и не столько своими взглядами (хотя это не могло не присутствовать), сколько уставом духовной цензуры, а также многочисленными синодальными указами и распоряжениями, с которыми сами цензоры теоретически могли были быть не согласны, но не могли их не исполнять.

В-третьих, формальное расследование, которое в итоге было закрыто, показало неэффективность и слабость защиты собственных институтов со стороны Св. Синода. Дальнейшие исследования по выявлению подобного рода конфликтов и сюжетов позволят выяснить, насколько подобная неэффективность была распространена в рассматриваемую эпоху, был ли это единичный случай, или проблема носила системный характер.

Источники и литература

Источники

1. Ливанов (1868) — *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: Тип. д-ра М. Хана, 1868. 456 с.

2. Ливанов (1870) — *Ливанов Ф. В.* Вместо предисловия // *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб.: Тип. д-ра М. Хана, 1870. Т. II. С. I–VI.

3. Ливанов (2025) — *Ливанов Ф.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы: в 5 т. URL: https://www.ozon.ru/product/livanov-f-raskolniki-i-ostrozhniki-ocherk-i-rasskazy-v-pyati-tomah-1914393335/?at=08tYw8mz6cLxJVPMhPwVRMMsMPv1RPfy0Yr9OCmD79PA (дата обращения: 29.12.2025).

4. Московская жизнь (1868) — Московская жизнь // Новое время. 1868. 9 февраля. № 28. С. 1–3.

5. ПСЗ (1867) — Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. XL. Отд. 1. 1865 г. № 41642–42509. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1867. 991 с.

6. РГИА — Российский государственный исторический архив.

РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1983. Об образовании С.-Петербургского Комитета Духовной Цензуры из лиц свободных от других занятий. 36 л.

РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 242. Относительно назначения членов С.-Петербургского духовно-цензурного комитета архимандритов Фотия, Сергия, Феодора и Макария действительными членами конференции С.-Петербургской духовной академии. 5 л.

РГИА. Ф. 796. Оп. 149. Д. 317. Об оскорблении, нанесенном газетою: «Новое время», С.-Петербургскому Комитету духовной цензуры. 25 л.

РГИА. Ф. 797. Оп. 38. 1 отд. 1 ст. Д. 90. О напечатании в газете «Новое время», отзыва оскорбительного для С.-Петербургского Духовно-цензурного комитета. 9 л.

Литература

7. Грибановская (2017) — *Грибановская А. М.* Газета «Новое время» до А. С. Суворина // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2017. № 1. С. 44–53.

8. Карпук (2016) — *Карпук Д. А.* Митрополит Макарий (Булгаков) и духовная цензура в XIX столетии // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 341–364.

9. Карпук (2023) — *Карпук Д. А.* Обсуждение вопроса о реформе института духовной цензуры в 1862 г. // Цензура в России: история и современность: Сб. научн. трудов. Вып. 11 / Российская национальная библиотека, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники РАН. СПб.: РНБ, 2023. С. 70–87.

10. Осьмакова (1994) — *Осьмакова Н. И.* Ливанов Федор Васильевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. Т. К — М. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. С. 353–354.

11. Римский (1999) — *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху Великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Об-во любителей церковной истории, 1999. 568 с.

12. Татищев (2006) — *Татищев С. С.* Император Александр II. Его жизнь и царствование. М.: АСТ; АСТ Москва; Транзиткнига, 2006. 1005, [3] с.

13. Чернуха (2013а) — *Чернуха В. Г.* Великий реформатор и великомученик // Александр II: pro et contra / Вступит. ст. В. Г. Чернухи; сост., коммент. И. Е. Барыкиной, В. Г. Чернухи. СПб.: РХГА, 2013. С. 7–40.

14. Чернуха (2013б) — *Чернуха В. Г.* Политика Александра II в делах печати // Александр II: pro et contra / Вступит. ст. В. Г. Чернухи; сост., коммент. И. Е. Барыкиной, В. Г. Чернухи. СПб.: РХГА, 2013. С. 362–374.

15. Заметка (1872) — *N. N.* Библиографическая заметка. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Соч. Фед. Вас. Ливанова. СПб., 1872 // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 692–740.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

С. В. Новиков

«Романовский исчез, и все его забыли…»: сведения об отставке С. Н. Романовского, руководителя противораскольнической миссии Екатеринбургской епархии (1893–1900)

УДК 271.2-76-051:929
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_268
EDN FOPQTA

Аннотация: В статье произведен анализ обстоятельств отставки Сергея Николаевича Романовского, противораскольнического миссионера Екатеринбургской епархии (1893–1900). Исследование вопроса связано с восстановлением полной биографии С. Н. Романовского, видного для Екатеринбургской епархии деятеля конца XIX — начала XX в. Отставка епархиального миссионера вызывает вопросы в связи с наличием материалов, опубликованных в церковной периодической печати, в частности, в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях» и в журнале «Миссионерский сборник» за 1902 г. Основываясь на публикациях в периодической печати, годовых епархиальных отчетах, письмах старообрядцев и других источниках, автор приходит к выводу, что отставка епархиального миссионера, представленная как увольнение по собственному желанию, таковой не являлась. На самом деле увольнение было связано с разногласиями С. Н. Романовского и епископа Екатеринбургского и Ирбитского Иринея (Орды), вызванными разностью взглядов на миссию среди старообрядцев.

Ключевые слова: Екатеринбургская епархия, Сергей Николаевич Романовский, старообрядцы, Костромская духовная семинария, Екатеринбургская противораскольническая миссия, епископ Афанасий (Пархомович), епископ Ириней (Орда).

Об авторе: **Сергей Владимирович Новиков**
Проректор по общим вопросам, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, аспирант кафедры истории России Уральского федерального университета.
E-mail: novikov.sv-1994@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-3339-3967

Для цитирования: Новиков С. В. «Романовский исчез, и все его забыли…»: сведения об отставке С. Н. Романовского, руководителя противораскольнической миссии Екатеринбургской епархии (1893–1900) // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 268–278.

Статья поступила в редакцию 27.08.2025; одобрена после рецензирования 25.09.2025; принята к публикации 14.10.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Sergey V. Novikov

«Romanovsky Disappeared and Everyone Forgot Him…»: Information about Resignation of S. N. Romanovsky, Head of Anti-Schismatic Mission of Yekaterinburg Diocese (1893–1900)

UDK 271.2-76-051:929
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_268
EDN FOPQTA

Abstract: The article presents analysis of the circumstances of the resignation of Sergei Nikolaevich Romanovsky, an anti-schismatic missionary of the Yekaterinburg diocese (1893–1900). The study of the issue is related to the restoration of the complete biography of S. N. Romanovsky, a prominent figure in the Yekaterinburg diocese of the late 19th — early 20th centuries. The resignation of the diocesan missionary raises issues due to availability of materials published in the church periodical press — "Yekaterinburg Diocesan Gazette" and "Missionary Collection" journal for 1902, in particular. Drawing on publications in the periodical press, annual diocesan reports, letters from Old Believers and other sources, the conclusion is made that the resignation of the diocesan missionary, presented as a voluntary dismissal, was not voluntary. In fact, the dismissal was related to the disagreements between S. N. Romanovsky and Bishop Irinej (Orda) of Yekaterinburg and Irbit, caused by differences in the views on the mission among Old Believers.

Keywords: Yekaterinburg Diocese, Sergey Nikolaevich Romanovsky, Old Believers, Yekaterinburg Anti-Schismatic Mission, Bishop Athanasius (Parkhomovich), Bishop Irinej (Orda).

About the author: **Sergey Vladimirovich Novikov**
Vice-Rector for General Affairs, Senior Lecturer at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines at the Yekaterinburg Theological Seminary; postgraduate student of the Department of Russian History at Ural Federal University.
E-mail: novikov.sv-1994@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-3339-3967

For citation: Novikov S. V. «Romanovsky Disappeared and Everyone Forgot Him…»: Information about Resignation of S. N. Romanovsky, Head of Anti-Schismatic Mission of Yekaterinburg Diocese (1893–1900). *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 268–278.

The article was submitted 27.08.2025; approved after reviewing 25.09.2025; accepted for publication 14.10.2025.

Противораскольническая миссия Екатеринбургской епархии была учреждена решением Св. Синода в 1892 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1443. Л. 46 об.). Однако фактически она открылась в 1893 г. с назначением Сергея Николаевича Романовского на должность руководителя этого подразделения (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1443. Л. 46). При этом работа со старообрядцами и ранее находилась в центре внимания епархиального руководства. В Екатеринбургском уезде в рамках Пермской епархии она была вверена известному миссионеру и проповеднику свящ. Стефану Луканину (см. подр.: (Логиновских, 1914, 127–129; Последние дни, 1904, 135–144; Шестаков, 1909); [Марченко, Сафронов, 2019, 142–169]), а после выделения из состава Пермской епархии в 1885 г. самостоятельной Екатеринбургской ею занимались уездные миссионеры.

Первый руководитель екатеринбургской противораскольнической миссии С. Н. Романовский был выпускником Московской духовной академии и учеником видного исследователя старообрядчества, профессора МДА Н. И. Субботина (см. о нем: (Субботин: *Некролог,* 1905, 314–315))[1]. В годы учебы в Академии Сергей Николаевич проявлял интерес к истории старообрядчества, о чем косвенно свидетельствует дисциплина «История и обличение русского раскола», выбранная им для прослушивания по желанию (см.: [Мангилев, Новиков, 2023, 164]). Это предусматривал Устав духовных академий 1884 г. (Устав, 1884, 23–24). Об интересе С. Н. Романовского говорит и тема его кандидатского сочинения «История исправления служебника при патриархе Никоне и сличение новоисправленного и утвержденного на Московском соборе 1667 г. служебника с одним из старопечатных» (НИОР РГБ. Ф. 172. Карт. 365. Ед. хр. 11. 169 л.). Сочинение получило положительный отзыв руководителя — проф. Н. И. Субботина (Журналы совета МДА, 1887, 181–182), и успешно прошло защиту на соискание степени кандидата богословия.

По окончании Академии С. Н. Романовский был определен на должность преподавателя латинского языка Сарапульского духовного училища Вятской епархии. Его работа на этом поприще продолжалась с 1887 по 1893 гг. Уже на Вятке С. Н. Романовский получил первый опыт публичных миссионерских бесед со старообрядцами, которые он проводил по поручению епископа Сарапульского Афанасия (Пархомовича)[2], викария Вятской епархии (см.: [Лавринов, 2001, 130; Римский, 2002, 15–16]). Епископ Афанасий уделял особое внимание развитию миссии среди старообрядцев, об этом свидетельствует его инициатива по поводу создания в Сарапуле в 1891 г. Вознесенского братства (см. подр.: [Половникова, 2019, 418–432]). В ведении этой организации находились вопросы распространения понятий об истинной вере, а также содействия епархиальному руководству в деле миссии по борьбе с сектантами, суевериями и церковным расколом (Отчет о деятельности, 1894, 25). После назначения в 1891 г. на Екатеринбургскую кафедру еп. Афанасий достаточно быстро пришел к выводу, что миссия в епархии, ставшей самостоятельной относительно недавно, развита слабо. В епархиальном годовом отчете Св. Синоду епископ отметил, что одна из причин слабой результативности этого направления работы связана с «отсутствием в епархии правильно организованной миссии для борьбы с расколом по недостатку лиц, основательно знакомых с местным расколом» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1388. Л. 36). По его ходатайству указом Св. Синода от 21 декабря 1892 г. за № 9 в Екатеринбурге была открыта противораскольническая миссия, в штат которой вошли епархиальный противораскольнический миссионер и три миссионера по уездам: Верхотурскому, Екатеринбургскому и Шадринскому (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1443. Л. 46 об.).

С. Н. Романовский был назначен на должность противораскольнического миссионера Екатеринбургской епархии 17 сентября 1893 г. К своим обязанностям он приступил довольно быстро и уже в ноябре 1893 г. провел первую беседу

[1] Николай Иванович Субботин (1827–1905) — историк Церкви, публицист, доктор богословия, заслуженный профессор и преподаватель МДА.

[2] Афанасий (в миру Пархомович Василий Михайлович) — епископ Православной Российской Церкви. С 4 марта 1889 г. епископ Сарапульский, викарий Вятской епархии. С 8 ноября 1891 г. по 12 ноября 1894 г. епископ Екатеринбургский и Ирбитский.

со старообрядцами в зале Уездной земской управы (Романовский, 1893, 1267–1276). Карьера епархиального миссионера складывалась довольно успешно. Здесь он выслужил чины титулярного советника (1899) и затем коллежского асессора (1900), входил в состав училищного совета и миссионерского комитета. В «Екатеринбургских епархиальных ведомостях» регулярно выходили его публикации. Чаще всего это были стенограммы бесед со старообрядцами. В 1897 г. С. Н. Романовский стал делегатом Третьего всероссийского миссионерского съезда в Казани, где выступил с сообщением, посвященным секте иеговистов (имеются в виду т. н. «ильинцы», см. о них: [П. Э. Р., 2009, 367–369]), распространенной в то время в Екатеринбургской епархии (см. также: (Скворцов, 1897, 183–186)).

Однако в 1900 г. С. Н. Романовский оставил должность по собственному желанию и переехал в Донскую епархию, где стал противосектантским миссионером. В это время Донскую епархию возглавлял еп. Афанасий (Пархомович), переведенный туда из Екатеринбурга в 1894 г., который хорошо знал Романовского по прежним местам службы. Однако почему довольно успешный с точки зрения карьеры, публикационной активности и личной заинтересованности в тематике старообрядчества миссионер оставил эту работу и переехал в Новочеркасск с назначением на должность противосектантского миссионера? Новая работа, вероятно, не устроила Сергея Николаевича, поэтому уже в декабре 1900 г. он оставил должность и стал преподавателем Костромской духовной семинарии, где продолжил заниматься любимым делом, а именно изучением истории разделения Церкви.

Вернемся к вопросу об отставке С. Н. Романовского. Свет на этот вопрос проливает спор, завязавшийся в периодической церковной печати. Полемика происходила между свящ. Иоанном Уфимцевым[3] (см. о нем: [Лавринов, 2001, 170–171; Лавринов, 2016, 543–544]) на страницах «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» и анонимным автором в журнале «Миссионерский сборник» (Как иногда, 1902, I, 296–300; Как иногда, 1902, II, 330–334). Далее мы попытаемся привести аргументы в пользу того, что авторство публикаций в журнале принадлежит С. Н. Романовскому. На основании этих источников можно предполагать, что Сергей Николаевич Романовский был уволен епархиальным начальством в связи с недовольством его работой, а не по собственному желанию, как это представлено в официальной документации.

Анонимные публикации в журнале «Миссионерский сборник» были напечатаны в ответ на статьи в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях» за 1902 г. (К., 1902, I, 199–207; К., 1902, II, 261–268; К., 1902, III, 307–315). В них подведены итоги епархиальной жизни с 19 мая 1900 г. по 1901 г. Временной диапазон, выбранный автором, связан с периодом, в который еп. Ириней (Орда)[4] управлял Екатеринбургской епархией (см.: [Лавринов, 2001, 142]). Автор под псевдонимом «К» пишет о решениях, предпринятых правящим архиереем для оптимизации работы подразделений епархии. В частности, в статье говорится и о миссионерской деятельности. По мнению автора, миссия была усилена, с одной стороны, назначением епархиальным миссионером А. И. Обтемперанского[5] (см. о нем: [Новиков, 2019, 190–195]), а с другой, назначением его помощником свящ. Михаила Сушкова[6] (см.: [Лавринов, 2023, 344]) в 1900 г. Особое внимание к миссии со стороны еп. Иринея дало импульс к более слаженной работе миссионеров, духовенства и миссионерских комитетов, считает автор. В статье раскрывается роль Братства святого Симеона Верхотурского (см. подр.: [Нечаева, 2008, 94–119])

[3] Протопресвитер Иван Николаевич Уфимцев — окружной миссионер по Шадринскому уезду Екатеринбургской епархии с 1894 г., сотрудник «Екатеринбургских епархиальных ведомостей».

[4] Ириней (в миру Орда Харисим Михайлович) — епископ Православной Российской Церкви. С 29 марта 1900 г. по 28 марта 1902 г. епископ Екатеринбургский и Ирбитский.

[5] Александр Иванович Обтемперанский — екатеринбургский противораскольнический миссионер в 1900–1905 гг.

[6] Протоиерей Михаил Семенович Сушков — начетчик, чтец и певец Нижнетагильской часовни беспоповцев. В 1891 г. перешел в единоверие и был назначен церковником Свято-Троицкой единоверческой церкви Нижнетагильского завода. В 1892 г. рукоположен в сан священника.

в вопросах реализации миссионерских проектов, в первую очередь — в публикации листовок и брошюр, напечатанных для раздачи старообрядцам на собеседованиях.

На статью последовал анонимный ответ, опубликованный двумя частями в журнале «Миссионерский сборник» под заглавием «Как иногда подводят итоги» (Как иногда, 1902, I, 296–300; Как иногда, 1902, II, 330–334). Любопытно уже то, что эпиграф, выбранный к статье, взят из пятого номера «Вятских епархиальных ведомостей» за 1902 г. (Красовский, 1902, 207). Это косвенно дает понять, что публикуемый материал может принадлежать перу С. Н. Романовского, который служил на Вятке и, вероятно, знакомился с материалами в «Ведомостях» епархии, посвященными миссионерской деятельности. В предисловии к публикации говорится, что, «привыкнув искать дурное только вокруг нас, а не в нас, мы заболеваем недугом самомнения, начинаем думать, что мы — не якоже прочии человецы» (Красовский, 1902, 207). А. Красовский описывает так старообрядцев, а автор статьи в «Миссионерском сборнике», по всей вероятности, относит эти слова к тем, кто подводил итоги деятельности еп. Иринея на екатеринбургской кафедре. Предполагаем, что так аноним хотел подчеркнуть схожесть по своим убеждениям старообрядцев с авторами публикации в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях».

Автор отмечает свою осведомленность в делах миссии Екатеринбургской епархии до назначения еп. Иринея, поэтому сообщает, что ко времени назначения последнего миссионерская работа уже была выстроена. Напоминает он и о том, что официально противораскольнический миссионер в епархии появился в 1893 г. по назначению еп. Афанасия (Пархомовича). Автор возмущен тем, что все заслуги миссии приписываются еп. Иринею и миссионерам, назначенным при нем. Приводится уточнение, что миссионер С. Н. Романовский оставил службу из-за сурового климата и переехал в Новочеркасск, а также имеет грамоту от Св. Синода за свою миссионерскую деятельность. Обращается внимание на то, что свящ. Михаил Сушков стал окружным миссионером также в 1893 г., а не был назначен впервые помощником А. И. Обтемперанского в 1900 г., о чем упоминалось в статье «Итоги епархиальной жизни». Аноним уточняет, что миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии развивалась при епп. Афанасии (Пархомовиче), Симеоне (Покровском)[7] [Лавринов, 2001, 165], Владимире (Шимковиче)[8] [Акиньшин, 2004, 668–669], Христофоре (Смирнове)[9] [Лавринов, 2001, 174] — предшественниках еп. Иринея (Орды) (Как иногда, 1902, 298). Далее автором приводятся доводы, подтверждающие, что миссия в епархии развивалась и ранее, до 1900 г. Во второй части ответа анализируется миссионерская деятельность под руководством еп. Иринея и даются комментарии к тезисам, опубликованным в статье «Ведомостей». Стоит отметить, что размышления автора заслуживают внимания. Аноним заключает: «Мы не отрицаем деятельности преосвящ. Иринея на пользу миссии и не желаем умалять значения деятельности современных екатеринбургских миссионеров, но отнюдь не склонны смотреть в данном случае очами автора „Итогов“. Преосвященный Ириней, по нашему мнению, не обновил миссию, а только вошел в труд своих предшественников, сделав необходимое для поддержания миссии, весьма широко поставленной» (Как иногда, 1902, II, 334). Полемический ответ, опубликованный в «Миссионерском сборнике», вызывает интерес, а комментарии к тезисам, содержащиеся в нем, подтверждаются фактами, характеризующими миссионерскую деятельность в Екатеринбургской епархии. В публикациях заметна глубина знания миссионерского дела в Екатеринбурге, в тексте довольно часто делается акцент на роли С. Н. Романовского, что лишний раз подтверждает его авторство. Однако важно отметить, что статья «Итоги епархиальной жизни» была написана

[7] Симеон (в миру Покровский Сергей Иванович) — епископ Православной Российской Церкви. С 12 ноября 1894 г. по 12 июля 1896 г. возглавлял Екатеринбургскую и Ирбитскую епархию.

[8] Владимир (в миру Шимкович Василий) — епископ Православной Российской Церкви. С 12 июня 1896 г. по 12 июня 1897 г. возглавлял Екатеринбургскую и Ирбитскую епархию.

[9] Христофор (в миру Смирнов Федор Алексеевич) — епископ Православной Российской Церкви. С 6 июня 1897 г. по 29 марта 1900 г. возглавлял Екатеринбургскую и Ирбитскую епархию.

с целью подведения итогов деятельности еп. Иринея на екатеринбургской кафедре и имела определенные хронологические рамки, вынесенные в ее заглавие. Ее автор не ставил перед собой задачу раскрытия исторического пути миссионерской деятельности в епархии, но рассказал обо всех сторонах епархиальной жизни, к развитию которой приложил руку преосвящ. Ириней. Потому ответ, опубликованный в «Миссионерском сборнике», содержащий претензии, на наш взгляд, не имел под собой оснований, если только не предположить, что его автор — человек, который был обижен и пытался представить картину такой, какой ее видел именно он.

Но спор на страницах церковной периодики продолжился. Имеется ответ на статьи «Миссионерского сборника», написанный свящ. Иоанном Уфимцевым и опубликованный в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях» под заголовком «По поводу статьи Миссионерского сборника „Как иногда подводят итоги“» (Уфимцев, 1902, 752–762). Священник И. Уфимцев сообщает, что в Екатеринбурге хорошо знают, кто скрывается под анонимностью, а сам текст публикации вызывает улыбки на лицах многих. Он отмечает, что «Обновление заключалось не в том, что преосвященный Ириней, более, чем кто-либо другой, не терпевший миссионеров, стремившихся убеждать противников мерами полицейскими, озаботился с пути миссии устранить насилие и принуждение. А это действительно новое» (Уфимцев, 1902, 754). Далее автор уточняет, что в Екатеринбурге известно о том, что С. Н. Романовский не добровольно оставил службу по причине перемены климата, а по несоответствию его тем качествам, какими должен обладать миссионер. В подтверждение этого тезиса автор сообщает о том, что Сергей Николаевич, узнав об отказе от должности назначенного на его место г. Богословского, телеграммой из Новочеркасска просил еп. Иринея о возвращении на прежнюю должность в Екатеринбург. Священник Иоанн также пишет, что грамоту С. Н. Романовскому от Св. Синода действительно дали, но в 1897 г., а не при увольнении, что подтверждается сведениями из его личного дела (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 526. Л. 4 об.). Напрасно аноним критикует и факт того, что свящ. Михаил Сушков стал помощником епархиального миссионера, сообщает автор, потому как последний был назначен в 1893 г. окружным миссионером по Верхотурскому уезду (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1443. Л. 46 об.), а позже миссионерствовал в Екатеринославской епархии[10] (см.: (Сушков, 1899, 127–135; Дродницын, 1898, 714; Епархиальные известия, 1898, 407)). В 1900 г. он был назначен на вновь введенную должность помощника противораскольнического миссионера Екатеринбургской епархии, об учреждении которой ходатайствовал еще в 1899 г. епархиальный миссионер С. Н. Романовский, но появилась она уже при новом епархиальном миссионере по благословению еп. Иринея (Орды) (см.: (Уфимцев, 1902, 757)). Священник Иоанн Уфимцев подтверждает наш тезис о том, что неоправданно ставить в упрек автору «Итогов епархиальной жизни» умаление заслуг предшественников еп. Иринея и А. И. Обтемперанского в деле миссии. «Этот упрек мог бы быть ему брошен, если бы он писал историю миссии или итоги миссионерского дела в епархии со времени учреждения миссии, т. е. с 1893 года. Но достаточно прочитать полное заглавие его статьи, чтобы видеть, что он обозревает епархиальную жизнь только за время управления епархией преосвященного Иринея» (Уфимцев, 1902, 756). Далее автор статьи подробно останавливается на всех комментариях анонима по поводу вклада еп. Иринея в дело миссии Екатеринбургской епархии. На каждое замечание свящ. Иоанн Уфимцев делает свое, более пространное, в пользу автора «Итогов» и епископа.

Еще одним значимым источником по вопросу отставки С. Н. Романовского являются анонимные письма старообрядцев, адресованные еп. Иринею (Орде) в 1901 г. (ОРК НБ ЕДС. № 52255); [Мангилев, 2022, 76]. В них староверы характеризовали Сергея

[10] В нашем распоряжении нет точных сведений о службе свящ. Михаила Сушкова в Екатеринославской епархии. Упоминание об этом имеется только в статье свящ. Иоанна Уфимцева в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях». В них свящ. Михаил Сушков назван противораскольническим миссионером. Эти сведения дают право предполагать, что он проходил служение в этой должности в Екатеринославской епархии в 1898–1899 гг.

Романовского как человека, взявшегося не за свое дело. «Мы не можем удержаться, чтобы не сообщить Вам о такой гнусности, подлости человека, каковой украшал собой много лет, с благословения Вашего Святейшего Синода и местных нескольких епископов, Екатеринбургскую „раскольническую“ миссию и был официальным „проповедником истины“, „защитником православия“ на унижение и позорище Вашей церкви…» (ОРК НБ ЕДС. № 52255. С. 19). Старообрядцы положительно оценивали отставку Романовского, ставя это в заслугу епархиальному архиерею. «Ваша мудрость и прозорливость сразу дали понять о своей непригодности этого человека, взявшегося совсем не за свое дело, и Вы его убрали! Этим энергичным действием Вы, Владыка, обратили большее внимание на себя как старообрядцев, так и тех разумных, религиозных людей, горячо преданных Вашей церкви и отлично понимающих весь вред, причиняемый такими Романовскими вашей церкви» (ОРК НБ ЕДС. № 52255. С. 20). Староверы сообщают, что имели возможность ознакомиться с одним из писем, которые не единожды Романовский отправлял в Екатеринбург своим знакомым священникам и даже некоторым старообрядцам. Они оценивают его письма как «гадкие» и «омерзительные». Приводится в тексте и само письмо Сергея Николаевича, которое, со слов старообрядцев, показал им его друг. «Верный друг не выдержал системы, в кружке приятельском, за рюмкой водки, письмо показал и в результате, в наших руках имеется дословная копия» (ОРК НБ ЕДС. № 52255. С. 22). В частности, в письме С. Н. Романовский дает оценки еп. Иринею следующего содержания: «Жалко то, что на Екатеринбургскую кафедру попал такой сумасброд, каков есть Ириней, который сам на половину зараженный расколом и потворствующий ему, что я знаю из писем многих священников. Раскольников Урала нужно взять в ежовые рукавицы, а не разводить с ними бобы. Многое сделано для того, чтобы этого невменяемого архипастыря убрали с подобающей честью в более подходящие для него места, а Вам прислали достойнейшего борца за православие и тогда, быть может, осуществится надежда снова по-прежнему пожить в Екатеринбурге» (ОРК НБ ЕДС. № 52255. С. 23–24). Как видно из текста письма, С. Н. Романовский связывал возможность своего возвращения в Екатеринбург только с отставкой еп. Иринея, что дает право предполагать, что между архиереем и бывшим миссионером были непростые отношения.

Характеристику С. Н. Романовскому екатеринбургские старообрядцы дали еще в одном сочинении, напечатанном на гектографе. Оно известно в нескольких экземплярах (см.: [Савельев, Савельева, 2005, 122–123; Бубнов, 2012, 35; Емельянова, Негуч, 2025, 37]). Один из них находится в Лаборатории археографических исследований УрФУ (ЛАИ УрФУ. XXI.2р/1101(I). Л. 1–60). Это стенограмма беседы старообрядца Ивана Усова (см. о нем: [Агеева, Боченков, 2010, 27–30]) с миссионером С. Н. Романовским в селе Башкарке Пермской губернии 27 января 1898 г. В предисловии к беседе сообщается, что Сергей Романовский «нагло ругал старообрядческую церковь и иерархию… требовал, чтобы старообрядцы явились и дали ему ответ на его придирки» (ЛАИ УрФУ. XXI.2р/1101. Л. 3). Безусловно, указанный источник требует вдумчивого осмысления, а сведения, содержащиеся в нем, не могут не подвергаться сомнению. Однако по тексту беседы понятно, что проходила она на повышенных тонах, миссионер С. Н. Романовский и старообрядец И. Усов не особенно стесняли себя в выражениях и довольно грубо высказывали свои мысли. Текст изобилует выражениями неуважения к епархиальному миссионеру со стороны старообрядцев.

Вероятно, С. Н. Романовский не мог смириться с подходами еп. Иринея (Орды) к миссионерской работе и его уважительно-ровным отношением к старообрядцам, вследствие чего был вынужден покинуть пост епархиального миссионера. О подходах еп. Иринея к миссии среди старообрядцев свидетельствуют не только факты, изложенные в статье в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях» (К., 1902, I, 199–207; К., 1902, II, 261–268; К., 1902, III, 307–315). Исследователи отмечают, что при нем Братство св. прав. Симеона Верхотурского получило четкую миссионерскую направленность, что отразилось в обновленном уставе организации, количество миссионерских комитетов было увеличено до 35, в 1901–1902 гг. количество

миссионеров — сотрудников Братства составляло 31 человек, в 1901 г. был учрежден специальный миссионерский фонд с первоначальным капиталом в 1000 руб. (см. об этом: [История, 2010, 386–388]). «Но самое заметное усиление миссионерской деятельности, выразившееся, помимо прочего, в публикации интересных работ о старообрядчестве, связано с именем преосвященного Иринея», — отмечают историки [Белобородов, Боровик, 2017, 17]. Активизация миссионерской работы в епархии при еп. Иринее сопрягалась также с изменением методики при осуществлении этой деятельности. Епископ Ириней делал ставку не на репрессивно-запретительные методы, а на построение диалога со старообрядцами, пропаганду единоверия, демонстрацию уважительного отношения к старому обряду. Примером такого отношения еп. Иринея стало празднование столетия единоверия (см. подр.: (К столетию единоверия, 1900, 631–649)). В честь этой даты 29 октября 1900 г. еп. Ириней совершил Божественную литургию в Крестовой церкви архиерейского дома, на которую были приглашены единоверцы [Свято-Троицкий кафедральный собор, 2004, 47]. Литургия совершалась по древнему чиновнику, по окончании службы архиерей благословлял присутствующих двуперстным знамением. Новые подходы были заметны и в усилении кадрового состава самой миссии, в назначении А. И. Обтемперанского епархиальным миссионером, все более демонстрировалось уважительное отношение к старому обряду со стороны епархиального руководства.

При этом и сами старообрядцы в письмах еп. Иринею отмечают его небезразличное отношение к ним: «Романовский исчез, и все его забыли! Годами раздуваемая ненависть начала ослабевать и прекращаться… Ваша гуманность, возможная терпимость, личная доступность к Вам всех и каждого, Ваша ласковость при приеме бывших у Вас старообрядцев, просящих о беседе, (хотя в просьбе и было отказано), но все вместе взятое на старообрядцев произвело отрадное, какое-то освежающее впечатление!» (ОРК НБ ЕДС. № 52255. С. 21).

Такое отношение к старообрядцам со стороны представителей Церкви было непривычным, что и могло послужить причиной конфликта между местным епископом и руководителем противораскольнической миссии С. Н. Романовским, привыкшим пользоваться в работе со старообрядцами методами административными и полицейскими, привычными прежней власти. Курс на смягчение в отношениях со старообрядцами, выбранный епархиальным руководством в Екатеринбурге, видится особо актуальным, если учесть, что уже в 1905 г. будет подписан высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» (Полянский, 1905). Епископ Ириней оказался последовательным в выбранной им политике по отношению к миссионерской работе. В 1894 г. в Туле по его ходатайству Св. Синод позволил открыть единоверческий приход. В 1895 г. еп. Ириней сменил епархиального миссионера Тульской епархии прот. Г. И. Попова на А. И. Бриллиантова, выпускника СПбДА, преподавателя истории и обличения раскола в Тульской духовной семинарии (см. подр.: [Вознесенский, 2024, 45–47]).

Оставшуюся жизнь С. Н. Романовский провел в Костромской епархии на должности преподавателя Костромской духовной семинарии, сначала «по кафедре обличительного богословия и истории и обличения раскола и сектантства» (Местные известия, 1912, 225), а позже по кафедре церковной истории. Возможно, выбор Костромы был не случайным. Костромскую кафедру в это время возглавлял еп. Виссарион (Нечаев) (см.: [Зонтиков, 2004, 548]), известный писатель, интересовавшийся старообрядчеством. Его книга «О расколе и по поводу раскола» вышла в двух изданиях (см.: [Зонтиков, 2004, 548]). Епископ Виссарион долгое время был преподавателем МДА и мог лично знать С. Н. Романовского по годам его учебы в Академии, либо кто-то из преподавателей МДА мог порекомендовать миссионера епископу (см.: [Мангилев, Новиков, 2023, 165]).

Скончался Сергей Николаевич Романовский 29 марта 1912 г. от порока сердца (ГАКО. Ф. 56. Оп. 3. Д. 175. Л. 128 об. — 129). Был погребен 1 апреля на Богородице-Феодоровском кладбище Костромы. В настоящее время кладбище не существует,

на его месте парк и мемориал «Вечный огонь». Портрет С. Н. Романовского опубликован в биографической статье, опубликованной в журнале «Ипатьевский вестник» [Резепин, 2025, 204]. Жена — Мария Ивановна Романовская, ур. Мальчугина (1863–26.09.1917), похоронена там же [Резепин, 2025, 204].

Анализ ситуации в Екатеринбургской епархии, сложившейся вокруг увольнения С. Н. Романовского, показывает, что миссионерской работе со старообрядчеством со стороны еп. Иринея (Орды) уделялось большое внимание, миссионеры были хорошо подготовленными и неравнодушными к своему делу людьми. В указанный период был сформирован свой подход к делу миссии, свои взгляды на миссионерскую работу. Все это породило полемику, которая была достаточно острой. В случае с Романовским ситуация повлекла за собой административные кадровые решения. Это, безусловно, сказалось на судьбе человека, которому вследствие этого пришлось оставить должность и даже регион проживания.

Ситуация показывает, что в церковной среде Екатеринбурга в кон. XIX — нач. XX в. существовали разные подходы к организации миссионерской работы. Все более ясно осознавалось, что старые репрессивные методы малоэффективны, а более результативным является иной подход, который в большей степени нацелен на диалог.

Источники и литература

Источники

1. ГАКО — Государственный архив Костромской области. Ф. 56. Оп. 3. Д. 175. Л. 128 об. — 129: Метрическая книга об умерших Богородицкой, что в Кузнецах, церкви г. Костромы Костромской губернии за 1912 г.

2. Дродницын (1898) — *Дродницын А.* Хроника епархиальной жизни // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1898. № 30. Отд. неоф. С. 709–722.

3. Епархиальные известия (1898) — Епархиальные известия // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1898. № 27. Отд. оф. С. 402–408.

4. Журналы совета МДА (1887) — Журналы Совета Московской духовной академии 1887 г. М., 1887. С. 181–182.

5. К столетию единоверия (1900) — К столетию единоверия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1900. № 21. Отд. неоф. С. 631–649.

6. К. (1902) — *К.* Итоги епархиальной жизни за время с 19 мая 1900 г. по 1901 год // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. Ч. 1. № 5. Отд. неоф. С. 199–207; Ч. 2. № 6. Отд. неоф. С. 261–268; Ч. 3. № 7. Отд. неоф. С. 307–315.

7. Как иногда (1902) — Как иногда подводят итоги. Ч. 1 // Миссионерский сборник. 1902. Ч. 1. № 3. С. 296–300; Ч. 2. № 4. С. 330–334.

8. Красовский (1902) — *Красовский А.* Из психологии беспоповщинских заблуждений // Вятские епархиальные ведомости. 1902. № 5. Отд. неоф. С. 207–231.

9. ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета. XXI.2р/1101(I). Л. 1–60. Беседа старообрядца Ивана Усова с миссионером новообрядческого общества Сергеем Романовским.

10. Логиновских (1914) — *Логиновских Ф., прот.* Памяти Пермского епархиального миссионера, протоиерея Стефана Александровича Луканина (к десятилетию со дня кончины) // Пермские епархиальные ведомости. 1914. № 8. Отд. неоф. С. 127–129.

11. Местные известия (1912) — Местные известия // Костромские епархиальные ведомости. 1912. Отд. неоф. № 7–8. С. 225.

12. НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. Карт. 365. Ед. хр. 11. Л. 1–169: *Романовский С. Н.* История исправления

Служебника при патриархе Никоне и сличение новоисправленного и утвержденного на Московском соборе 1667 г. Служебника с одним из старообрядческих.

13. ОРК НБ ЕДС — Отдел редких книг научной библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии. № 52255: Сборник старообрядческий. нач. XX в. 96 с. Несколько писем, посланных в августе и сентябре 1901 года старообрядцами владыке Иринею, епископу Екатеринбургскому и Ирбитскому.

14. Отчет о деятельности (1894) — Отчет о деятельности сарапульского Вознесенского братства за 1892–1893 гг. // Вятские епархиальные ведомости. 1894. № 2. Отд. оф. С. 24–40.

15. Полянский (1905) — *Полянский И., свящ.* Старообрядцы. Высочайший указ 17 апреля 1905 г. М., 1905. 94 с.

16. Последние дни (1904) — Последние дни, смерть и погребение духовника семинарии, протоиерея С. А. Луканина // Пермские епархиальные ведомости. 1904. № 12. Отд. неоф. С. 135–144.

17. РГИА — Российский государственный исторический архив.

РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1388. Л. 1–40 об.: Отчет о состоянии Екатеринбургской епархии за 1892 г.

РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1443. Л. 1–52 об.: Отчет о состоянии Екатеринбургской епархии за 1893 г.

РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 526. Л. 1–15 об.: Дело о службе окончившего в 1887 г. курс кандидата Московской духовной академии Сергия Романовского.

18. Последние дни (1904) — Последние дни, смерть и погребение духовника семинарии, протоиерея С. А. Луканина // Пермские епархиальные ведомости. 1904. № 12. Отд. неоф. С. 135–144.

19. Романовский (1893) — *Романовский С. Н.* Собеседование с глаголемыми старообрядцами в г. Екатеринбурге // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1893. № 50. Отд. оф. С. 1267–1276.

20. Скворцов (1897) — *Скворцов В. М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани, по вопросам внутренней миссии и расколосектантства, с приложениями постановлений 2-го миссионерского Съезда в Москва, правил о миссии, мнения комитета министров о штунде и кассационного решения сената о запрещенных сектантских собраниях. Киев, 1897. 344 с.

21. Субботин: *Некролог* (1905) — Субботин Н. И. (некролог) // Исторический вестник. 1905. Т. 101. № 7. С. 314–315.

22. Сушков (1899) — *Сушков М., свящ.* Из дневника противораскольнического миссионера // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1899. № 5. Отд. неоф. С. 127–135.

23. Устав (1884) — Устав православных духовных академий. Гатчина, 1884. 40 с.

24. Уфимцев (1902) — *Уфимцев И., свящ.* По поводу статьи Миссионерского сборника «Как иногда подводят итоги» // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 19. Отд. неоф. С. 752–762.

25. Шестаков (1909) — *Шестаков И., свящ.* Протоиерей Стефан Александрович Луканин. СПб., 1909. 30 с.

Литература

26. Агеева, Боченков (2010) — *Агеева Е. А., Боченков В. В.* Иннокентий (Усов Иван Григорьевич) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 27–30.

27. Акиньшин (2004) — *Акиньшин А. Н.* Владимир (Шимкович) // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 668–669.

28. Бубнов (2012) — *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческие гектографированные издания библиотеки Российской Академии наук. Последняя четверть XIX — первая четверть XX вв. Каталог изданий и избранные тексты. СПб., 2012. С. 34–35. № 21, 21а, 22.

29. Белобородов, Боровик (2017) — *Белобородов С. А., Боровик Ю. В.* Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX в.: монография. Екатеринбург, 2017. 382 с.

30. Вознесенский (2024) — *Вознесенский А. В.* Коллекция гектографированных изданий Дионисия Батова в Отделе редких книг Российской национальной библиотеки: каталог. СПб., 2024. 236 с.

31. Емельянова, Негуч (2025) — *Емельянова Е. А., Негуч О. А.* Каталог гектографированных изданий старообрядцев из собрания отдела редких книг Российской государственной библиотеки. М., 2025. 350 с.

32. Зонтиков (2004) — *Зонтиков Н. А.* Виссарион (Нечаев) // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 548.

33. История (2010) — История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. 552 с.

34. Лавринов (2001) — *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. 334 с.

35. Лавринов (2016) — *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. Екатеринбург, 2016. С. 543–544.

36. Лавринов (2023) — *Лавринов В. В., прот.* Исторические храмы Екатеринбургской митрополии. Т. 1: Екатеринбург и его окрестности. Екатеринбург, 2023. 360 с.

37. Лавринов, Мангилев, Нечаева (2008) — *Лавринов В. В., прот., Мангилев П. И., прот., Нечаева М. Ю.* Екатеринбургская и Верхотурская епархия // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 130–143.

38. Мангилев (2022) — *Мангилев П. И.* Гектографированные издания в собрании редких книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 70–86.

39. Мангилев, Новиков (2023) — *Мангилев П. И., Новиков С. В.* Письма старообрядцев епископу Екатеринбургскому и Верхотурскому Иринею как источник по истории миссии среди старообрядцев // Исторический курьер. 2023. № 2 (28). С. 160–171.

40. Марченко, Сафронов (2019) — *Марченко А. Н., прот., Сафронов А. Н.* Пермская противораскольническая миссия под руководством епархиального миссионера протоиерея Стефана Александровича Луканина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 142–169.

41. Нечаева (2008) — *Нечаева М. Ю.* Единение во имя Христа: Православные общественные организации Среднего Урала середины XIX — начала XX веков. Екатеринбург, 2008. 194 с.

42. Новиков (2019) — *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского на посту Екатеринбургского епархиального миссионера (1900–1905 гг.): материалы конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2019. С. 190–195.

43. Половникова (2019) — *Половникова М. Ю.* Сарапульское Вознесенское братство и его деятельность в конце XIX — начале XX веков // Научный диалог. 2019. № 11. С. 418–432.

44. П. Э. Р. (2009) — *П. Э. Р.* Ильинцы // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 367–369.

45. Резепин (2025) — *Резепин П. П.* Романовский Сергей Николаевич — преподаватель Костромской духовной семинарии // Ипатьевский вестник. 2025. № 1. С. 203–205.

46. Римский (2002) — *Римский С. В.* Афанасий (Пархомович) // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 15–16.

47. Савельев, Савельева (2005) — *Савельев А. А., Савельева Н. В.* Пинежская книжно-рукописная традиция XVI — начала XX вв.: опыт исследования. Источники. СПб., 2005. Т. 2. С. 122–123, № 15 (244).

48. Свято-Троицкий кафедральный собор (2004) — Свято-Троицкий кафедральный собор. Екатеринбург, 2004. 163 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

М. А. Орлов

«На заре иоаннитства (иоанниты в зародыше)». Очерк В. В. Бурсянина об истоках иоаннитского движения

УДК 271.2-9:930.2+271.2-36
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_279
EDN EBSQUA

Аннотация: В статье рассматривается неопубликованный документ под названием «На заре иоаннитства». Автором этого очерка является писатель Василий Васильевич Брусянин (1867–1919). По поручению одной из столичных газет он совершил поездку в Кронштадт, чтобы своими глазами увидеть религиозный быт странноприимных домов, в которых жили почитатели св. прав. Иоанна Кронштадтского. Автор именует «богомольцев» иоаннитами, хотя не называет их сектантами. Для него иоанниты — это все почитатели о. Иоанна Кронштадтского, которые считали его особенным священником. Много внимания в очерке уделено хозяйке странноприимного дома, которая распоряжалась расселением паломников. Дается описание богослужений, совершаемых о. Иоанном, а также обстановки, в которой они происходили. Материалы очерка вводятся в научный оборот впервые. Важное место в процессе изучения источника занял сравнительный метод, с помощью которого удалось сопоставить сведения В. Брусянина с воспоминаниями других людей, посещавших Кронштадт и лично общавшихся с прав. Иоанном Кронштадтским. В целом документ вполне репрезентативен, легко сопоставим с другими источниками, отражающими биографию о. Иоанна Сергиева и деятельность иоаннитов. При этом необходимо учитывать, что В. Брусянин внес в содержание текста свое восприятие как личности о. Иоанна, так и религиозной обстановки, сложившейся вокруг этого священника. Автор очерка близок к той части общества, которая негативно воспринимала прав. Иоанна Кронштадтского и его последователей, в том числе иоаннитов. Документ представляет научную значимость в силу того, что некоторые факты позволяют расширить знания о жизни св. Иоанна Кронштадтского, а также о религиозном быте иоаннитов.

Ключевые слова: святой праведный Иоанн Кронштадтский, В. Брусянин, иоанниты, православие, сектантство, интеллигенция.

Об авторе: **Максим Александрович Орлов**
Кандидат исторических наук, г. Киров.
E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4663-9443

Для цитирования: Орлов М. А. «На заре иоаннитства (иоанниты в зародыше)». Очерк В. В. Бурсянина об истоках иоаннитского движения // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 279–288.

Статья поступила в редакцию 07.05.2025; одобрена после рецензирования 03.06.2025; принята к публикации 29.06.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Maksim A. Orlov

"At the Dawn of Johannitism (Johannites in the Embryo)". Essay by V. V. Bursyanin on the Origins of the Johannite Movement

UDK 271.2-9:930.2+271.2-36
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_279
EDN EBSQUA

Abstract: The article presents the study of the unpublished document entitled "At the Dawn of Johannitism". The author of the essay is the writer Vasily Vasilievich Bursyanin (1867–1919). Being given the assignment of one of the capital's newspapers, he made a trip to Kronstadt to witness firsthand the religious life of shelter-houses for poor wanderers where devotees of St. John of Kronstadt lived. Bursyanin refers to the "worshippers" as Johannites, though he does not call them sectarians. For him, Johannites are all the followers of Fr. John of Kronstadt, who considered him a special priest. The essay devotes much attention to the matron of the shelter-house, who was in charge of the accommodation of pilgrims. There is a description of the services celebrated by Fr. John as well as the setting in which they took place. The materials of the essay are introduced in scholarly circulation for the first time. An important role in the process of studying the source was played by the comparative method, which made it possible to compare V. Brusyanin's information with the recollections of other people who visited Kronstadt and personally communicated with St. John of Kronstadt. Overall, the document is quite representative; it is easily comparable with other sources that reflect the biography of Fr. John Sergiev and activities of Johannites. At the same time, it is necessary to take into account that V. Brusyanin infused the text with his own perception of both Fr. John as a person and the religious environment that had formed around this priest. Brusyanin is close to that part of society that negatively perceived St. John of Kronstadt and his followers, including the Johannites. The document has scientific significance since certain facts help to expand the knowledge about the life of St. John of Kronstadt, as well as the religious life of the Johannites.

Keywords: St. Righteous John of Kronstadt, V. Brusyanin, Johannites, Orthodoxy, sectarianism, intelligentsia.

About the author: **Maksim Aleksandrovich Orlov**
Candidate of Historical Sciences, city of Kirov.
E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4663-9443

For citation: Orlov M. A. "At the Dawn of Johannitism (Johannites in the Embryo)". Essay by V. V. Bursyanin on the Origins of the Johannite Movement. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 279–288.

The article was submitted 07.05.2025; approved after reviewing 03.06.2025; accepted for publication 29.06.2025.

Рассматриваемый документ находится в фонде личного происхождения «Василий Васильевич Брусянин» (РГАЛИ. Ф. 80). Очерк под названием «На заре иоаннитства (иоанниты в зародыше)» является частью сброшюрованного дела, в котором также есть такие литературные произведения В. Брусянина, как «Очерки и отрывки Брусянина Василия Васильевича „Живые портреты“», «Записки из гнилого дома», «Заразные люди», «Как тень она блуждала» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80). Документ состоит из рукописи, а также печатного текста, подготовленного, по всей видимости, для печати. Изучение этого источника может дать новые данные к характеристике движения иоаннитов, религиозного быта странноприимных домов Кронштадта в первое время их возникновения.

Автор очерка пишет, что в свое время хотел отдать произведение в печать, но из-за цензуры этого сделать не получилось (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Можно предположить, что В. Брусянин либо отдавал материал в одно из изданий, но получил отрицательный отзыв цензора, либо не решился сделать это, полагая, что текст не будет одобрен цензурой. Ясно, что работа над очерком началась до издания манифеста 17 октября 1905 г., даровавшего России право свободной печати. Произведение начинается с характерного для либерального писателя словами: «Это было двенадцать лет назад, в глухую пору общественного унынья» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Фраза «в глухую пору общественного унынья» дает основание предполагать, что речь идет о предреволюционном времени. Можно предположить, что очерк написан в 1890-е гг.

Василий Васильевич Брусянин недостаточно известен широкой публике. До начала революции 1905 г. он являлся редактором «Русской газеты». После революции находился в эмиграции. В Россию вернулся в 1913 г. Его творчество в основном было сосредоточено на крестьянской жизни, зарисовках бытового уклада средних слоев города. Но есть у В. Брусянина небольшой рассказ, в котором главным героем является православный священник, некий «о. Василий». В рассказе священник изображен карикатурно, все действия о. Василия показаны в сатирическом ключе [Брусянин, 1916]. Очерк «На заре иоаннитства» очень напоминает этот рассказ, особенно в тех фрагментах, где рассматривается религиозный быт русского народа. В. Брусянин не был воинствующим борцом с православной верой, он с иронией относился к религиозной традиции народа. Но эта ирония ставит его в ряд с той частью интеллигенции, которая повернулась спиной к Церкви, рассматривая ее как оплот старого уклада жизни, далекого от «цивилизации».

В. В. Брусянин пишет, что поехал в Кронштадт по поручению одной из газет со «специальной целью посмотреть, как живет Иоанн Кронштадтский» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Жизнью Кронштадтского батюшки интересовались тогда многие люди. Левые интеллигенты ездили в Кронштадт, чтобы в своих пасквилях развенчать «психоз и истерию, окружающие о. Иоанна» [Ильяшенко, 2004, 82]. Однако подавляющая часть ехала к прав. о. Иоанну, чтобы получить назидание, увидеть образец подлинного пастырского служения.

Важно, что рассказ составлен не со слухов, а на основании впечатлений, которые вынес сам автор. Несмотря на некоторую тенденциозность в оценке почитателей св. прав. Иоанна Кронштадтского, очерк имеет большое значение для науки. Чувствуется, что автор заносит в очерк те самые впечатления, которые он сохранил от посещения «странноприимных» домов иоаннитов. Достоверность источника подтверждается тем, что схожие описания религиозно-бытовой обстановки в домах иоаннитов находим у других писателей, в частности у И. Щеглова (см.: [Щеглов, 2002, 27]).

К иоаннитам Брусянин относится с явным пренебрежением, называя их «невежественной массой поклонников» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Для него «простые» верующие — это «народная темная масса». Особенно его возмущает отношение народа к медицине и науке, которая видится народу, по образному выражению Брусянина, «как заколдованная царевна за семью замками, за несокрушимыми стенами». И еще: «они живут слепой верой или инстинктом» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 104 об.). Верно отмечено, что с точки зрения секуляризованной части российского общества

почитателями о. Иоанна являлись «темные, безграмотные и забитые». Однако в действительности круг почитателей прав. о. Иоанна охватывал все российское общество, не только социальные низы, но и элиту (см.: [Ильяшенко, 2004, 52]). Святому Иоанну Кронштадтскому писали не только люди простые, но и князья (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 14 а. Ч. 2. Л. 231), ученые-медики (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 35. Л. 20), военные разного звания, от рядового до полковника (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 50. Л. 13, 16). Таким образом, св. Иоанн Кронштадтский был знаком как с забитым бедняком, так и с богатым аристократом.

Описывая комнату, где жили паломники, Брусянин пишет: «казалось мне, что я в каком-то ином, чуждом мне мире, которым я не только никогда не жил, но никогда о нем не подозревал, что есть на земле что-то такое особенное, что меня удивит и покажется жутким. Мне казалось, что я заживо погребен и лишен чистого воздуха» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 118). Это предложение ясно показывает, что для Брусянина религиозный быт русского человека был миром чужим.

Брусянин отмечает, что в народе иоаннитов называют «черными воронами» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Сам он был вполне солидарен с такой характеристикой, что видно из следующих слов: «За десяток лет они оперились и отрастили крылья и теперь взлетели на горизонт русской жизни с зловещим криком» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103). Нетрудно угадать, что образные выражения «отрастили крылья», «зловещий крик» — прямые намеки на «черных воронов». Это явная ассоциация с пьесой «Черные вороны» В. Протопопова, которая наделала много шума в обществе в самый разгар революции 1905 г. В этой пьесе вожди иоаннитов были выставлены в неприглядном образе: как люди, вводящие людей в заблуждение. Также это выражение стало ассоциироваться с «темнотой» народа. Возникает противоречие: как название «черные вороны» могло появиться в очерке, написанном, по словам автора, за 12 лет до того, «в глухую пору общественного унынья»?

После вводной части автор переходит к описанию своего путешествия в Кронштадт, которое он совершил с паломниками на одном из кораблей, державших путь из Санкт-Петербурга. На палубе он обратил внимание на человека, который рассказывал «с особенным ударением в голосе» о разных людях, не веривших в «святость кронштадтского священника». По словам рассказчика, все эти люди впоследствии «посрамились» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103 об.). Заметим, что у других современников также сохранились схожие рассказы о путешествии в Кронштадт на пароходах. Так, И. Щеглов вспоминал, что на пароходе, шедшем в Кронштадт, можно было услышать множество разговоров об о. Иоанне Кронштадтском. По словам Щеглова, один отставной офицер рассказал «с особым акцентом» случай с артистом, который вначале подсмеивался над Кронштадтским батюшкой, но потом раскаялся в своем поступке. Прозорливость св. прав. Иоанна позволила угадать мысли актера [Щеглов, 2002, 6–8].

Сойдя с корабля, Брусянин направился в один из странноприимных домов Кронштадта, в которых располагались паломники, ехавшие к о. Иоанну. В этих домах складывалась особая религиозная обстановка. Согласно исследованию Ф. А. Ильяшенко, странноприимные дома появляются в Кронштадте после 1891 г., когда популярность св. Иоанна Кронштадтского стала всероссийской. Тогда при Доме трудолюбия было построено каменное четырехэтажное здание, ставшее странноприимным домом (см.: [Ильяшенко, 2004, 51]). В связи с ростом числа паломников требовалась организация приема и устройства людей. Появились люди, которые стали руководить процессом расселения богомольцев. Кроме того, они стали посредниками между паломниками и прав. о. Иоанном. В общем, сформировалась индустрия странноприимных домов. К кон. XIX в. на квартиры этих домов имелся высокий спрос, который порождал высокие цены на них. Некоторые лица стали пользоваться популярностью о. Иоанна. Появились люди, которые караулили паломников, ехавших в Кронштадт. Предлагалась «услуга» по организации встреч со св. Иоанном: кровати, «красные углы», регулярные чтения акафистов, обещание, что с паломниками встретится сам о. Иоанн (см.: [Киценко, 2006, 195]).

Характерен случай, описанный В. Брусяниным. Один купец-паломник из Калужской губернии хотел поселиться в квартире, располагавшейся недалеко от дома, в котором жил св. прав. Иоанн Кронштадтский. Содержательница странноприимного дома предлагала снять комнату за 3 руб. в сутки. Это показалось купцу неимоверно дорого, из-за чего едва не вышел скандал. Отказавшись от отдельной комнаты, купец с женой поселились в общей комнате. За это они должны были платить по 20 коп. за сутки (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 103 об. — 106). В конце очерка есть еще одно описание встречи купца с хозяйкой странноприимного дома. Хозяйка просит калужского купца дать ей 5 руб. для передачи о. Иоанну. Купец начал ругаться, заявляя, что отдаст сам. Но в ответ услышал: «Мне как хотите… батюшка только туда и придет, куда я укажу… Деньги то ведь я ему отдам». При этом Брусянин заметил: «Не может быть, чтобы о. Иоанн учредил таксу» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 124). Этот момент требует комментария.

Повадка описанной Брусяниным хозяйки странноприимного дома напоминает поведение Веры Перцовой — секретарши св. прав. Иоанна, снискавшей себе дурную славу из-за корыстолюбия. В воспоминаниях почитательницы о. Иоанна М. Мокеевой описан следующий случай. Однажды о. Иоанн сказал Перцовой, чтобы она «удалилась», но та в ответ отрезала: «если так, посиди без денег» (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1668. Л. 9). Н. Киценко, исследуя непростой и деликатный вопрос о соотношении народного благочестия и финансовой составляющей этой стороны религиозной жизни, пришла к выводу, что популярность св. прав. Иоанна создавала для него серьезные трудности. В Кронштадте в 1890-е гг. была масса посетителей, желавших увидеть любимого батюшку, который старался не отказывать никому, однако это ему не удавалось: св. Иоанн Кронштадтский сожалел, что у него нет времени не только на себя, на и на всякого, кто хотел с ним общаться. Высокий «спрос на батюшку», пишет Н. Киценко, «превышал предложение». У него появились секретари, которые стали организовывать встречи с о. Иоанном. Одним из таких секретарей и была Вера Перцова, сколотившая себе немалый капитал. Была и некая Евгения, которая собирала себе в карман по 10 руб. с каждой устроенной встречи с Кронштадтским батюшкой. «Бизнес в этой сфере достиг таких масштабов, что к началу XX в. вокруг о. Иоанна сложилась атмосфера торговли и наживы», — пишет Н. Киценко. Исследовательница при этом отмечает, что сам св. прав. Иоанн, конечно, не приветствовал всего этого, но поделать ничего не мог за неимением времени самому организовывать огромные потоки людей, ехавших в Кронштадт (см. подр.: [Киценко, 2006, 194–195]).

Но вряд ли правильно считать, что все хозяйки странноприимных домов были людьми, желавшими одной только наживы. Согласно одному из воспоминаний современников, «старые девушки», ухаживавшие за паломниками, были очень благочестивы. Они заботливо подготовили «светлую чистую комнатку», из которой можно было увидеть окна св. прав. Иоанна. Автор этого воспоминания не говорит о какой-либо атмосфере бизнеса. Напротив, увидев хозяек квартир, он поразился царившему в их среде благочестию (см. подр.: [Соловьев, 1903, 6]). Сохранилось также письмо С. Животовского, написанное на имя Веры Перцовой. Вначале он, как и многие люди, думал, что она плохо влияет на св. Иоанна, однако после личного знакомства с ней изменил свое отношение. Вот его слова: «Думал так только потому, что так говорили о Вас очень многие. Но, пробыв более месяца с Батюшкой, я понял Вас, а потому надеюсь Вы поверите, что я пишу к Вам теперь как к доброму знакомому, которого ни в чем другом не подозреваю» (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 50. Л. 23). Два приведенных случая если не опровергают расхожее мнение о «дурной славе» хозяек странноприимных домов, то по крайней мере заставляют более осторожно относиться к выпадам против них.

Причиной поездки одного калужского купца к о. Иоанну было желание помочь жене, которая страдала сильными головными болями. Никакие лекарства не помогали, пишет В. Брусянин, и супружеская чета решилась ехать в Кронштадт. Купец

говорил: «Бог с ними с докторами. К отцу Иоанну обращусь». Также у этой купеческой четы было с собой много писем для передачи их св. прав. Иоанну (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 109). Сохранилось множество подобных описаний поездок к св. Иоанну, когда люди, не имея надежды на врачебную помощь, верили в молитву кронштадтского священника. Анна Мазаева, житель одного провинциального города, поехала в Кронштадт после того, как врачи сказали ей, что для излечения от болезни потребуется серьезная операция, после которой детей у нее уже не будет. После встречи с о. Иоанном ее болезнь постепенно прошла, и она родила детей (см.: [Святой Иоанн Кронштадтский, 2002, 57]).

В. Брусянин обратил внимание на то, как кучера устроили между собой конкуренцию за право везти купца (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 112). Представляется, что вопрос о роли кучеров в биографии св. прав. Иоанна Кронштадтского может стать отдельной темой исследования. А. Ф. Кони вспоминал, что кучера буквально боролись между собой за право посадить себе в карету св. Иоанна (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 72. Л. 1–1 об.). В посмертном жизнеописании Кронштадтского батюшки, составленном одним из членов Союза имени Михаила Архангела, отмечается, что в дни прощания с о. Иоанном спрос на извозчиков был огромный (см.: [Святой Иоанн Кронштадтский, 2002, 116]).

В очерке сохранилось небольшое описание религиозного быта паломнических комнат. Комната, где расположились Брусянин с купцом, была вся «в образах и лампадах» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 127). Обратим внимание: автор не пишет о том, что среди образов были портреты о. Иоанна. Именно эта сторона религиозного быта вызывала подозрения о сектантском характере иоаннитов. Так, в 1895 г. священник Гдовского уезда Алексей Солнцев обратился к св. прав. Иоанну с просьбой оказать содействие в борьбе с сектантским расположением мысли его прихожан, которые в своих молитвенных домах ставили много карточек с изображениями Кронштадтского батюшки (ЦИГА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 38. Л. 1). Костромская крестьянка Пелагия Кабанова пропагандировала за то, что вместо церковных икон необходимо ставить в красных углах портреты о. Иоанна Кронштадтского (РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 2017. Л. 1–2). В очерке Брусянина упоминаний об этом нет. Но это не должно вызывать удивлений. Сведения о размещении портретов св. прав. Иоанна в божнице стали приходить из провинции. Есть основания думать, что в Кронштадте в 1890-е гг. в странноприимных домах сохранялся вполне ортодоксальный вариант почитания живого священника, без уклонений в сторону сектантства.

В одной из комнат странноприимного дома было так много людей, пишет В. Брусянин, что приходилось переступать через их руки и ноги (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 116). Если брать эту фразу в общем контексте очерка, то видно, что Брусянин вложил в нее негативный фон. Искренний почитатель св. Иоанна Кронштадтского мог бы иначе интерпретировать это, а именно так, что из-за множества поклонников батюшки, всенародной любви к нему трудно было передвигаться по комнате, переступая через руки и ноги. Но у Брусянина эта фраза произнесена как упрек той религиозной обстановке, которая сложилась вокруг св. прав. Иоанна Кронштадтского. Иначе смотрел на это дело И. Щеглов. Он тоже видел множество людей в паломнических домах, видел и неприглядные стороны быта этих домов, однако с некоторой долей симпатии сравнивает их с «монастырской кельей», или «старокупеческой молельней» [Щеглов, 2002, 27]. При этом слова «монастырская келья» и «старокупеческая купельня» сказаны так, как будто И. Щеглов восхищается древнехристианским благочестием. Ясно, что у В. Брусянина подтекст совершенно иной.

По словам В. Брусянина, богомольцы к приходу о. Иоанна соорудили целый деревянный стол (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 119). Даже этот незначительный факт говорит о том, что почитатели св. прав. Иоанна Кронштадтского готовились к встречам со своим любимым пастырем. Заметим, что в воспоминаниях И. Щеглова также есть упоминание о том, что для о. Иоанна был готов стол, на котором было много просфор, специально принесенных для батюшки [Щеглов, 2002, 96].

Обратимся к эпизоду очерка, в котором говорится о богослужении, совершаемом св. прав. Иоанном Кронштадтским. «То и дело над головами людей ожидавших начало обедни выдвигались приподнятые кверху руки с восковыми свечами. Свечи эти, переходя из рук в руки, двигались вперед к массивным подсвечникам и здесь вспыхивали, чадя и наполняя церковь грязно-бурыми клубами дыма. Направо, возле окна, слышался беспрерывный лязг денег: проворный торговец свеч сбывал свой товар». Люди, ожидавшие о. Иоанна, спрашивали друг друга: «Што сам батюшка будет служить?» Кто-то ответил: «Сам, матушка, сам он, отец святой» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 121). Нетрудно заметить, что подобранное В. Брусяниным выражение «лязг денег» стало очередной филиппикой в адрес как самого св. Иоанна, так и его почитателей.

Обратим внимание на описание обедни. По словам В. Брусянина, вся толпа богомольцев была «сплочена одним общим всем присутствовавшим чувством, хранила глубокое безмолвие» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 121). Затем автор пишет о реакции людей на появление о. Иоанна: «Казалось, вся эта толпа произнесла глубокое „Господи!“» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 122). Читаем дальше: «голос проповедника с каждой ноткой повышается и делается внятным до резкости, потом понижается и в нем слышится тихие скорбные нотки, наконец, голос переходит в шепот, чуть слышный, но, видимо, понятный каждому из слушателей — и в церкви наступает какая-то жуткая тишина. Тут кто-то восклицает: „Господи!“ В другом месте уже слышатся рыдания: „Отец родной!“» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 122). Здесь автор очерка вполне точно передает то, что обычно происходило во время богослужений, совершаемых св. прав. Иоанном Кронштадтским. Когда о. Иоанн подходил к жертвеннику, его, по словам иером. Михаила (Семенова) «охватывает какой-то ликующий пророческий экстаз» (Михаил Семенов, 1903, 110). К. М. Фофанов вспоминал, как после слов о. Иоанна о необходимости покаяния «началось в храме смятение» (РГАЛИ. Ф. 525. Оп. 1. Д. 414. Л. 10). При этом нельзя не заметить, что В. Брусянин вкладывает в свои слова негативное отношение, точно желая усмехнуться над «невежественной толпой». Но был иной фокус восприятия служб Кронштадтского пастыря. Протоиерей Александр Соловьев, посетив службы св. Иоанна, заметил, что главным в них являлся призыв к покаянию и возрождению христианской жизни, такой, какая она была на заре христианства (см. подр.: [Соловьев, 1903, 1–3]).

Интерес представляет фраза В. Брусянина, зачеркнутая впоследствии автором: «Казалось, вся многомиллионная измучившаяся Россия рыдала здесь, под каменными сводами» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 122). Эту фразу можно интерпретировать по-разному. Руководствовался ли автор желанием (как либеральный писатель) подчеркнуть «измученность России», несовершенство общественного развития, или же хотел подчеркнуть ту душевную обстановку, которая складывалась на службах св. Иоанна Кронштадтского, сказать определенно нельзя. Позволим себе предположить, что первоначальный порыв чувства симпатии к о. Иоанну впоследствии, при повторном чтении очерка, уступил место рассуждению о том, что человеку, который заявляет о себе как «прогрессивный», не подобает восхвалять священников. Данная мысль могла бы показаться неосновательной, если бы не описание встречи со св. прав. Иоанном Кронштадтским, которая, по всей видимости, состоялась после храмового богослужения.

В ожидании о. Иоанна кто-то сказал: «Скоро прибудет святой отец?» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 125). Через некоторое время на лестнице люди услышали крики. Это означало приближение о. Иоанна. «Около вошедшего происходило что-то невероятное: с него стаскивали рясу, кто-то из рук его теребил бобровую шапку, одни целовали его руки, волосы, лицо, другие прикладывались к его одежде. Появившаяся хозяйка громко кричала, силясь успокоить богомольцев» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 126). Начался молебен. Автор увидел «потрясающую сцену»: «Рыдавшая женщина, удерживаемая двумя другими, рвала на себе волосы, платье и диким страшным голосом кричала: „за что? за что? …отец святой, батюшка!“. Ее увели в сени и я долго

еще слышал ее ужасные рыдания и причитания». Брусянину объяснили, что причиной такого ее поведения было то, что о. Иоанн не дал ей благословения и не дал поцеловать руки. Кто-то заметил: «Грешна, значит, очен-но?» При этом кто-то добавил: «Недостойная!» Автор замечает: «Недостойная лежала теперь пластом посреди крыльца» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 128). Опять здесь видим негативный тон, с которым В. Брусянин описывает встречу богомольцев со св. прав. Иоанном Кронштадтским. Эмоциональная сфера, в которой происходило общение священника с его почитателями, также выставлена как девиантное поведение с точки зрения общепринятой морали.

В. Брусянин зафиксировал также фразу одинокого богомольного старичка: «взгрустнулось от жизни», но «послушаешь его святой речи, посмотришь на батюшкино лицо — и полегчает» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 125).

В конце воспоминаний В. Брусянин пишет, что он не просто вышел, а «выбежал из дома», что у него было «тяжелое чувство» после поездки. Он с горечью отмечает: «Мне хотелось уйти от всего этого куда-то подальше» (РГАЛИ. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80. Л. 129). Сам тон, каким говорит В. Брусянин о религиозной обстановке, которая сложилась вокруг св. прав. Иоанна, показывает, что этот священник и все, что с ним было связано, даже в бытовых деталях, не пользовалось симпатией у автора очерка. Его язык нагружен разного рода негативными выражениями: «народная темная масса», «слепая вера», «инстинкт», «чуждый мне мир», «заживо погребен» и т. д. Это не было простой индифферентностью, но четкой позицией по отношению к Церкви и ее религиозным традициям, стремлением, как сам Брусянин сказал, «бежать» от всего этого «куда-то подальше».

Такое восприятие не должно удивлять, т. к. личность св. прав. Иоанна и все, что с ним было связано, вызывало у современников противоречивые оценки. Если В. Брусянин больше не желает появляться в Кронштадте, считает, что после такого паломничества у людей создается «тяжелое чувство», то И. Щеглов напротив, после поездки к о. Иоанну полагает, что эта личность является поучительной для людей, что необходимо подражать таким людям, как св. прав. Иоанн Кронштадтский (см.: [Щеглов, 2002, 3]). Протоиерей Александр Соловьев называл время пребывания в Кронштадте «светлыми и важными днями в моей жизни» [Соловьев, 1903, 3]. Главной проблемой при составлении биографии св. прав. Иоанна Кронштадтского является крайнее противоречие в оценках встреч с ним и его деятельности, которое оставили не только современники, но и последующие авторы. Н. Киценко в связи с этим заметила: «о. Иоанн стал проблемой и камнем преткновения как для современников, так и для потомков» [Киценко, 2006, 346].

Исследование очерка В. В. Брусянина «На заре иоаннитства» позволяет сделать следующие выводы. Источник дает вполне достоверные сведения о религиозном быте странноприимных домов г. Кронштадта, особенностях богослужений, совершаемых св. прав. Иоанном Кронштадтским. Несмотря на то что некоторые факты описаны автором очерка как бы по шаблону, легко заметить его собственную интерпретацию. Таковы уникальные сведения о «таксе», т. е. плате, которую брала хозяйка странноприимного дома. Оригинальным можно считать подход автора к проблеме соотнесения иоаннитов с сектантами. Брусянин остается в стороне от тех людей, которые приклеивали к иоаннитам ярлык «сектантов». В своем очерке В. Брусянин не называет иоаннитов сектантами, в его очерке это слово не встречается ни разу. Это важное замечание, т. к. в российском обществе далеко не все причисляли иоаннитов к сектантам. Миссионер Д. И. Боголюбов предостерегал, что не стоит судить об иоаннитах «по народной молве» [Боголюбов, 1909, 3]. Он был убежден, что понятие секты — как сообщества, отделившегося от Церкви, не может быть применимо к иоаннитам, которые считали, что только Православная Церковь является «единой, правой и святой» (см. подр.: [Боголюбов, 1909, 5–7]). Д. И. Боголюбов предлагал отказаться от соотнесения понятия «иоанниты» с теми «невеждами», которые учили, что в о. Иоанне Сергиевом живет Христос (см.: [Боголюбов, 1909, 13]).

Важно понимать, что паломничество в Кронштадт к о. Иоанну не было единственным такого рода «маршрутом» в царской России. Вообще, паломнические поездки являлись одной из излюбленных форм богопочитания в дореволюционной России. О массовости данного явления хорошо сказано в работе «О воззрениях русского народа» (Громыко, Буганов, 2000, 130–135). Однако практически все иные паломничества были связаны с почитанием святых, которые жили в более раннее время. Кронштадт на рубеже XIX–XX вв. стал местом паломничества, куда люди собирались, чтобы получить благословение, исцеление, духовную помощь от живого священника.

В. Брусянин был близок к той части русской интеллигенции, которая негативно относилась к св. прав. Иоанну Кронштадтскому. Степень негативности у этой части общества была различная, от простого отторжения до открытой неприязни и вражды. Брусянин с известной долей неприязни относился к о. Иоанну и его последователям, но его очерк не идет ни в какое сравнение с отзывами писателя Н. С. Лескова, который буквально высмеивал св. прав. Иоанна Кронштадсткого, называя его то «Иваном Кронштадтским», то «Пэр-Жаном». Вся деятельность о. Иоанна воспринимается Лесковым в черных тонах, выворачивается наизнанку. Даже социальную благотворительность о. Иоанна Лесков перетолковывал по-своему, чтобы хоть как-то навредить священнику (см.: (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Д. 830. Л. 1–5)). У Брусянина нет открытой вражды к св. прав. Иоанну Кронштадтскому; в одном месте Брусянин даже усомнился в том, что о. Иоанн Кронштадтский мог бы установить «таксу» за исполнение треб. Само это замечание уже говорит о том, что Брусянин был далек от ненависти к о. Иоанну, которая легко заметна у Н. С. Лескова.

Нужно учитывать, что не вся либеральная интеллигенция отрицательно относилась к о. Иоанну Сергиеву. Если В. Брусянин был более снисходителен к нему, чем Н. С. Лесков, то в сравнении с А. Ф. Кони был более суров. Известный юрист А. Ф. Кони оставил свое воспоминание об о. Иоанне, в котором присутствуют некоторые уничижительные строки, особенно когда речь заходит о нестандартной манере служить молебен, а также политических взглядах Кронштадтского батюшки. Однако А. Ф. Кони, в отличие от В. Брусянина, не вынес «тяжелого чувства» после встречи с о. Иоанном. Напротив, юрист сумел найти в Кронштадтском батюшке лучшие черты, свойственные священнику: доброту и жизнь ради людей (ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 72. Л. 1–3).

Знакомство с очерком В. Брусянина приводит еще к одной мысли. Его произведение прекрасно иллюстрирует рост религиозности российского общества, происходивший на рубеже XIX–XX вв. Сильное напряжение душевных сил, устремление к идеальному являются характерными чертами русской культуры переломной эпохи. Такие настроения захватили почти все слои общества. Знаменем времени стала русская религиозная философия (В. С. Соловьев). Высшие слои увлекались разного рода мистическими и сектантскими учениями. Секта пашковцев прочно владела умами русских аристократов. Об этом писал, между прочим, сам св. Иоанн Кронштадтский (Иоанн Кронштадтский. Христианская философия, 1992, 19). В одном из салонов Петербурга действовала секта «святодуховцев», последователи которой верили в «откровение Святого Духа» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 156. Л. 1–2). Это не случайные явления времени. В критические эпохи, предвещающие ломку общественных устоев, происходит рост подобных устремлений, мысль напряженно ищет выход из социальных противоречий. Русский богослов прот. Георгий Флоровский отмечал: «Религиозная тема ставится теперь как тема жизни, не только как тема мысли» (Флоровский, 2009, 574). Интеллигенция стала искать чего-то неземного, лучшего и благородного. В отличие от сектантских и квазирелигиозных учений русской интеллигенции св. Иоанн Кронштадтский направлял своих последователей на духовный путь в соответствии с традициями восточного богословия, в лоне Церкви.

Источники и литература

1. Боголюбов (1909) — *Боголюбов Д. И.* О так называемых иоаннитах в русском народе. СПб., 1909. 29 с.

2. Брусянин (1916) — *Брусянин В. В.* В стране озёр. Пг.: Жизнь и знание, 1916. 135 с.

3. Громыко, Буганов (2000) — *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа / Громыко М. М., Буганов А. В.; Ин-т этнологии и антропологии Рос. Акад. наук. М.: Паломникъ, 2000. 542 с.

4. Ильяшенко (2004) — *Ильяшенко Ф. А.* Отец Иоанн Кронштадтский в восприятии современников: дис. … канд. ист. наук. М., 2004. 225 с.

5. Киценко (2006) — *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 392 с.

6. Михаил Семенов (1903) — *Михаил (Семенов), иером.* Отец Иоанн Ильич Сергиев (полная биография с иллюстрациями). СПб.: Слово, 1903. 431 с.

7. РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 42. Оп. 1. Д. 80; Ф. 275. Оп. 1. Д. 830; Ф. 525. Оп. 1. Д. 414.

8. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 175. Д. 2017; Ф. 821. Оп. 133. Д. 156; РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1668.

9. Иоанн Кронштадтский: *Христианская философия* (1992) — Святой праведный о. Иоанн Кронштадтский. Христианская философия. [Репр.]. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1992. 212 с.

10. Святой Иоанн Кронштадтский (2002) — Святой Иоанн Кронштадтский. [Репр. 1909 г.]. М.: Аксиос, 2002. 157 с.

11. Соловьев (1903) — *Соловьев А., прот.* Три раза в Кронштадте у о. Иоанна. Омск: Тип. К. И. Демидовой, 1903. 60 с.

12. Флоровский (2009) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 848 с.

13. ЦГИА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 14 а., 35, 38, 50, 72.

14. Щеглов (2002) — *Щеглов И.* Иоанн Кронштадтский. М.: АНО «Православный журнал Отдых христианина», 2002. 110 с. (Сер.: «Рассказы очевидцев»).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

А. А. Иванов

Доктор Дубровин и митрополит Антоний (Вадковский): от конфликта к примирению

УДК 94(470+571):329.21+271.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_289
EDN HGCEFE

Аннотация: В статье рассматривается история взаимоотношений вождя Союза русского народа А. И. Дубровина и петербургского митрополита Антония (Вадковского). Особое внимание уделено обличительному письму Дубровина и реакции на него русского общества. Впервые в научный оборот вводятся материалы дореволюционной периодической печати различной идеологической направленности, освещавшие конфликт между правым политиком и митрополитом. Представлены различные оценки скандала, вызванного открытым письмом Дубровина, а также его участников, данные современниками. Отмечается, что выпад Дубровина против митрополита вызвал критику не только левой, но и правой печати. При этом многие консервативные публицисты, осуждая форму дубровинского выступления, соглашались с сутью его претензий к архиерею. В статье также приводятся факты, свидетельствующие о преодолении данного конфликта и примирении Дубровина с митрополитом Антонием. Высказывается предположение, что изменение отношения петербургского архиерея к Дубровину и Союзу русского народа было вызвано не только христианскими чувствами, но и изменением политической ситуации, потребовавшей от первенствующего члена Святейшего Синода большей лояльности самодержавию и его защитникам.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православное духовенство, митрополит Антоний (Вадковский), А. И. Дубровин, Союз русского народа, черная сотня, периодическая печать.

Об авторе: **Андрей Александрович Иванов**
Доктор исторических наук, доцент, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-6438-5200

Для цитирования: Иванов А. А. Доктор Дубровин и митрополит Антоний (Вадковский): от конфликта к примирению // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 289–303.

Статья поступила в редакцию 25.07.2025; одобрена после рецензирования 18.08.2025; принята к публикации 14.09.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Andrey A. Ivanov

Doctor Dubrovin and Metropolitan Anthony (Vadkovsky): from Conflict to Reconciliation

UDK 94(470+571):329.21+271.2
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_289
EDN HGCEFE

Abstract: The article examines the history of the relationship between A. I. Dubrovin, the leader of the Union of the Russian People, and Petersburg's Metropolitan Anthony (Vadkovsky). Particular attention is given to Dubrovin's accusatory letter and the reaction of the Russian society to it. Materials from pre-revolutionary periodicals of various ideological orientations, covering the conflict between the right-wing politician and the metropolitan, are introduced into scientific circulation for the first time. Provided by his contemporaries, various assessments of the scandal caused by Dubrovin's open letter and the assessments of its participants, are presented. It is noted that Dubrovin's attack against the metropolitan caused criticism not only from the left-wing, but from the right-wing press as well. With it, many conservative publicists, condemning the form of Dubrovin's speech, agreed with the essence of his claims to the bishop. The article also presents facts testifying that the conflict was overcome and the reconciliation of Dubrovin with Metropolitan Anthony was achieved. It is suggested that the change in the attitude of the bishop from Petersburg towards Dubrovin and the Union of the Russian People was caused not only by Christian feelings, but by the change in the political situation as well, which required the leading member of the Holy Synod to be more loyal to the tsarist monarchism and its defenders.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox clergy, metropolitan Anthony (Vadkovsky), A. I. Dubrovin, Union of the Russian People, Black Hundreds, periodicals.

About the author: **Andrey Alexandrovich Ivanov**
Doctor of History, Professor of the Institute of History at the St. Petersburg State University.
E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-6438-5200

For citation: Ivanov A. A. Doctor Dubrovin and Metropolitan Anthony (Vadkovsky): from Conflict to Reconciliation. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 289–303.

The article was submitted 25.07.2025; approved after reviewing 18.08.2025; accepted for publication 14.09.2025.

Громкий скандал, вызванный открытым обличительным письмом вождя черной сотни, председателя Главного совета Союза русского народа (СРН) А. И. Дубровина к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому), в самом конце 1906 г. привлек к себе пристальное внимание русского общества. Письмо вызвало большой общественный резонанс, отклики на него появились как в церковной, так и в светской печати. История этого конфликта уже освещалась в историографии. На него обращали внимание и историки Русской Православной Церкви, и исследователи правых политических партий. В этом плане необходимо в первую очередь отметить монографию С. Л. Фирсова [Фирсов, 2002, 74–75], диссертации священников М. Л. Хижего и И. В. Соловьева [Хижий, 2006, 117–118; Соловьев, 2002, 149–159], а также биографический очерк А. Д. Степанова о Дубровине [Степанов, 2015, 63–67]. Однако в большинстве случаев освещение этой конфликтной истории подавалось односторонне, через призму взглядов митр. Антония и его защитников, при этом реакции правого лагеря уделялось значительно меньшее внимание. К тому же, за редким исключением, авторы работ, затрагивающих конфликтную ситуацию между Дубровиным и владыкой Антонием, упускают из виду продолжение этой истории. А между тем она закончилась примирением вождя СРН и митрополита. В связи с этим цель данной статьи — подробное освещение конфликта между вождем черной сотни и митрополитом, его преодоления и реакции на данный инцидент прессы различной политической направленности.

Предыстория конфликта черносотенного вождя с церковным иерархом такова. В сентябре 1906 г. правый публицист Б. М. Юзефович в качестве уполномоченного соединенного собрания представителей правых партий г. Киева направил митр. Антонию послание, в котором выражалась мысль, что духовные власти должны указать православному духовенству, что оно может принадлежать только к монархическим партиям и союзам (см.: [Фирсов, 2002, 309–310]). Владыка инициативу правых не поддержал и 15 ноября 1906 г. в беседе с представителями Главного совета СРН заявил, по словам Дубровина, следующее: «Правым вашим партиям я не сочувствую и считаю вас террористами: террористы левые бросают бомбы, а правые партии вместо бомб забрасывают камнями всех с ними несогласных» (Открытое письмо, 1906а). Племянник митрополита М. В. Вадковский так описывал в своих воспоминаниях сцену визита Дубровина: «Депутации от приверженцев реставрации иногда очень беспокоили владыку своими энергичными натисками. Глава одной такой депутации однажды заявил владыке на приеме: „Не уйдем отсюда, пока не исполните нашей просьбы“ (кажется, дело шло об освящении в лавре знамен одной политической организации). „Если вы не уйдете от меня, то я уйду от вас“, — кротко отвечал смиренный святитель» (Вадковский, 1916, 486). Сам же митр. Антоний на заседании Св. Синода рассказывал об этом инциденте так: Дубровину он отказал в его просьбе на том основании, что ему, во-первых, некогда, а во-вторых, он считает неудобным выказывать расположение к какой-либо политической партии. «Я не буду служить никакой партии, даже легализованной правительством, — говорил владыка, — ни для октябристов, ни для мирного обновления, ни для Союза русского народа. <…> Кроме того, члены Русского союза, быть может, прекрасного по своей идее, в своих действиях допускают террористические акты по отношению к тем, которые в чем-либо, по их мнению, не согласуются с ними, примеры чего у нас перед глазами. А хотят они молиться — пусть молятся. Но зачем им именно митрополит? Это я называю тщеславием» (Арсений Стадницкий, 2024, 103–104). В связи с этим митрополит отказался лично освятить хоругвь и знамя СРН, а также дать черносотенцам свое благословение. Соглашаясь послать на черносотенное мероприятие своего викария, владыка особо подчеркнул, что поступил бы точно так же, если бы к нему обратились представители любых других разрешенных законом политических партий, включая мирнообновленцев. По оценке консервативного публициста С. Ф. Шарапова, «это было не только совершенно незаслуженным оскорблением правым партиям, всякий террор решительно отрицающим, но и явно скандальной политической демонстрацией» (Шарапов, 1906).

Племянник митрополита отмечал в воспоминаниях о владыке, что тот был весьма далек по своим взглядам от «чрезмерных ревнителей старины», которые стремились «принудить» его «сойти с пути строгой лояльности в области политики» (Вадковский, 1916, 485). Причем лояльность эта выражалась в приверженности политическому курсу, который проводил в то время граф С. Ю. Витте. С премьером, по словам племянника митрополита, у владыки были всегда «лучшие отношения», владыка Антоний признавал его за «честного человека». «Мне припоминаются слова одного немецкого знатока русской жизни, слышанные мною за границей: „В России есть два замечательных политика: граф Витте и митрополит Антоний“. Видимо, сходство характеров и взглядов… соединяло их узами всегдашней дружбы» (Вадковский, 1916, 484). Учитывая то обстоятельство, что отношение к Витте всего правого лагеря было крайне негативным (см. об этом: [Иванов, 2024, 242–245]), неудивительно, что разговор между черносотенцами и митрополитом с самого начала вышел напряженным.

Слова владыки Антония задели Дубровина, но проведению торжественного и многочисленного митинга в Михайловском манеже не помешали. 26 ноября 1906 г. хоругвь и знамя СРН были освящены викарным епископом Сергием (Тихомировым) (Пруссаков, 1906а). Но обидные слова митрополита не были забыты.

Спустя неделю Дубровин опубликовал на страницах рупора СРН газеты «Русское знамя» написанное им 2 декабря 1906 г. открытое письмо к митрополиту (Открытое письмо, 1906а; Открытое письмо, 1906б). Начав с того, что православные монархисты, объединившиеся в СРН, «жаждали первосвященнического благословения», Дубровин выражал удивление отказом, который трактовал как проявление симпатий к либералам, ибо только в отношении правых митрополит высказался столь резко. Подчеркивая, что ему, как человеку православному и церковному, трудно писать письмо митрополиту, Дубровин перешел к обличениям. Называя себя давним петербургским жителем, два десятка лет знающим митрополита и его деятельность, Дубровин указывал, что «ничем не выдающийся в науке» митр. Антоний незаслуженно получил высшую богословскую степень; что его проповеди всегда были бездушными и «выглаженными», «не пробуждая в верующих ни мысли, ни чувства»; что, воспитанный на либеральных веяниях 1860–70-х гг., он, овдовев, сменил профессорский фрак на рясу, но так и не смог стать настоящим пастырем; что благодаря интригам и покровительству придворных сфер он делал карьеру, а не служил делу Христову и, в итоге, «вступил в союз с графом Витте, преступным провокатором» (Открытое письмо, 1906а). Последнее обвинение было одной из главных претензий к владыке. В посвященном Витте памфлете «Тайна судьбы» Дубровин вывел митр. Антония под говорящим именем патриарха Виттелия — тайного друга и личного советника Витте, честолюбца, мечтающего о высшей духовной власти в стране (Дубровин, 1907, 23–24).

В открытом письме Дубровин называл митр. Антония «заурядным либералом», ни личным благочестием, ни даром проповедничества, ни административными заслугами не заслужившим своего высокого поста. Вождь СРН также обвинял митрополита в том, что он покровительствует оппозиционно и революционно настроенному духовенству, взрастил таких церковных деятелей, как священники Г. А. Гапон, Г. С. Петров, а также «32 бунтовщиков иереев»[1], и превратил церковные издания столицы в революционные листки, а духовные школы — в «революционные гнезда». В вину митрополиту также ставились «мертвящий бюрократизм», формализм, равнодушие к судьбам монархии и Отечества, гонение на пастырей-монархистов. «Все свободомыслящее и малорелигиозное в среде церковных деятелей, — все, склонившееся к политиканству, в сторону левых и крайних партий, — все это почему-то оказалось около Вас и укрывается теперь под Вашей защитой. Между тем, Вы „вне и выше политики!“ *Но в таком случае не умываете ли Вы руки подобно Пилату?* И водою ли? Не кровью ли русского народа?» — вопрошал Дубровин (Открытое письмо, 1906а).

[1] Имеется в виду письмо 32 столичных священников, поданное митр. Антонию в 1905 г. с указанием на необходимость церковного обновления и реформ.

Возмущаясь той аттестацией, которую митрополит дал членам СРН, вождь черной сотни писал: «Для патриотов у Вас нашлось слово осуждения: они террористы — они забрасывают камнями противников. Но на нашей совести, владыко, нет ни одного случая насилия: камней мы не бросали, между тем для тех, у кого на совести бомбы, браунинги, грабежи и реки крови — для тех у вас не нашлось слова осуждения... <...> Не берете ли Вы в пример Игнатия[2], который, стоя некогда тоже „вне и выше политики", служил крамольникам московским: Сигизмунду, Лжедмитрию и помазал Марину?» (Открытое письмо, 1906а).

В заключительной части письма Дубровин предлагал митрополиту два выхода: или стать на сторону патриотов-монархистов, или оставить митрополичью кафедру. «Перед саном святителя я благоговею; лично против Вас, как человека, у меня нет ни гнева, ни раздражения. Но я буду бороться до гробовой доски, отдам всю жизнь до последней капли крови за торжество священных для меня начал: *Святой Веры Православной, Самодержавного Русского Царя и Великого Русского Народа*» (Открытое письмо, 1906а).

Современные авторы, комментируя нападки Дубровина на митрополита, нередко пишут о том, что письмо вождя СРН представляло собою «грязные инсинуации» [Соловьев, 2002, 151], «огульные поношения священноначалия» [Хижий, 2006, 126], а сам он был нецерковным человеком [Хижий, 2006, 118]. Однако с последним утверждением трудно согласиться. В публичной сфере Дубровин всегда позиционировал себя человеком верующим и церковным. На протяжении всей своей политической деятельности он отстаивал первенство Православной Церкви и ее интересы, боролся за укрепление в русском обществе христианских ценностей, был сторонником возрождения активной приходской жизни, подчеркивал, что созданный им СРН — организация не только патриотическая, но и православная, представляющая собой союз «многих тысячей православных сердец» (Правые партии, 1998, 546), «объединившаяся под знаменем св. великомученика и Победоносца Георгия многотысячная православная семья, ратующая за интересы Божественной Церкви» (Редакция, 1910). «Весь Союз русского народа, — говорилось в одном из обращений Дубровина и редакции „Русского знамени", — ...следует воодушевляющему голосу Вечного Основателя и Жизнедавца Св. Церкви Господа нашего Иисуса Христа» (Редакция, 1910). СРН имел религиозную символику, все его значимые мероприятия начинались и заканчивались молитвами, союз широко практиковал молебствия и крестные ходы.

Дубровин немало жертвовал на церковные нужды и в марте 1906 г. был избран почетным членом Благотворительного общества вспоможения бедным приходам Измайловского собора в благодарность за пожертвования на нужды этого общества (ГАРФ. Ф. 116. Оп. 1. Д. 797. Л. 4). Дубровин также был почетным членом Карельского православного братства и в открытом письме основателю этого общества архиепископу Финляндскому и Выборгскому Сергию (Страгородскому) — будущему патриарху — писал: «Вера же наша в неодолимость Божественного Православия, да будет нам и детям нашим, и всем русским поколениям неистощимым источником религиозно-патриотического воодушевления» (Дубровин, 1910). Особые отношения были у Дубровина со св. Иоанном Кронштадтским, к которому он ездил за советом, просил у него благословения на важные дела, а также исповедовался и причащался у него (Наглость, 1907). Интересно отметить, что уже после революции 1917 г. лидер обновленчества А. И. Введенский, выражая свое крайне негативное отношение к СРН, называл Дубровина «церковником» и представителем «церковной своры» [Одинцов, 2014, 293]. Дубровин был инициатором всероссийского сбора пожертвований членов СРН на возведение в Санкт-Петербурге храма-памятника в честь Феодоровской иконы Божией Матери к 300-летнему юбилею Дома Романовых (РГИА. Ф. 1320. Оп. 1. Д. 6. Л. 2–3, 9), часто откликался на просьбы духовенства о помощи и сам просил у пастырей молитвенной поддержки.

[2] Имеется в виду патр. Игнатий, короновавший Лжедмитрия и венчавший его с Мариной Мнишек. Был лишен патриаршества и архиерейского сана.

Вождь СРН следил за церковной жизнью в России, был хорошо осведомлен в церковных делах, неоднократно обращался к Св. Синоду и миссионерским съездам с различными предложениями, которые, по его мнению, должны были принести благо Церкви. Так, в частности, от лица Главного совета СРН он просил Св. Синод защитить православие от поругания путем уравнивания его с другими религиями; призывал архипастырей возвысить свой голос против насаждаемого в обществе светского гуманизма, «исключающего всякую надобность во внутреннем нравственном чувстве и в духовных подвигах»; выступал против потворства со стороны властей католикам и протестантам, требуя добиваться от государства защитить «православный мир» от влияния «заведомых врагов православия»; просил Св. Синод молить государя изъять из ведения Государственной думы законопроекты, касающиеся интересов православия; призывал прекратить давать разрешения на возведение в русских городах «капищ невозбранного нечестия» и запретить деятельность различных теософских обществ; предлагал систему мер для «национально-религиозного собирания Св. Руси» (ГАРФ. Ф. 116. Оп. 2. Д. 1. Л. 397–402).

В частных письмах и публичных выступлениях Дубровин часто использовал церковную лексику и религиозные образы. Даже на допросе в ВЧК, где признание в религиозности не могло принести ему никакой пользы, Дубровин на вопрос следователя, всю ли свою жизнь он строго придерживался заповедей Христа, дал твердый ответ: «Все время, безусловно!» (Приговоренный, 2010, 135).

Нет сомнений, что в жизни Дубровина, в отличие от некоторых других правых политиков, рассматривавших Церковь с чисто утилитарных позиций, христианство и церковность занимали важное место. Однако на вопросы, насколько глубокой и искренней была его вера и стремился ли он в действительности в своей политической деятельности соответствовать евангельскому учению, ответить сегодня едва ли возможно — подробных и достоверных свидетельств о религиозной жизни Дубровина пока не обнаружено. Дошедшие же до нас немногочисленные свидетельства говорят об этом по-разному. Так, например, архим. Адриан (Демидович), возглавлявший в Киеве один из отделов СРН, называл Дубровина человеком «великой веры» (Адриан Демидович, 1907, 5) (правда, критиковал его при этом за ревность не по разуму), а архиеп. Антоний (Храповицкий), не только симпатизировавший СРН, но и активно участвовавший в организации черносотенного движения на Волыни, отмечал в письме митрополиту Киевскому и Галицкому Флавиану (Городецкому): «Дубровин, однако, далеко не искренен: его преданность вере — притворная» (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202. Л. 2). С одной стороны, среди православного духовенства у Дубровина было немало сторонников, которые его глубоко уважали и не сомневались в его искренности и благочестии, с другой — даже внутри черносотенного лагеря он весьма остро конфликтовал с целым рядом церковных деятелей, в полемике с которыми не скупился на резкие выпады и переходы на личности. Кроме того, вождь СРН был убежден, что его христианским долгом как «сына двора овчего» является «распознавать добрых пастырей от недобрых по характеру их деятельности», блюсти безупречность не только своей, но и «братней совести» и обличать «„прелазящих инуде“, своекорыстных властолюбцев, склонных при малейшей опасности малодушно покидать овец на растерзание хищникам» (Редакция, 1910). И в этом плане история столкновения Дубровина с митр. Антонием очень показательна.

Письмо Дубровина, как и следовало ожидать, вызвало общественный резонанс. Газеты сообщали, что 9 декабря митр. Антония посетил в Александро-Невской лавре граф Витте и беседовал с ним по поводу обличительного письма (Свет. 1906. 13 декабря). Церковный официоз выказал поддержку митрополиту. Особо рьяно бросился на защиту первоиерарха издававшийся Санкт-Петербургской духовной академией «Церковный вестник», вставший с 1906 г. на позиции «реформационного движения» и проповедовавший «новое религиозное мышление», которое «отличало церковных либералов от консерваторов-традиционалистов» [Воронцова, 2019, 232]. Реакция этого академического журнала, как отмечает современный историк, «была

более чем своеобразной» [Соловьев, 2002, 156]. В публикациях журнала открытое письмо Дубровина называлось «злобной и неприличной выходкой», «доносом», в котором «грязные намеки и брань перемешаны с балаганными выражениями», а резкие слова владыки о СРН назывались уместными и справедливыми. Именуя руководящие органы монархических организаций «шутовскими управами», издание отказывало вождям черной сотни… в русскости, заявляя, что их лидеры — В. А. Грингмут, П. А. Крушеван, В. Ф. Доррер и др., состоят «из армян, татар, румын, немцев и т. д.», «в кабалу» которым Россия никогда не пойдет, поскольку путь «настоящих» русских людей — это «путь к гражданской свободе». Называя вождей СРН «капиталистами, дворянами и служащими всех ведомств… на высоких местах и больших окладах», церковное издание голословно утверждало, что именно их предки «веками держали народ в кабале, в крепостническом рабстве» [Соловьев, 2002, 156–158]. После ряда полных пафоса пассажей о «лицемерных друзьях народа» говорилось о несостоятельности претензий черносотенцев и на роль защитников православия. Отказывая вождям русской правой в подлинной церковности, издание заявляло: «Православная вера запрещает братоубийственную ненависть, а они гордятся тем, что сеют вражду и к единокровным и к иноплеменникам в нашем отечестве, в состав которого входят 111 языков. Православная вера учит, что перед Богом все равны: и варвар, и скиф, эллин и иудей, раб и свободный, а они более всего хлопочут о сословном разделении и привилегиях для одного класса, знатных и богатых. <…> Сколько нужно иметь бесстыдства и дерзости, чтобы произнести осуждение против иерарха, который не захотел поддерживать своим авторитетом людей, беззастенчивым эгоизмом в сущности уничтожающих православную веру» [Соловьев, 2002, 158]. Однако выбранная редакцией журнала стратегия защиты митр. Антония оказалась весьма неудачной, поскольку ставила его в крайне неловкое положение перед императором и Св. Синодом. Ведь, по сути, данные публикации, осуждавшие «старый строй», «административный произвол», «крепостничество», «монархическую реакцию» и ратовавшие за расширение прав и свобод, лили воду на мельницу Дубровина. Ведь именно за столь явно проявленную изданием поддержку революционных изменений он и критиковал петербургского архиерея.

Поддержали митр. Антония и другие силы. Епископ Псковский и Порховский Арсений (Стадницкий), называя СРН «революционным» (Арсений Стадницкий, 2024, 133), записал в дневнике: «Это ужасное письмо. Это месть Союза русского народа за несочувственное отношение к нему митрополита… Это — вызов Церкви в лице митрополита» (Арсений Стадницкий, 2024, 134). «В Петербурге, почти во всех центрах деятельности, в Синоде, в [Духовной] академии, в собраниях научного характера, присутственных местах и почти во всех литературных центрах, слышатся единодушные порицания выходки „председателя“ Совета Союза русского народа доктора А. И. Дубровина», — отмечала одна из столичных газет (Свет. 1906. 13 декабря). Либеральная пресса также встала на сторону владыки, осуждая дерзость и бестактность Дубровина. Она обвиняла Дубровина в «колоссальном самомнении», в том, что он присвоил себе «привилегию истинного патриотизма и истинного понимания задач православия» и пытается через СРН «монополизировать православие, превращая наших иерархов и духовенство в орудие своих политических целей» (По поводу, 1906). «Требование удаления со святительской кафедры первоиерарха Русской Церкви и первоприсутствующего члена Св. Синода, неугодного „Союзу русского народа“, — не есть ли это в самом деле революционный образ действий, своего рода „террористический акт“? — задавался вопросом лидер харьковского прогрессивного духовенства (а в будущем деятель обновленчества) прот. Иоанн Филевский. — Как видно, mania grandiosa, безумие политического психоза, здесь уже перешло всякие границы приличия, лежащего в основе общественного самосохранения человеческой личности, и так необходимого в общежитии в качестве этического начала, сдерживающего порыв личных и партийных страстей» (По поводу, 1906). Оказывая давление на представителей православного духовенства, являвшихся членами СРН, свящ. И. И. Филевский требовал

от них «в единодушном протесте против „открытого письма“ Дубровина и против преступных порицаний митрополита Антония» либо немедленно порвать с союзом, либо заставить Дубровина публично извиниться перед архиереем (По поводу, 1906). Называя письмо Дубровина дерзким, хамским, неприличным и т. п., его критики из либерального лагеря сами зачастую выходили за рамки приличия, не скупились на грубые слова, переходя порой на откровенную брань (которой, заметим, в письме вождя СРН не было). Показательна в этом плане публикация «Русского слова», в которой Дубровин именовался ничтожеством, бездарностью, жалким писарем, паразитом, «вождем черных банд» и черносотенной «орды», «человечком, возомнившим себя человеком», «политической ничтожностью», а его открытое письмо — «воплями» и «криками злобной досады» (Никита, 1906).

Как отмечала церковно-политическая газета «Колокол», «освободительная печать» принялась «смешивать с грязью патриотизм вообще и А. И. Дубровина в частности», всячески подчеркивая, что «заявлениям представителей патриотизма *можно и не придавать значения*, что с их симпатиями и антипатиями *можно и не считаться*». А между тем, отмечало издание, «значение письма А. И. Дубровина заключается в том, что его автор состоит во главе чрезвычайно многочисленной патриотической партии и является одним из главных вождей объединенного монархического блока». «Голос патриотов, — заключал автор „Колокола“, — по довольно согласному отзыву интеллигентской печати, это голос „черни“, с которой можно и не считаться» (Великорус, 1906). Критикуя позицию, занятую в этом скандале оппозиционной прессой, правый публицист Н. Д. Облеухов отмечал, что, пытаясь дискредитировать Дубровина, она в то же самое время злорадствует и по адресу митрополита. «Несведущие и чуждые Церкви, — писал Облеухов про авторов таких заметок, — они поняли лишь то, что А. И. Дубровин — „черносотенец“, и что он сердит на владыку за то, что он „либеральничает“. А раз это так, то надо, значит, „ругать“ черносотенца и защищать либерала. В этом направлении и стараются, сдержанно ликуя в то же время тому, что так или иначе монах, „клерикал“ и т. д. попал в неприятное положение, и старательно выписывая из письма А. И. Дубровина все те места, которые по мнению этих малопочтенных представителей революционной интеллигенции, пахнут скандалом» (Облеухов, 1906).

Поползли слухи, что за свой дерзкий поступок Дубровин будет выслан из столицы (Телеграммы, 1906). Сообщалось, что ему предложено под каким-либо благовидным предлогом переселиться в другой город в течение месяца (Последние известия, 1906). Оппозиционные газеты уверяли, что среди членов СРН началось сильное движение против своего вождя, так как, якобы, о. Иоанн Кронштадтский не выказал одобрения письму Дубровина, а потому ему придется «сойти с позиции» и, хотя бы для видимости, уступить свой пост в союзе другому лицу. Договаривались даже до того, что со дня на день Дубровина исключат из числа членов СРН (Движение, 1906).

«Вся еврейская и еврействующая пресса обрушилась на меня за открытое письмо митрополиту Антонию, к ней присоединился и „Церковный голос“; все они пользуются своими излюбленными приемами: площадной бранью, клеветой и ложью… <…> Достойно внимания то трогательное единодушие, которое усердно и дружно выказали все красные газеты с „Церковным голосом“ на пристяжке… <…> Не подтверждается ли этим правильность моего положения о том, что стоя „вне и выше политики“, высокопреосвященный держится своей политики, столь любезной левым, антиправительственным партиям. Ведь во всех нападках на меня ярко обрисовалось: „Ну, как же не порадеть родному человечку!“» — писал Дубровин (Дубровин, 1906).

Тем временем «Русское знамя» продолжило кампанию против митрополита, опубликовав несколько материалов с нападками на него и призывами уйти со столичной кафедры [Фирсов, 2002, 311–312]. Консервативный церковный публицист Н. Н. Дурново благодарил Дубровина за письмо и добавлял, что владыка Антоний «одною рукою… пишет телеграммы на высочайшее имя, поздравляя их величества с высокоторжественными днями и праздниками, другою работает над сокрушением самодержавия

царей русских, заискивая поддержки в революционных кружках и партиях и подбирая себе партию в среде недостойных иерархов, чтобы стать патриархом всея Руси» (Дурново, 1906). Будущий обличитель Дубровина А. И. Пруссаков называл его письмо «историческим», отмечая, что читать его невозможно «без содрогания и сочувствия» (Пруссаков, 1906б). Доходило до того, что видный деятель СРН скандально известный иером. Илиодор (Труфанов) сравнивал петербургского митрополита с иудейскими первосвященниками Каиафой и Анной, осудившими Христа на казнь, и заявлял, что «когда нужно дать последний бой революции, наш первосвященник приглашает духовенство отступить», что есть «не только преступление и предательство», но также «подлость и кощунство» (Голос Москвы. 1907. 28 апреля). С. Ф. Шарапов выражал полное сочувствие письму Дубровина, называя его тон «спокойным и достойным». Шарапов отмечал, что он отлично понимает негодование вождя СРН и его желание «вывести, наконец, на свежую воду митроносного кадета, вместе со своим другом, графом Витте, душою и тайною пружиной нашего „освободительного“ движения. Витте предал этому движению государственный аппарат, владыка Антоний — Церковь» (Русское дело. 1906. 16 декабря). По словам Шарапова, письмо Дубровина вышло серьезным обвинительным актом и «заставило его высокопреосвященство даже заболеть от огорчения» (Русское дело. 1906. 16 декабря). Отметим, что и прав. Иоанн Кронштадтский считал петербургского митрополита человеком, не соответствующим своему высокому посту, он написал в дневнике: «Господи, убери М. Антония... и прочих неверных людей!» (цит. по: [Ранне, 2017, 8]).

Но были в консервативном лагере и те, кто осудил письмо Дубровина. Издатель газеты «Свет», публицист монархических взглядов В. В. Комаров называл претензии Дубровина к митрополиту «набором самых дерзких и грубых фраз», извращающих «безукоризненную» деятельность архиерея, а слова владыки о СРН — «смелыми, верными и меткими». «Кто о нем слышал еще 2 года назад? — писал о Дубровине Комаров. — Чем же он прославился до пятидесятилетнего возраста, что давало бы ему право так грубо выступать против больших и высоконравственных деятелей...» (К-в, 1906). «Киевлянин», с прискорбием замечая, что некоторые из сообщаемых Дубровиным фактов из жизни петербургской епархии «давно известны и достоверны», вместе с тем называл гневную оценку деятельности митр. Антония «несколько односторонней», продиктованной «наболевшим патриотическим чувством, не встретившим отклика там, где его ждали». «И тем не менее, — отмечалось в редакционной заметке, — мы еще раз пожалели о свободе печати, пожалели и о том, что не нашлось дружеской, но крепкой руки, которая удержала бы А. И. Дубровина от его порыва, вызванного понятными нам побуждениями, но подчинившегося раздражению и чувству обиды за тяжкую и несправедливую укоризну. Разве первый раз он слышит подобные подозрения и обвинения? Но преданность Церкви и патриотизм требовали на этот раз высшего подвига, подвига кротости и смирения, которого А. И. Дубровин не мог выполнить» (Киевлянин. 1906. 10 декабря). Поясняя эту мысль, издание писало, что в годину смут и нестроений, поколебавших и Православную Церковь, не стоило выносить на всеобщий суд деятельность ее первого епископа во избежание соблазнов и расколов. «Мы обязаны всеми нашими силами способствовать лечению и исцелению болезни, но делать свое дело мы обязаны в тишине и без соблазна. Для этого не годится печатный станок, который трубит на весь мир как барабан. Есть иное живое слово устное и письменное для тех болезней и печалей, о которых идет речь» (Киевлянин. 1906. 10 декабря). «Мы не разделяем открытого письма г. Дубровина высокопреосвященнейшему митрополиту Антонию, но не есть ли это письмо крик наболевшей души Дубровина, дошедшего до отчаяния, в виду совершающихся в нашем отечестве событий и не слышавшего святительского слова?» — звучал риторический вопрос в другой заметке «Киевлянина» (Христианин, 1906).

Издаваемый известным консервативным деятелем князем В. П. Мещерским «Гражданин» замечал, что до вождя СРН подобные дерзновенные послания позволяли себе лишь радикальная газета времен французской революции “Le Père Duchesne”

и коммунары. «А ведь „Союз русского народа“ провозглашает себя защитником Церкви! А ведь „Союз русского народа“ громит свободу печати!» — недоумевал орган князя Мещерского (Икс, 1906, 1). Другой автор «Гражданина», называя дубровинское письмо «диким» и «невероятно дерзким», указывал, что его автор вступил на скользкий путь. «Ядовитыми плодами» этого письма автор статьи называл те отклики, которые посыпались от простодушных монархистов со всех концов России, восхищавшихся «рыцарским подвигом» своего вождя и называвших митрополита «злодеем-крамольником». «…Завтра посыплются на имя государя депеши с мольбою „убрать злодея-крамольника митрополита Антония“, а послезавтра найдется „истинно-русский“ патриот, который не задумается во славу Православной Церкви пойти и дальше! Этого ли желает г. Дубровин? Пусть он подумает, что он делает, и пусть вспомнит слова государя: „Большой грех берут на душу те, кто своими действиями и внушениями создают и поддерживают смуту, разжигая страсти…“» (Б. Н., 1906, 2).

Архимандрит Адриан (Демидович) также высказал мнение, что письмо Дубровина, ставшее «воплем могучим, резким, бурным, стихийным», принесло только вред. Назвав поступок Дубровина проявлением ревности о спасении Отечества, а его самого «великим гражданином Земли Русской», пастырь осуждал вождя СРН за то, что тот в нетерпении своем «стал хулить святителя» (Адриан Демидович, 1907, 5–6). Архимандрит Адриан корил Дубровина за то, что он, без церковного суда, дерзновенно взял на себя роль судьи над митрополитом и, распространив свое письмо среди членов СРН, способствовал тем самым росту народного недоверия к священноначалию. Считая, что главная причина открытого письма — личное оскорбленное чувство Дубровина, архим. Адриан укорял вождя СРН в отсутствии христианской кротости, духовном затмении, в утрате евангельского духа и обвинял его в том, что он, мирянин и монархист, повел себя более полновластно, чем царь, который не считает владыку Антония недостойным кафедры. «Неужели вы, ставши председателем Союза русского народа… вообразили себя президентом русского народа? <…> Дерзая единолично, да хотя бы и от лица Союза русского народа, предлагать святителю, ставшему первосвятителем по воле царствующего государя, оставить первосвятительскую кафедру, вы оскорбляете, насилуете неограниченную власть, бесчестите самодержавие русского царя православного и делаете это в смутное время. <…> Вы забросали первосвятителя камнями осуждений и оправдали его суждение о вашей партии», — писал о. Адриан (Адриан Демидович, 1907, 14–23). Отмечая, что обличительное письмо его к Дубровину написано с чувством братской любви, архимандрит призывал вождя СРН «просто, по-русски, по-православному» публично извиниться перед митр. Антонием (Адриан Демидович, 1907, 24).

Брошюра архим. Адриана задела Дубровина, и в «Русском знамени» на нее появился развернутый ответ, написанный Н. Н. Жеденовым. В нем указывалось, что, выступая против митрополита, Дубровин выражал не только свое личное мнение, но и озабоченность большого числа православных монархистов, приславших своему вождю множество недоуменных писем, касающихся политической позиции владыки. Не найдя в брошюре архим. Адриана опровержения обвинений, выдвинутых Дубровиным, Жеденов указывал, что утверждение о неподсудности митрополита мирянином не выдерживает критики, так как речь прежде всего шла о вопросах политических и история знает немало примеров, когда миряне смещали недостойных иерархов. Утверждая, что петербургский архиерей «всенародно уличен в политических интригах против государя» и в «воспитании революционных элементов», автор статьи настаивал на том, что Дубровин не только имел право, но и был обязан выступить со словом, которого от него ждали члены СРН. «Напрасно… пишет архимандрит Адриан, что ухода с митрополичьей кафедры требует один только Дубровин. Нет, этого требуют миллионы мирян. <…> А. И. Дубровин не гонит силой митрополита Антония с недостойно по мнению его, занимаемой им кафедры, но, по примеру первых последователей Христа, обличив его в недостойных святительского сана деяниях, предлагает ему или исправиться, или… уйти» (Жеденов, 1907).

Правый публицист Н. Д. Облеухов, отмечая, что выбранный Дубровиным способ обращения к владыке оказался «чересчур современен», ведет к «смуте умов» и «великому церковному соблазну», вместе с тем признавал, что озвученные вождем СРН проблемы требовали самого серьезного обсуждения. Задаваясь вопросом, как должен был поступить в данном случае неравнодушный к творящемуся в Церкви христианин, публицист писал: «То-то и горе наше, что положение, в котором мы, сыны Церкви, начиная от высших и кончая низшими, находимся — безвыходное положение. Нельзя ни одному мирянину воспретить ревновать о деле Церкви и обличать виновных в небрежении о благе православия, как бы они высоко не стояли на иерархической лестнице, но, к сожалению, церковная жизнь после „петербургского пленения“ оказалась настолько неустроенной, что правильных путей для разрешения церковных недоумений нет» (Облеухов, 1906).

Впрочем, существует версия, что Дубровин лишь подписал письмо, написанное другими авторами. По словам Н. Л. Мордвинова, настоящими авторами письма были хорошо осведомленные в церковных делах А. А. Ширинский-Шихматов, А. П. Рогович и прот. И. И. Восторгов [Фирсов, 2002, 313–314]. Все трое были критически настроены по отношению к митрополиту, товарищ обер-прокурора Св. Синода Рогович в частных разговорах говорил, что «плохо сделал Дубровин, напечатав письмо, но что, к сожалению, все там справедливо» (Арсений Стадницкий, 2024, 158). Как отмечает А. Д. Степанов, «действительно, прочтение письма убеждает, что его автор — яркий, талантливый публицист. Между тем известно, что Александр Иванович не обладал публицистическим даром. Скорее всего, письмо — плод коллективного творчества, но, несомненно, оно отражало тогдашние чувства и мысли вождя Союза русского народа» [Степанов, 2015, 65]. По другой версии, материал для письма был собран архиеп. Антонием (Храповицким) (Арсений Стадницкий, 2024, 134) и литературно обработан прот. И. Восторговым. Собрание поддержавших митрополита петербургских священников пришло к выводу, что Дубровин не мог сочинить такого письма, а его истинные авторы — «специалисты по части клерикальной интриги», и усмотрело в стиле письма руку волынского архиерея и московского священника-монархиста (Интрига, 1906). «Русское слово» писало, что выступление Дубровина — результат «заговора известного реакционера и черносотенца Антония Волынского», так как в дубровинской статье «петербургские священники, к великому соблазну, увидели целые цитаты, фразы и выдержки из [его] обычных речей» (А. Р., 1906). Но сам волынский владыка свое участие в кампании против петербургского митрополита категорически отрицал. Владыка Антоний (Храповицкий) в открытом письме, полном слов поддержки петербургскому митрополиту, осудил выступление Дубровина, назвав его оскорбительным и обидным (Антоний Храповицкий, 1906, 1183–1192). «С Дубровиным я никогда не видался и не беседовал, если не считать нашего минутного взаимного представления друг другу в заседании Русского собрания весною сего года, — писал митр. Антоний (Храповицкий). — Письмом г. Дубровина я глубоко опечален и возмущен» (Письмо Дубровина, 1906, 1411). При этом волынский архиерей в частном письме к митрополиту Киевскому Флавиану отмечал: «я защищал одну сторону дела, а другой не касался, ибо там Д[убровин] был прав» (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202. Л. 2). Дубровин же твердо настаивал на том, что «инициатива, составление и редакция письма» всецело принадлежат лично ему (Открытое письмо, 1906б, 27–28). «Заранее нужно было ожидать, — писал он, — что революционные кликуши с пеною у рта будут обсуждать письмо мое к митрополиту Антонию. Но ни опровержения фактов, мною указанных, ни принципиального их обсуждения ни в одной газете мы не нашли. Зато „Биржевые ведомости“ и „Речь“ усердно занялись сыском, кто был инициатором и кто был редактором письма» (Открытое письмо, 1906б, 28).

Как бы то ни было, отвечать Дубровину и его единомышленникам митр. Антоний не стал, но изложил суть конфликта в конфиденциальном письме обер-прокурору Св. Синода П. П. Извольскому, опровергнув возводимые на него обвинения и заявив: «За веру православную, за царя самодержавного и за народ русский

православный, я душу отдам, но не под знаменем таких людей, как Дубровин и ему подобных» (цит. по: [Фирсов, 2002, 313]). При этом митрополит заверял Извольского, что левым он никогда не сочувствовал, против правых ничего не имеет, за исключением Дубровина и возглавляемого им союза, и в знакомстве с Витте он «никогда не состоял» [Соловьев, 2002, 155]. Последнее утверждение явно противоречило действительности. «Оценивая „Возражения“ митрополита, трудно сказать о том, насколько искренним он был тогда, когда писал их, — отмечает современный автор. — Не исключено, что это была лишь попытка оправдаться перед влиятельнейшим синодским чиновником и перед и теми, кто „будет расспрашивать“. Во всяком случае, трудно однозначно утверждать, что все написанное митрополитом соответствовало его воззрениям» [Соловьев, 2002, 155].

Однако уже в июле 1907 г. между лидером СРН и петербургским митрополитом состоялось примирение. 15 июня к митрополиту явилась депутация во главе с товарищем председателя Главного совета СРН А. И. Тришатным, чтобы испросить разрешение на торжественную встречу с крестным ходом видного члена союза игум. Арсения (Алексеева), который с группой союзников возвращался из паломничества на Святую Землю с иконой Воскресения Христова с вделанной в нее частицей Гроба Господня. Черносотенцы просили владыку обставить эту встречу как можно торжественнее, встретив союзников со святынями в Казанском соборе. Митрополит принял делегацию СРН весьма любезно, но попросил подать просьбу в письменном виде. На следующий день союзники принесли петербургскому владыке ходатайство, подписанное лично Дубровиным. Митрополит Антоний в просьбе не отказал, но попросил перенести дату крестного хода на несколько дней и отказаться от несения на крестном ходе знамен СРН. Компромисса удалось достичь в результате полученного разрешения на использование во время праздничного мероприятия церковных хоругвей с изображением небесного покровителя СРН св. Георгия. «Говорят, — писала одна из черносотенных газет, — что… А. И. Дубровин лично отправился благодарить владыку за его сердечное отношение к празднику союза. Депутаты остались очень довольны приемом владыки. Известие о приеме быстро разнеслось по всем патриотическим кругам столицы и произвело на всех прекрасное впечатление» (Депутаты, 1907).

Владыка Антоний лично встречал в Казанском соборе участников крестного хода, в котором принимали участие члены черносотенных организаций, и отслужил для них торжественный молебен. Дубровин публично поблагодарил владыку, встав перед ним на колени, и поклонился в ноги, а тот в ответ поцеловал вождя черной сотни и пожелал ему успехов «во всех добрых христианских делах» и призвал СРН «работать мирно, в духе Христова учения» (Торжественная встреча, 1907, 754). «Ваше участие в сегодняшнем торжестве, — сказал Дубровин, обращаясь к архиерею, — преисполнило всех нас, многомиллионных членов Союза русского народа, искренними чувствами глубокой признательности. Бьем вам челом, архипастырь Русской Церкви, и просим не оставить нас» (Общее собрание, 1907). «По-видимому, — отмечала „Речь“, — митрополит Антоний изменил свой взгляд на неуместность совмещения знамен политических партий со св. хоругвями…» (Общее собрание, 1907). Бывший министр народного просвещения граф И. И. Толстой отмечал в дневнике: «Против всех ожиданий и несмотря на обилие „черносотенных“ речей самого вызывающего свойства… нигде никаких скандалов или даже инцидентов, по-видимому, не произошло. Антоний сказал Дубровину поучительную речь, в которой благословил на *мирную и христианскую* деятельность» (Толстой, 1997, 138–139).

В декабре того же 1907 г. Дубровин обратился к митр. Антонию с просьбой ходатайствовать о разрешении СРН построить трехпрестольный храм во имя Божией Матери, святителя и чудотворца Николая и прп. Михаила — святого покровителя царя Михаила Феодоровича, с участием в построении храма и самого владыки, на что получил благожелательный ответ с обещанием содействия (Куда временщики, 1910, 532). А в феврале 1908 г. петербургский архиерей уже служил молебен перед открытием Всероссийского съезда СРН, призывая «благословение Божие на великое дело Союза

русского народа — установить мир и тишину в нашей дорогой Родине, о чем ежечасно молит Святая Церковь», и выражал радость, что ему довелось разделить общее с союзниками торжество (Голос Москвы. 1908. 12 февраля).

Коснувшись в одном из интервью инцидента с митрополитом, Дубровин с удовлетворением сообщал: «Как известно, между союзом и владыкой происходили некоторые трения. Теперь митрополит Антоний объяснил, что происходили они единственно по недоразумению, т. к. он до сих пор не был знаком с программой союза и его деятельностью, а из красных газет составил себе совершенно превратное мнение. Принимая во внимание, что митрополит Антоний только по неведению проявлял к союзу враждебное отношение, союз очень рад, что владыка идет навстречу его горячему желанию видеть доброжелательное к себе отношение первосвятителя Русской Церкви» (Потемкин, 1907). Однако далеко не все рядовые члены СРН, поддержавшие обличительный тон дубровинского письма, были удовлетворены таким исходом конфликта. Один из членов Киевского губернского отдела союза, отмечая, что еще совсем недавно Дубровин рассказывал о том, «как митрополит Антоний с антихристом Витте подкрались к царской короне, чтобы ее похитить», выражал недоумение тем, что Дубровин «пал ниц перед прежним преступником, стал каяться и последовали у них взаимные лобзания, неприятные народному чувству…» [Кальченко, 2014, 211].

Тем не менее инцидент между Дубровиным и митр. Антонием был полностью исчерпан. Конфликт, принесший вред и СРН, и Церкви, удалось погасить и уладить. Обе стороны проявили благоразумие и способность к компромиссу. Владыка, понимая, что открытое письмо Дубровина стало лишь симптомом накопившегося в светских и церковных консервативных кругах недовольства его политическими взглядами, не стал обострять конфликтную ситуацию, «приструнил» некоторых подвластных ему церковных деятелей, проявлявших явную оппозиционность самодержавию, и, видя, что СРН пользуется открытой поддержкой императора и императрицы, сменил свою риторику в отношении дубровинского союза. К тому же Витте, потерявший свой высокий пост, попал в царскую опалу, революция начала отступать, а консервативные тенденции усиливаться. Дубровин, в свою очередь, тоже внял обрушившейся на него критике со стороны представителей Церкви и консервативных кругов, и стал искать пути разрешения конфликта. В итоге примирение сторон устроило и власть, и церковные круги, и руководство монархических организаций.

Источники и литература

Источники

1. А. Р. (1906) — *А. Р.* Заговор против митрополита Антония // Русское слово. 1906. 9 декабря.
2. Адриан Демидович (1907) — *Адриан* [*Демидович*], *архим.* Открытое письмо председателю Главного совета Союза русского народа А. И. Дубровину. Киев, 1907. 24 с.
3. Антоний Храповицкий (1906) — *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Обращение к преосв. митрополиту Антонию // Волынские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1906. № 36. С. 1183–1192.
4. Арсений Стадницкий (2024) — *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 5: 1906–1907. М.: ПСТГУ, 2024. 536 с.
5. Б. Н. (1906) — *Б. Н.* А дальше что? (Письмо в редакцию) // Гражданин. 1906. № 93. С. 2.
6. Вадковский (1916) — *Вадковский М. В.* Мои воспоминания о митрополите Антонии // Исторический вестник. 1916. Февраль. С. 475–495.
7. Великорус (1906) — *Великорус.* «История с письмом» // Колокол. 1906. 10 декабря.
8. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 116. Оп. 1. Д. 797; Оп. 2. Д. 1.

9. Голос Москвы. 1907. 28 апреля; 1908. 12 февраля.

10. Движение (1906) — Движение против доктора Дубровина // Южный край. 1906. 28 декабря.

11. Депутаты (1907) — Депутаты «Союза русского народа» у митрополита Антония // Сокол. 1907. 20 июня.

12. Дубровин (1906) — *Дубровин А. И.* Паки о письме моем митрополиту Антонию // Русское знамя. 1906. 19 декабря.

13. Дубровин (1907) — *Дубровин А. И.* Тайна судьбы. (Фантазия-действительность). СПб.: Отечественная типография, 1907. 27 с.

14. Дубровин (1910) — *Дубровин А. И.* Его Высокопреосвященству архиепископу Финляндскому Сергию // Русское знамя. 1910. 13 июня.

15. Дурново (1906) — *Дурново Н.* Письмо к редактору «Русского знамени» по поводу письма к митрополиту Антонию // Русское знамя. 1906. 13 декабря.

16. Жеденов (1907) — *Кривский Н.* [*Жеденов Н. Н.*] Митрополит Антоний и председатель Союза русского народа А. И. Дубровин // Приложение № 47 к «Русскому знамени». 1907. 28 февраля.

17. Икс (1906) — *Икс.* Что нового? // Гражданин. 1906. № 91. С. 1.

18. Интрига (1906) — Интрига // Петербургский листок. 1906. 12 декабря.

19. К-в (1906) — *К-в В.* [Без названия] // Свет. 1906. 13 декабря.

20. Киевлянин. 1906. 10 декабря.

21. Куда временщики (1910) — Куда временщики ведут Союз русского народа. СПб.: Отечественная тип., 1910. 616 с.

22. Наглость (1907) — Наглость вранья революционных газет // Русское знамя. 1907. 27 декабря.

23. Никита (1906) — *Никита К.* Петербургские письма // Русское слово. 1906. 9 декабря.

24. Облеухов (1906) — *Ухтубужский П.* [*Облеухов Н. Д.*] Мысли и впечатления // Колокол. 1906. 8 декабря.

25. Общее собрание (1907) — Общее собрание СРН // Речь. 1907. 3 июля.

26. Открытое письмо (1906а) — Открытое письмо председателя Главного совета Союза русского народа А. И. Дубровина митрополиту С.-Петербургскому Антонию, первенствующему члену Св. Синода // Приложение к № 299 газеты «Русское знамя». 1906. 5 декабря.

27. Открытое письмо (1906б) — Открытое письмо председателя Главного совета Союза русского народа А. И. Дубровина митрополиту С.-Петербургскому Антонию, первенствующему члену Св. Синода с приложением письма в редакцию «Русского знамени» Н. Дурново. СПб.: Тип. И. Генералова, [1906]. 29 с.

28. Письмо Дубровина (1906) — Письмо Дубровина митрополиту Антонию // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1906. № 50. С. 1411.

29. По поводу (1906) — По поводу открытого письма г-на Дубровина митрополиту Антонию // Южный край. 1906. 15 декабря.

30. Последние известия (1906) — Последние известия // Южный край. 1906. 28 декабря.

31. Потемкин (1907) — *Потемкин А.* В Союзе русского народа. (Беседа с А. И. Дубровиным) // Петербургская газета. 1907. 19 июня.

32. Правые партии (1998) — Правые партии 1905–1917. Документы и материалы: в 2 т. Т. 1: 1905–1910 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. 720 с.

33. Приговоренный (2010) — Приговоренный к расстрелу дважды («коммунист-монархист» Александр Иванович Дубровин) / Публ. В. Г. Макарова // Репрессированная интеллигенция. 1917–1934 гг.: Сб. ст. / Под ред. Д. Б. Павлова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 84–143.

34. Пруссаков (1906а) — *Рында* [*Пруссаков А. И.*] Знаменательное событие в жизни Союза русского народа // Русское знамя. 1906. 28 ноября.

35. Пруссаков (1906б) — *Рында* [*Пруссаков А. И.*] Незаслуженное оскорбление монархических партий митрополитом Антонием // Русское знамя. 1906. 10 декабря.

36. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202; Ф. 1320. Оп. 1. Д. 6.

37. Редакция (1910) — Редакция «Русского знамени» и редактор-издатель его А. И. Дубровин. Сыновий голос к архипастырям, пастырям и благовестникам сибирского миссионерского собора в Иркутске // Русское знамя. 1910. 2 июля.

38. Свет. 1906. 13 декабря.

39. Собрание (1906) — Собрание Союза русского народа // Речь. 1906. 28 ноября.

40. Телеграммы (1906) — Телеграммы // Южный край. 1906. 15 декабря.

41. Толстой (1997) — *Толстой И. И.* Дневник. 1906–1916 / Публ. Л. И. Толстой. СПб.: Фонд регионального развития Санкт-Петербурга, 1997. 728 с.

42. Торжественная встреча (1907) — Торжественная встреча иконы Воскресения Христова // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1907. № 26. С. 754.

43. Христианин (1906) — Христианин. К духовенству // Киевлянин. 1906. 12 декабря.

44. Шарапов (1906) — [*Шарапов С. Ф.* Передовая статья] // Русское дело. 1906. 16 декабря.

Литература

45. Воронцова (2019) — *Воронцова И. В.* «Церковный вестник» 1906–1907 гг. как журнал «реформационного движения» в Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 222–236. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10097.

46. Иванов (2024) — *Иванов А. А.* Правые партии Российской империи. СПб.: Владимир Даль, 2024. 735 с.

47. Кальченко (2014) — *Кальченко Т. В.* Монархическое движение в Киеве и на территории Киевской губернии (1904–1919). Историческая энциклопедия. Киев: Интерконтинентальь-Украина, 2014. 974 с.

48. Одинцов (2014) — *Одинцов М.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014. 349 с.

49. Ранне (2017) — *Ранне А., прот.* Святой праведный Иоанн Кронштадтский о христианах других конфессий (по материалам дневника за 1908 год) // Вестник Новгородского государственного университета. 2017. № 2 (100). С. 5–9.

50. Соловьев (2002) — *Соловьев И. В., свящ.* Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) и российская церковно-общественная жизнь в начале XX столетия: дис. … канд. ист. наук. М., 2002. 226 с.

51. Степанов (2015) — *Степанов А. Д.* Русский Гарибальди. Александр Иванович Дубровин (1855–1921) // Правая Россия. Жизнеописания русских монархистов начала XX века. СПб.: Царское дело, 2015. С. 56–92.

52. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. 623 с.

53. Хижий (2006) — *Хижий М. Л., прот.* Православие и идеология правого радикализма в начале XX столетия в России: дис. … канд. ист. наук. СПб., 2006. 146 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

В. В. Цысь, О. П. Цысь

Поездка Х. М. Лопарева в Италию в 1902 году и ее научные результаты

УДК 930(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_304
EDN DZFMLJ

Аннотация: В статье рассматриваются ход и результаты поездки в Италию в 1902 г. известного византиниста, уроженца с. Самарово (ныне — г. Ханты-Мансийск) Хрисанфа Мефодиевича Лопарева (1862–1918). Указано, что ученый работал в библиотеках Генуи, Флоренции и Рима, где выявил и скопировал ряд агиографических сочинений, рукописи «Поклонник св. Града Иерусалима» и «Мази госпожи Зои», слово Дорофея Митилинского на нашествие турок на Византию в 1453 г. и мн. др. Отмечается значение поездки для сбора материалов по истории Византии и русско-византийских отношений. Собранные источники были снабжены научными комментариями и опубликованы в «Византийском временнике», «Записках Классического отделения Императорского Русского археологического общества» или отдельными оттисками, частично были использованы при подготовке магистерской диссертации ученого. Подчеркивается, что, помимо научной работы, Х. М. Лопарев уделял время и знакомству с историческими и туристическими достопримечательностями Италии, переписке с коллегами и друзьями.

Ключевые слова: Х. М. Лопарев, Италия, библиотеки Генуи и Флоренции, источниковедение, византиноведение, агиография, древнерусская литература, поиск и сбор исторических источников, В. Г. Васильевский, С. Д. Шереметев, Д. Ф. Кобеко.

Об авторах: **Валерий Валентинович Цысь**
Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и зарубежных стран, Нижневартовский государственный университет.
E-mail: tsysv@rambler.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6853-0153

Ольга Петровна Цысь
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и зарубежных стран, Нижневартовский государственный университет.
E-mail: tsyso@rambler.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6351-8259

Для цитирования: Цысь О. П., Цысь В. В. Поездка Х. М. Лопарева в Италию в 1902 году и ее научные результаты // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 304–314.

Финансирование: Исследование выполнено в соответствии с государственным заданием № 075-03-2025-001 ФГБОУ ВО «Нижневартовский государственный университет» в рамках Программы фундаментальных научных исследований по направлению «Россия и Ближний Восток: исторические, политические и культурные контакты и взаимосвязи» Минобрнауки РФ и МОО «ИППО».

Статья поступила в редакцию 29.09.2025; одобрена после рецензирования 26.10.2025; принята к публикации 13.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Valeriy V. Tsys, Olga P. Tsys

Trip of Kh. M. Loparev to Italy in 1902 and Its Scientific Outcomes

UDK 930(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_304
EDN DZFMLJ

Abstract: The article presents analysis of the process and outcomes of a trip to Italy in 1902 by the famous Byzantinist Khrisanf Mefodievich Loparev (1862–1918), a native of the village of Samarovo (currently the city of Khanty-Mansiysk). It is indicated that the scholar worked in the libraries of Genoa, Florence and Rome, where he identified and copied a number of hagiographic works, the manuscripts of "The Adorer of the Holy City of Jerusalem" and "The Ointments of Lady Zoe", the word of admonition of Dorotheus of Mytilene on the Turkish invasion of Byzantium in 1453, and many others. The significance of the trip for collecting materials on the history of Byzantium and Russian-Byzantine relations is noted. The collected sources were provided with scholarly commentaries and published in the "Byzantine Chronology", "Notes of the Classical Department of the Imperial Russian Archaeological Society" or in separate reprints, and were partially used in the preparation of the scholar's master's thesis. It is emphasized that in addition to his scientific work, H. M. Loparev devoted time to getting to know historical and tourist attractions of Italy, and to correspondence with colleagues and friends.

Keywords: H. M. Loparev, Italy, libraries of Genoa and Florence, source studies, Byzantine studies, hagiography, Old Russian literature, search for and collection of historical sources, V. G. Vasilievsky, S. D. Sheremetev, D. F. Kobeko.

About the authors: **Valeriy Valentinovich Tsys**
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Russian History and History of Foreign Countries at the Nizhnevartovsk State University.
E-mail: tsysv@rambler.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6853-0153

Olga Petrovna Tsys
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Russian History and History of Foreign Countries at the Nizhnevartovsk State University.
E-mail: tsyso@rambler.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6351-8259

For citation: Tsys O. P., Tsys V. V. Trip of Kh. M. Loparev to Italy in 1902 and Its Scientific Outcomes. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 304–314.

Funding: The study was carried out in accordance with State Task No. 075–03–2025–001 of Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Nizhnevartovsk State University" within the Programme of Fundamental Scientific Research on the topic of "Russia and the Middle East: Historical, Political and Cultural Contacts and Interconnections" of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and International Public Organization "Imperial Orthodox Palestine Society" (IOPS).

The article was submitted 29.09.2025; approved after reviewing 26.10.2025; accepted for publication 13.11.2025.

Хрисанф Мефодиевич Лопарев (1862–1918) — известный византинист, специалист по агиографии, первооткрыватель и издатель ряда памятников древнерусской литературы и книжности, уроженец с. Самарова Тобольской губернии (ныне — г. Ханты-Мансийск). Его жизнь не была наполнена яркими, запоминающимися с точки зрения простого обывателя событиями. Важными вехами являлись сделанные им в библиотеках и книгохранилищах открытия. Поиску, собиранию и последующему изучению памятников книжности была посвящена значительная часть его времени. Для достижения данной цели, помимо поездок по России, Х. М. Лопарев дважды выезжал за рубеж. Пребывание за границей было в планах ученого, о чем свидетельствует фрагмент его переписки с невестой, Ю. М. Поповой, относящийся к лету 1888 г., в котором он указывал, что хотел бы устроиться в Константинополе, где правительство предполагает учредить «русский институт для разработки византийской и югославянской истории». Х. М. Лопарев надеялся, что его командируют за границу в одну из средиземноморских стран: Грецию, Италию, Испанию, Францию или др. (Искренне, 2011, 114).

Намерению Хрисанфа Мефодиевича суждено было сбыться только отчасти. Ему не удалось отправиться в Европу в качестве сотрудника одного из зарубежных представительств российских государственных или научных учреждений. Однако Х. М. Лопарев побывал на Афоне и в Италии в кратких научных командировках с целью сбора источникового материала по истории Византии и агиографии.

Поездка на Афон описана непосредственно самим Х. М. Лопаревым, а также отражена в современной историографии (см.: [Цысь В., Цысь О., 2016]), как и некоторые другие стороны его научной деятельности (см., напр.: [Заливалова, 1995; Михеева, 1995; Цысь В., Цысь О., 2013; Гусенбекова, 2017; Кременский 2025]). Пребывание ученого в Италии не нашло пока достаточного освещения в научной литературе. Между тем имеется несколько источников, в которых данное событие подробно охарактеризовано. Во-первых, это письмо директору Императорской публичной библиотеки Д. Ф. Кобеко от 5 (18) сентября 1902 г. (здесь и далее в скобках даты по григорианскому календарю), хранящееся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77. Л. 4–5). По содержанию и форме оно напоминает отчет о проделанной работе. Во-вторых, в Санкт-Петербургском филиале архива РАН сохранился дневник Х. М. Лопарева, который он вел во время своего пребывания в Италии, озаглавленный самим автором «Мое итальянское путешествие», хотя и не доведенный до конца (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109). В-третьих, имеются письма Х. М. Лопарева родным, знакомым и коллегам, где определенные обстоятельства поездки нашли отражение (См., напр., письмо графу С. Д. Шереметеву: (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994. Л. 68)). Данные свидетельства, с одной стороны, дополняют друг друга, с другой стороны, их сравнение дает возможность более объективно оценить особенности личности, методов научной работы, мировоззрения Х. М. Лопарева, его отношений с окружающими.

Путешествие в Италию было связано с несколькими обстоятельствами. Главный мотив, как писал сам Х. М. Лопарев, — «итальянские рукописные сокровища». Работа над магистерской диссертацией, посвященной византийским житиям святым, требовала использования новых, малоизвестных или вообще не вовлеченных в научный оборот источников. Только в таком случае можно было рассчитывать на успех в создании оригинального труда, который по достоинству мог бы быть оценен коллегами — российскими византинистами. Х. М. Лопарев прямо указывал в своем дневнике о давнем намерении посетить Италию с ее богатыми рукописными библиотеками, что еще на университетской скамье он начинал интересоваться источниками, рукописями под непосредственным влиянием и руководством академика В. Г. Васильевского[1]: «Генуя сулила мне неизвестное еще житие св. Михаила Синкелла (IX века),

[1] Василий Григорьевич Васильевский (1838–1899) — историк, основатель византиноведения в России, академик Петербургской АН (1890). Окончил Ярославскую духовную семинарию, с 1856 г. учился в Главном педагогическом институте в С.-Петербурге, после закрытия которого

особый пересказ жития святого Филарета Милостивого и Стефана Нового VIII в.; манило меня и житие загадочного святого Феодора, игумена Хорского монастыря… Сверх того достопочтенный о. игумен Августин (Мовильон) заинтересовал нас находящимся в Генуэзской рукописи мученичеством св. Спевсиппа и дружины, сохранившимся только в единственной этой рукописи» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 1).

Однако мало было одного желания, пусть и давно вынашиваемого. К числу благоприятствовавших факторов следует отнести, на наш взгляд, возможности, связанные с назначением на должность директора Императорской публичной библиотеки Д. Ф. Кобеко[2], с которым у Х. М. Лопарева сложились тесные научные контакты еще во 2-й пол. 1880-х гг. У нового начальника можно было попросить средства на столь продолжительное и затратное путешествие. В итоге Х. М. Лопареву 14 июня 1902 г. был выдан от Министерства иностранных дел «Открытый лист», где указывалось, что он командирован в Австрию и Италию «с ученою целью» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 2. Д. 143. Л. 16).

Упоминание об этой поездке содержится и в переписке с родными из Самарово. В письме племянника, Петра Ильича Лопарева, можно обнаружить такое сообщение: «Я сперва получил письмо, что 15 [июня 1902 г.] едете в Рим. Я приготовил письмо. Вдруг Земцов получает письмо, что Вы 15 июня будете в г. Риме, а Вы выехали 4-го, и я не послал, думал, что не захватит» (Самаровский, 2008, 118). Письмом же от 22 мая 1902 г. он информировал своего покровителя и друга С. Д. Шереметева[3] о намерении выехать в Италию 1 августа и вернуться к Покрову, т. е. к 14 октября н. ст. или 1 октября ст. ст. (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994. Л. 65).

Х. М. Лопарев, возможно, путешествовал по железной дороге, традиционным для россиян маршрутом: через пос. Александров-Пограничный, Нешавского уезда, Варшавской губернии, располагавшийся на границе с Германией (в настоящее время — г. Александрув-Куявский в Польше). Однако никаких подробностей самого пути он нигде не приводит.

Программа исследования включала посещение библиотек Рима, Генуи, Флоренции и Венеции. Поиск предполагалось вести по следующим направлениям: 1) преимущественно византийская, но также и малоизвестная агиография; 2) надгробные слова на погребение византийских императоров и членов их семей XII–XV вв.; 3) брак дочери последнего правителя Древней Руси Мстислава Великого и сына византийского императора Иоанна Комнина. Кроме того, его интересовали отдельные исторические сочинения, такие как «Рассуждение» Дорофея Митилинского о взятии Константинополя, послание русского митрополита Иоанна римскому папе Клименту, письмо константинопольского патриарха Фотия императору Михаилу и др.

Х. М. Лопарев пишет в дневнике о прибытии в Геную в полночь на 5 (18) августа. Утром он явился в русское консульство с предписанием от Министерства иностранных дел и желанием получить необходимые сведения о «Congregazione della Missione Urbana di s. Carlo[4], в которой хранятся греческие рукописи, меня интересующие, описанные А. Эрхардом[5]» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 2).

(1859) окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, с 1870 г. профессор там же. Занимался изучением истории Византии, связей между Византией и Западом, историей южных славян, византийским влиянием на Русь. Учитель Х. М. Лопарева.

[2] Дмитрий Фомич Кобеко (1837–1918) — российский государственный деятель, историк, библиограф.

[3] Сергей Дмитриевич Шереметев (1844–1918) — русский общественный деятель, историк, коллекционер, председатель Общества любителей древней письменности, секретарем которого Х. М. Лопарев являлся в 1891–1894 гг.

[4] Основана в 1739 г. католическими миссионерами. Содержала значительное число греческих кодексов. Разрушена бомбардировкой Генуи в октябре 1942 г. Сохранившиеся рукописи переданы в Biblioteca Franzoniana.

[5] Речь, вероятно, идет о выпущенной в 1893 г. статье немецкого католического теолога, церковного историка и византиниста Альберта Эрхарда (1862–1940), см.: [Ehrhard, 1893]. О пользовании материалами данной библиотеки А. Эрхард упоминает также в разделе об агиографе

В письме графу С. Д. Шереметеву Х. М. Лопарев, не вдаваясь в подробности, выражал полное удовлетворение итогами пребывания в Генуе, сообщая, что прожил там всего лишь около двух недель, но сохранил о городе самые приятные воспоминания. При этом он указывал, что почти не ездил по Генуе, не осматривал памятников, не заглядывал ни в церкви, ни в театры, а его восторг объясняется главным образом возможностью свободно заниматься в Biblioteca della Missione Urbana di S. Carlo, куда он ежедневно приходил в 9 часов утра и где просиживал за греческими рукописями житий святых до 3–4 часов дня (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994. Л. 68).

По дневнику же восстанавливается хронология событий и, самое главное, точные сведения о скопированных материалах:

7–8 (20–21) августа — житие св. Спевсиппа, Еласиппа и Мелесиппа («единственный в мире список их мученичества я держал в руках и не мог прийти в себя от волнения» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 2 об.));

8–10 (21–23) августа — житие св. Феодора Хорского;

12–14 (25–27) августа — житие св. Михаила Синкелла;

14–15 (27–28) августа — житие св. Филарета Милостивого;

15–16 (28–29) августа — житие св. Стефана Нового;

17 (30) августа — послание Льва Русского в Рим об опресноках, послание Льва Болгарского к римскому епископу об опресноках.

Записи сопровождаются не только эмоциональными высказываниями по поводу знакомства с уникальными источниками, но и научными комментариями, которые легли в основу дальнейших наработок ученого. Например, он сообщает, что неизвестное доселе житие св. Феодора чрезвычайно интересно главным образом потому, что анонимный автор его, живший в том же VI в., мало сообщает биографических о нем данных, а, пользуясь современными хрониками (Евсторгием[6] и др.), преимущественно говорит об исторических событиях и особенно много о землетрясении в Константинополе и о церквах, разрушенных этим землетрясением, что представлялось в высшей степени важным для археологии столицы Византии (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 2 об.). Информацией о находках он поделился в письме игум. Августину (Мовильону; 1841–1911)[7], от которого, как уже отмечалось, ранее и узнал о текстах жития трех младенцев-мучеников.

Вечером 17 (30) августа на поезде Х. М. Лопарев отбыл из Генуи и уже в два часа ночи следующего дня прибыл во Флоренцию. Дальнейшие перипетии пребывания Х. М. Лопарева в Италии приведены в письме Д. Ф. Кобеко. Ученый сообщал, что составленная им в Петербурге программа не может быть полностью реализована. Хотя в Генуе все намеченные задачи были выполнены, затруднения встретились во Флоренции: «Лавренцианская библиотека»[8] оказалась закрыта на две недели. Тогда он «махнул в Рим», чтобы заполнить образовавшуюся паузу занятиями в библиотеке Ватикана, а затем снова вернуться во Флоренцию (ОР РНБ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77. Л. 4).

За пределами частной и официальной переписки осталось посещение Х. М. Лопаревым могилы В. Г. Васильевского, умершего во Флоренции и похороненного на городском лютеранском кладбище. В описании этого события чувствуется глубокая привязанность ученика к учителю, даже некоторая сентиментальность,

VI в. Кирилле Скифопольском в издании, выпущенном в соавторстве с К. Крумбахером и Г. Гельцером, см.: [Krumbacher, Ehrhard, Geizer, 1897, 187].

[6] Имеется в виду Евсторгий (Евагрий Схоластик) — византийский историк VI в., автор «Церковной истории».

[7] Неординарная для своего времени личность — католический монах, перешедший в православие из-за неприятия догмата о непогрешимости папы. Подр. о нем см.: [Архимандрит Августин]. Его письма Х. М. Лопареву на русском и французском языках см.: (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 2. Д. 2).

[8] Библиотека Медичи Лауренциана (лат. Biblioteca Medicea Laurenziana) — знаменитая своими манускриптами государственная библиотека Италии. Находится во Флоренции. Библиотека появилась во времена правления Медичи. Название «Лауренциана» получила в честь Лоренцо I Медичи.

которую редко можно обнаружить в других текстах, характеризующих Х. М. Лопарева: «Долго я сидел на могиле своего дорогого наставника… Я один-одинешенек оставался на могиле более часу. Прочитал здесь дневник моего итальянского путешествия и сведения о моих находках в Генуе… Пусть из загробного мира услышит мое чтение дорогой усопший, всегда чрезвычайно живо интересовавшийся всякою новизною в деле изучения Византийской истории. В четвертом часу я снова припал к горячему мрамору. Слезы покатились у меня невольно. Прости, дорогой учитель! Быть может, мне уже не увидеть более твоей могилы. Спи, почивай, великий труженик, и да будет легка тебе земля!» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 3 об.).

Поздно вечером 20 августа (2 сентября) Х. М. Лопарев прибыли из Флоренции в Рим. В письме С. Д. Шереметеву приводятся и некоторые бытовые подробности жизни ученого в итальянской столице: «Biblioteca Laurenziana закрыта до 15 сентября (нового стиля). Не желая терять времени даром, я через три дня покинул „La Superba“[9] и направился в Рим. Я прибыл сюда 21-го августа… извозчик порекомендовал мне одно семейство (buona familia cattolica[10])… Я конечно немедленно согласился, приехал на улицу Tor Mellina и занял комнату в 3-м этаже с платою по 2 франка в день. Хозяева оказались действительно прекрасные люди — сердечные, добрые и приветливые. Но вот неудобство: они ни слова не знают по-французски, а я 5–10 слов знаю по-итальянски. При таком лексическом репертуаре обоюдный обмен мыслей был конечно очень незначительный; однако это не помешало нам быть довольными друг другом» (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994. Л. 68–69).

Пребывание в Риме оказалось более удачным для Х. М. Лопарева, чем во Флоренции, хотя полностью выполнить намеченные планы ему не удалось. В письме Д. Ф. Кобеко он подробно описывает тщетные попытки получить доступ в библиотеку Ватикана, несмотря на наличие рекомендации «любезнейшего К. А. Губастова»[11]. Закрыты оказались и библиотеки Корсини[12], кардинала Барберини[13]. «С горя зашел в библиотеку Виктора Эммануила[14], без всяких рекомендаций, и что же? Сейчас же получил доступ к рукописям», — пишет Х. М. Лопарев (ОР РНБ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77. Л. 4). Хотя здесь он нашел лишь 18 греческих рукописей, но среди них — «путеводитель» по Иерусалиму, составленный в Лавре св. Саввы Освященного[15]. Ученый высказывает предположение, что т. к. в этой Лавре останавливались в старину наши паломники, о чем прямо говорит в своем «Хождении» игум. Даниил[16], данный текст имеет особое значение: «По приезду в Петербург займусь сличением его с русскими паломниками: тот же ли порядок в описании, нет ли буквально сходных мест и пр. Наши некоторые паломники, определяя расстояние, часто употребляют выражение: „вержения камене“[17], — это же самое выражение стоит и в греческом путеводителе» (ОР РНБ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77. Л. 5).

---

[9] Гостиница в Генуе, в которой останавливался Х. М. Лопарев. Во Флоренции он жил в гостинице «Venezia».

[10] Хорошая католическая семья (ит.).

[11] Константин Аркадьевич Губастов (1845–1919) — русский дипломат, историк, генеалог. В 1900–1904 гг. — министр-резидент России в Ватикане.

[12] Библиотека во дворце Корсини, где в настоящее время расположена Национальная галерея старинного искусства.

[13] Библиотека во дворце Барберини в восточной части Рима.

[14] В настоящее время — Национальная центральная библиотека Рима. Одна из крупнейших библиотек Италии.

[15] Православный греческий мужской монастырь на территории Западного берега р. Иордан, в Иудейской пустыне, в долине Кедрон. Основан ок. 484 г. прп. Саввой Освященным. Является одним из древнейших общежительных монастырей. Находится в юрисдикции Иерусалимской Православной Церкви.

[16] Игумен Даниил — православный монах, священник, первый русский паломник, оставивший описание Святой Земли. Игумен Даниил совершил паломничество в Святую Землю в 1104–1106 гг.

[17] Т. е. расстояние, на которое человек может бросить камень.

В дневнике обстоятельства пребывания в Риме расписаны более детально, в т. ч. включая подробности кратковременной болезни автора, а также такого любопытного факта: наличные деньги (8 купюр по 25 итальянских лир и купюры на сумму 165 российских рублей) он носил в специальном мешочке на груди, вероятно, во избежание потери или кражи.

Копирование рукописи XV в. «Поклонник св. Града Иерусалима» продолжалось с 29 по 31 августа (11–13 сентября). Мотивы, которыми при этом руководствовался Х. М. Лопарев, приведены также и в дневнике. Высказывалось предположение, что эта рукопись может пригодиться для Императорского Православного Палестинского общества: «Думаю, прелесть то! Да ведь это может считаться официальным „поклонником“ Саввиной Лавры! Стало быть, весьма возможно, что наши паломники черпали свое вдохновение из этого именно „Поклонника“. Списать! Обязательно списать его!» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 5 об.). Соответственно, итоги пребывания в Риме оказались для ученого весьма скромными. Тем не менее проведенная работа приобрела историко-культурный аспект, направленный на изучение взаимосвязей между различными традициями паломничества.

Во Флоренцию Х. М. Лопарев вернулся 1 (14) сентября, где, как он сообщал Д. Ф. Кобеко, получил наконец доступ в Laurenziana и приступил к переписыванию «Мазей царицы Зои». Он высказал догадку, что Евпраксия Добродея — Зоя Мстиславна[18] —унаследовала литературный талант от своего деда и в Византии занялась составлением руководства к домашней медицине и, вероятно, пользовалась для своего труда классическими или византийскими сочинениями (Галеном[19], Сифом[20]), но и, помимо всего, внесла в этот труд «кое что свое» (ОР РНБ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77. Л. 4–5).

В дневнике Х. М. Лопарев рассказывает о сложностях, с которыми ему пришлось столкнуться. Так, характеризуя медицинскую рукопись «Ἄλειμμα», приписываемую царице Зое, он опять же приводит рассуждения, в дальнейшем вошедшие как положения в научные работы исследователя, только более развернуто аргументируемые: «Статья под заглавием “Ἄλειμμα” не есть только небольшая статейка на один лист… это есть только одна глава из сравнительно большого сочинения о лечении и мазях, стало быть, под “Ἄλειμμα της κυράς Ζώης”[21] следует отнести как первую главу, так и несколько последующих глав, в которых действительно речь идет о мазях» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 6 об.). Автор также предполагает, что в рецептах могли найти отражение какие-то сделанные еще на Руси наблюдения за методами лечения. Копирование данного текста продолжалось с 3 по 6 (с 16 по 19) сентября. Хроника дальнейшей работы следующая:

С 9 по 12 (с 22 по 25) сентября — чтение, выписки из жития св. Константина Синнадского;

12–14 (25–27) сентября — чтение, выписки из жития св. Давида, Георгия и Симеона Митилинских;

16 (29) сентября — статьи Илии Критского и Василия, Никиты Солунского, Льва Философа, патриарха Мефодия (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 7 об.);

17 (30) сентября — стихи св. Кассии Константинопольской, слово Дорофея Митилинского на нашествие турок на Византию в 1453 г. По поводу последнего сочинения Х. М. Лопарев написал в дневнике: «Прелюбопытная вещь! Дорофей повторил

[18] Добродея Мстиславна (христианское имя неясно, возможно, в крещении *Евпраксия,* при коронации *Зоя*, встречается также *Ирина*) (1-я пол. XII в.) — дочь великого князя киевского Мстислава Владимировича и шведской принцессы Христины, внучка Владимира Мономаха. В 1122 г. выдана замуж за родственника византийского императора Иоанна II Комнина, согласно наиболее распространенной версии — за его старшего сына, носившего имя Алексей.

[19] Гален (129 или 131 — ок. 200 или 217 гг.) — римский (греческого происхождения) медик, хирург и философ.

[20] Симеон Сиф (2-я пол. XI в.) — византийский ученый и писатель. Автор книги о правильном питании.

[21] Мази госпожи Зои (греч.).

слово Фотия на нашествие русских на Константинополь в 860 году! Очень интересно. Необходимо издать это слово и посвятить его „благоговейной памяти А. А. Куника, В. Гр. Васильевского и В. К. Ернштедта“» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 7 об.).

19–20 сентября (2–3 октября) — статья о короновании византийского императора Мануила; рукопись XIV в., содержащая военные уставы и медицинское руководство, которое, по мнению ученого, могло быть полезно для издания и толкования «сочинения Зои» (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 7 об.).

Помимо этого, в свободное от научных занятий время во Флоренции Х. М. Лопарев посетил развалины римского театра, совершал прогулки, слушал музыку на площади Виктора Эммануила и т. п., не забывал приобрести небольшие подарки своим хозяйкам — сестрам Эрке, одна из которых в будущем станет его женой, т. е. вел жизнь обычного туриста. Также он еще раз посетил могилу В. Г. Васильевского.

Хотя дневник Х. М. Лопарева не закончен, на его страницах выражается твердое намерение отправиться из Флоренции на родину утром в воскресенье 22 сентября (5 октября). Задержаться в Италии и посетить Венецию ему помешал недостаток средств. Вряд ли возвращение было долгим, т. к. уже в письме от 3 ноября 1902 г. племянник Петр Ильич поздравил дядю «с благополучным приездом» (Самаровский, 2008, 120).

Положительные результаты знакомства с библиотеками Генуи специально отмечались даже в некрологе Х. М. Лопарева († 1918), где упоминалось об интересе ученого к житиям «св. Феодора Хореваго», дяди императрицы Феодоры, жены Юстиниана, и свв. близнецов Спевсиппа, Еласиппа и Мелесиппа. С целью изучить заинтересовавшие его памятники, говорилось в некрологе, он отправился в Геную и, несмотря на отсутствие рекомендации, «с трогательной готовностью и несказанным гостеприимством» был допущен местным библиотекарем к драгоценной рукописи [Срезневский, 1918, 339–340].

К итогам поездки можно отнести находку во Флоренции, перевод и последующее издание списка «Церковного слова Дорофея Митилинского» (как и обещал, он посвятил свою публикацию трем упомянутым в дневнике византинистам) [Лопарев, 1905б], жития со вступительными статьями: св. Феодора Хорского ([De S. Theodoro, 1904], выпущено также отдельным оттиском в 1903 г.), свв. близнецов Спевсиппа, Еласиппа и Мелесиппа ([Acta, 1904], выпущено также отдельным оттиском в 1904 г.) и др. Издатель не забывал выражать чувства «горячей благодарности» оказавшим ему содействие библиотекарям. Еще одно произведение, о работе над которым упоминается в письме Д. Ф. Кобеко, — «Брак Мстиславны (1122 г.)» и появившееся позднее продолжение этой работы [Лопарев, 1902; Лопарев, 1905а]. Собранные материалы использовались Х. М. Лопаревым также при подготовке статей для «Православной Богословской энциклопедии». Однако не все из них были опубликованы. Так, например, в рукописи осталась статья о Константине Синнадском, подготовленная по заказу редактора энциклопедии Н. Н. Глубоковского (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 466. Л. 517 об.). Конечно же, выявленные источники вошли и в наиболее объемное сочинение ученого, ставшее итогом многолетней работы, посвященное византийской агиографии VIII–IX вв. и защищенное в Юрьевском университете в качестве магистерской диссертации [Лопарев, 1914]. С докладом на тему «Внука Владимира Мономаха, царица Зоя, как автор византийского сочинения по гигиене» он выступил на очередном заседании Общества любителей древней письменности, состоявшемся 23 января 1904 г. под председательством Н. П. Кондакова (см. об этом: (Правительственный вестник. 1904. № 21. 27 янв. С. 2)). Высказанные Х. М. Лопаревым суждения, временами весьма спорные, породили длительную полемику, иногда растягивавшуюся на десятилетия (см., напр.: [Литаврин, 1971, 249–301; Пападимитриу, 1904]).

Проблемой для ученого во время поездки в Италию являлся жесткий временной и финансовый цейтнот, помешавший более детально изучить ряд рукописей и не позволивший получить доступ к некоторым книгохранилищам. К этой же командировке относится известный инцидент в библиотеке Генуи Biblioteca della missione urbana

di s. Carlo, когда Х. М. Лопарев приписал в конце одной из греческих рукописей информацию о себе, чем впоследствии ввел в заблуждение тогда еще молодого бельгийского византолога Анри Грегуара[22] (подр. см.: [Срезневский, 1918, 340]).

Умозаключение В. И. Срезневского, что во время путешествий Х. М. Лопарев не хотел смотреть и не видал ничего, что не касалось той рукописи или того памятника, которые ему нужно было изучить, а все живое «скользило по поверхности», не задевая его ни своей красотой, ни историческими воспоминаниями, с ними связанными (см.: [Срезневский, 1918, 339]), представляется излишне односторонним и категоричным. В письмах и дневнике ученого встречаются многочисленные упоминания о посещении различных достопримечательностей. Другое дело, что приоритетом для Х. М. Лопарева была, конечно же, научная работа. Только при отсутствии доступа к книгохранилищам (по причине выходных, праздников и др. не зависящих от него обстоятельств) находилось время для знакомства с историческими памятниками, которыми так богата Италия. «Был в храме св. Петра (ничего более грандиозного я не видел в своей жизни!), был у дворца на Квиринале и заглядывал в окна: авось мол увижу королеву Елену[23]; видел forum Romanum, Колизей, бесконечное число античных колонн; в церкви св. Онуфрия видел гробницу Торквато Тассо[24] и недалеко оттуда — конную статую Гарибальди. Виктор Эммануил II[25] и Гарибальди — вот два имени, которые чаще всего встречаются при обозрении итальянских городов: улицы, мосты, площади, памятники им встречаются постоянно», — сообщал он С. Д. Шереметеву о пребывании в Риме (РГАДА. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994. Л. 69). В дневнике же Х. М. Лопарев сообщает о посещении Капитолия, о походах по букинистам в надежде купить что-либо интересное из старых греческих изданий (СПБФ АРАН. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109. Л. 6).

Таким образом, Х. М. Лопарев не был отрешенным от мира кабинетным ученым, напоминающим средневекового монаха. Да и сложно было иного ожидать от профессионального историка, оказавшегося в Италии в первый и последний раз. В целом же его поездка в Италию, несмотря на ее относительную кратковременность, была наполнена напряженной работой. Результатами ее стали научные статьи, издания исторических памятников, отчеты. Необходимо указать и на то, что Х. М. Лопарев не забывал поклониться христианским святыням, успевал посещать исторические достопримечательности, вести переписку с коллегами и друзьями, знакомиться с другими путешественниками из России.

Источники и литература

Источники

1. Искренне (2011) — «Искренне делюсь с Вами как с другом...»: из переписки Х. М. Лопарева и Ю. М. Поповой / Ред.-сост. В. Белобородов. Тюмень: Мандр и Ка, 2011. 232 с.
2. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 354. Оп. 1. Д. 77.
3. Правительственный вестник. 1904. № 21. 27 января.
4. РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 1. Д. 994.
5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 834. Оп. 4. Д. 466.

[22] Анри Грегуар (1881–1964) — выдающийся ученый, фактически основатель византийских исследований в Бельгии.

[23] Елена, королева Италии, жена короля Виктора Эммануила III, урожденная принцесса черногорская (1873–1952).

[24] Торквато Тассо (1544–1595) — итальянский поэт, драматург, философ. Автор поэмы «Освобожденный Иерусалим» (1581).

[25] Виктор Эммануил II (1820–1878) — король Сардинского королевства (Пьемонта), при котором произошло объединение Италии. Первый король объединенной Италии Нового времени.

6. Самаровский (2008) — Самаровский петербуржец: письма земляков к Х. М. Лопареву / Ред.-сост. В. К. Белобородов. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. 296 с.

7. СПБФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии Наук. Ф. 107. Оп. 1. Д. 109; Оп. 2. Д. 2; Д. 143.

Литература

8. Архимандрит Августин (1911) — Архимандрит Августин. (Некролог) // Русский инок. 1911. № 7. Апрель. URL: http://www.russian-inok.org/books/ri07.html#local47 (дата обращения: 04.01.2026).

9. Гусенбекова (2017) — *Гусенбекова Е. С.* Х. М. Лопарев: переписка с коллегами (по материалам отдела рукописей Российской национальной библиотеки) // Православие. Наука. Образование. 2017. С. 62–65.

10. Заливалова (1995) — *Заливалова Л. Н.* Х. М. Лопарев: ученый и его рукописное наследие // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И. П. Медведева. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 213–225.

11. Кременский (2025) — *Кременский Д. В.* Освещение темы паломничества в Палестину в научных работах Х. М. Лопарева // Россия и мир: история и современность. Тезисы XIII всероссийской конференции студентов и молодых ученых. Сургут: СурГПУ, 2025. С. 29–32.

12. Литаврин (1971) — *Литаврин Г. Г.* Византийский медицинский трактат XI–XIV вв. (по рукописи Cod. Plut. VII, 19 Библиотеки Лоренцо Медичи во Флоренции) // Византийский временник. 1971. Т. 31 (56). С. 249–301.

13. Лопарев (1902) — *Лопарев Х. М.* Брак Мстиславны (1122 г.) // Византийский Временник. 1902. Т. IX. Вып. 3–4. С. 418–445.

14. Лопарев (1905а) — *Лопарев Х.* Русская княжна Евпраксия Мстиславна (XII в.) как вероятный автор медицинского сочинения // Сборник в честь А. И. Соболевского. СПб.; М., 1905. С. 1–14.

15. Лопарев (1905б) — *Лопарев Х. М.* Церковное слово Дорофея Митилинского // Византийский Временник. 1905. Т. XII. Вып. 1–4. С. 166–171.

16. Лопарев (1914) — *Лопарев Хр. М.* Греческие жития святых VIII и IX веков: Опыт науч. классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Ч. 1: Современные жития. Пг.: Тип. Имп. Академии Наук, 1914. XII, 568 с.

17. Михеева (1995) — *Михеева Г. В.* Лопарев Хрисанф Мефодьевич // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры: Биогр. словарь. СПб.: Изд-во РНБ, 1995. Т. 1. С. 329–333.

18. Пападимитриу (1904) — *Пападимитриу С. Д.* Брак русской княжны Мстиславны Добродеи с греческим царевичем Алексеем Комниным // Византийский временник. 1904. Т. XI. Вып. 1–2. С. 73–98.

19. Срезневский (1918) — *Срезневский В. И.* Хрисанф Мефодьевич Лопарев. Припоминания о его жизни и трудах // Русский исторический журнал. 1918. Кн. 5. С. 327–342.

20. Цысь В., Цысь О. (2013) — *Цысь В. В., Цысь О. П.* Сотрудничество Х. М. Лопарева с Императорским Православным Палестинским обществом // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2013. № 6 (27). С. 131–139.

21. Цысь В., Цысь О. (2016) — *Цысь В. В., Цысь О. П.* Поездка Х. М. Лопарева на Афон в 1896 году // Православие. Наука. Образование. 2016. № 1. С. 15–18.

22. Acta (1904) — Acta graeca sanctorum tergeminorum martyrum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi / Prinuma Ludovico Grasso anno 1846 inventa, deinde a Chrysantho Loparev anno 1902 exarata hodie divulgata // Записки Классического отделения императорского Русского археологического общества. СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1904. Т. 1. Приложения. 13 с.

23. De S. Theodoro (1904) — De S. Theodoro (504–595) monacho hegumenoque Chorensi cujus vita illustrata nec non Chorae monasterii historia a Chrysantho Loparev cogesta BIOZ e cod. ms. s. X inseritur // Записки Классического отделения императорского Русского археологического общества. СПб.: тип. И. Н. Скороходова, 1904. Т. 1. Приложения. XXX + 18 с.

24. Ehrhard (1893) — *Ehrhard Alb.* Die griechische Hss von Genua // Centralblatt für Bibliothekswesen. 1893. No. 10. P. 189–218.

25. Krumbacher, Ehrhard, Geizer (1897) — *Krumbacher K., Ehrhard Alb., Geizer H.* Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende der oströ mischen Reichs (527–1453). München: C. H. Beck'sche verlagsbuchhandlung, 1897. XX + 1193 p.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Е. Г. Гущина, А. А. Хохлов, П. И. Булатова

Христианские коллекции в собрании Этнографического музея Казанского университета: история формирования и типологизация

УДК 378.4(470.41-25):069:27
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_315
EDN FHOXLY

Аннотация: В статье на основе архивного материала впервые комплексно рассматривается история формирования собрания христианских культурных памятников в музеях Казанского университета XIX–XXI вв., раскрывается специфика пополнения христианскими коллекциями структурных подразделений учебного заведения и анализируется та часть предметов, которая хранится в настоящее время в Этнографическом музее Казанского федерального университета. Авторы статьи выявили, систематизировали и провели первичную атрибуцию христианских предметов из собрания музея, выделили несколько типологических групп, описание которых приводится в статье. Проведенная работа является первой попыткой анализа коллекций, которые можно определить как «христианские памятники»; ее целью стало введение в научный оборот ранее неизученных коллекций с привлечением профильных специалистов для содействия в их изучении.

Ключевые слова: христианство, музей, этнография, университет, коллекция, выставка, наследие, святыня.

Об авторах: **Елена Геннадьевна Гущина**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Высшей школы международных отношений и мировой истории Института международных отношений, истории и востоковедения ФГОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет».
E-mail: egguschina@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6225-8216

Александр Анатольевич Хохлов
Доктор исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Высшей школы международных отношений и мировой истории Института международных отношений, истории и востоковедения ФГОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: kazans_molodezh@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2920-0287

Полина Игоревна Булатова
Хранитель музейных предметов 1 категории Этнографического музея ФГОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет».
E-mail: polinabulatova116@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6260-5799

Для цитирования: Гущина Е. Г., Хохлов А. А., Булатова П. И. Христианские коллекции в собрании Этнографического музея Казанского университета: история формирования и типологизация // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 315–325.

Статья поступила в редакцию 11.11.2025; одобрена после рецензирования 20.11.2025; принята к публикации 20.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Elena G. Gushchina, Alexander A. Khokhlov, Polina I. Bulatova

Christian Collections in Ethnographic Museum of Kazan University: History and Typologization

UDK 378.4(470.41-25):069:27
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_315
EDN FHOXLY

Abstract: Based on archival materials, the article provides the first comprehensive examination of the history of the formation of the collection of Christian cultural monuments in the museums of Kazan University in the 19th-21st centuries. The specifics of replenishing the structural divisions of the university with Christian collections are shown and the part of the items that is currently stored in the Ethnographic Museum of Kazan Federal University is analyzed. Christian items from the museum collection have been identified, systematized, and given initial attribution, and several typological groups have been distinguished, the descriptions of which are provided in the article. The work undertaken is the first attempt to analyze collections that can be called "Christian monuments". The aim was to bring previously unstudied collections into scientific circulation, with involving relevant experts for their research.

Keywords: Christianity, museum, ethnography, university, collection, exhibition, heritage, shrine.

About the authors: **Elena Gennadievna Gushchina**
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Archeology and Ethnology of the Higher School of International Relations and World History at the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga Region) Federal University.
E-mail: egguschina@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6225-8216

Alexander Anatolyevich Khokhlov
Doctor of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Archeology and Ethnology of the Higher School of International Relations and World History at the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga Region) Federal University; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: kazans_molodezh@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2920-0287

Polina Igorevna Bulatova
Curator of museum items of category 1 at the Ethnographic Museum of the Kazan (Volga Region) Federal University.
E-mail: polinabulatova116@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6260-5799

For citation: Gushchina E. G., Khokhlov A. A., Bulatova P. I. Christian Collections in Ethnographic Museum of Kazan University: History and Typologization. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 315–325.

The article was submitted 11.11.2025; approved after reviewing 20.11.2025; accepted for publication 20.11.2025.

Этнографический музей Казанского (Приволжского) федерального университета (КФУ) на протяжении своей двухсотлетней истории формировался как коллекция редких и даже уникальных экспонатов, собранных учеными в научных экспедициях, переданных в дар меценатами, приобретенных преподавателями для иллюстрации учебного и научно-исследовательского процессов. Коллекции музея отражают многообразие этнических культур, а предметы религиозного культа присутствуют во всех без исключения собраниях, подразделяясь по народам мира и России. История собирания, экспонирования и изучения материалов, раскрывающих этнорелигиозные аспекты тех или иных обществ, не имела единого вектора. Специфика комплектования фондов предметами культа в целом отражает этапы развития народоведческих дисциплин и исследований в университете, личные интересы отдельных ученых и общую парадигму сбора артефактов культуры как особых ценностей. Например, буддийские предметы были собраны в экспедициях О. М. Ковалевским в 1830-х гг. и постоянно экспонировались в XIX — нач. XXI вв. К ним периодически обращались исследователи как к предмету изучения культуры народов Азии. Исламские коллекции стали активно экспонироваться и изучаться только в нач. XXI в., тогда как обращение к христианским предметам до настоящего времени и вовсе было фрагментарным — они не представлены в экспозициях музея; из всего собрания только икона св. мч. Христофора экспонировалась на выставках, а научные статьи, описывающие имеющиеся коллекции, практически отсутствуют. В данной связи можно выделить разве что статью О. А. Масаловой, в которой внимание сосредотачивается на рассмотрении коллекции католических восковых вотивов [Масалова, 2014]. Между тем музейные предметы не только репрезентуют конкретную культуру, но и являются особым «текстом», позволяющим прочесть историю и выявить ценностные установки того или иного общества.

Таким образом, целью данного исследования является публикация сведений о христианских коллекциях в собрании Этнографического музея КФУ. В качестве исследовательских задач ставятся систематизация и описание коллекций, а также атрибуция и первичное описание предметов. Источниковую базу работы формируют, во-первых, архивные материалы по истории музейного собрания университета (инвентарные описи, протоколы), а также сами вещественные коллекции, которые в настоящее время хранятся в Этнографическом музее. Проведенный анализ выявил около 130 предметов, которые с достаточным основанием можно отнести к категории «христианские предметы», конфессионально относящиеся как к православию, так и к католицизму. Второй группой источников стали опубликованные документы, отражающие особенности собирательской и выставочной деятельности в Казанском университете XIX–XX вв.: ежегодные отчеты, каталоги и путеводители выставок. Для проведения атрибуции экспонатов использовались христианские памятники, представленные в федеральной информационной системе «Государственный каталог Музейного фонда Российской Федерации». Задействованная в работе научная литература представлена работами по истории музейного собрания университета XIX–XX вв., в которых описываются как структурные изменения, так и, отчасти, направления комплектования фондов коллекциями [Гущина, 2019; Сидорова, 2012; Сыченкова, 2012]. Вторую группу составили работы, описывающие христианские собрания музеев России в целом и использованные для сравнительно-сопоставительного анализа [Тысячелетие, 2003].

Методологическую основу исследования определяет принцип историзма, который позволил провести анализ тенденций в сфере сбора и экспонирования предметов, выявить особенности развития исследовательского интереса к христианским святыням в Казанском университете. Помимо общенаучных методов (анализ, синтез, обобщение), в работе нашли применение: дескриптивный метод (метод описания), позволяющий проводить работу непосредственно с музейными экспонатами; типологический метод, который применен при систематизации коллекций и предметов; проблемно-хронологический метод, при помощи которого рассмотрена музейная деятельность отдельных структур и ученых Казанского университета.

Краткая история Этнографического музея и особенности формирования его христианских коллекций. Первый музей гуманитарного профиля на территории Волго-Уралья — Кабинет редкостей — возник в Императорском Казанском университете еще в 1815 г. Во 2-й пол. XIX в. здесь функционировало уже несколько музеев этнографической и искусствоведческой направленности, которые периодически претерпевали слияния и разъединения. Так, на основе коллекций Кабинета редкостей в середине XIX в. создается Музей местных древностей и этнографии, который в 1863 г. был объединен с Музеем изящных искусств в Музей этнографии, древности, изящных искусств, собрания монет и медалей. Это внушительное подразделение университета развивалось неравномерно и с большими сложностями, поэтому в 1885 г. из его состава выделили несколько самостоятельных музеев: Нумизматический музей, Музей отечествоведения и Музей древностей и изящных искусств [Гущина, 2019, 70]. В двух последних музеях собирались христианские (прежде всего православные) коллекции. В последней четверти XIX в. в Казанском университете образовалось еще два музея гуманитарного профиля — Музей при Обществе археологии, истории и этнографии (Музей ОАИЭ) и Кабинет географии, где шло активное пополнение фондов предметами, в том числе отражающими различные аспекты христианской культуры. На базе Кабинета географии в 1913 г. произошло объединение всех этнографических коллекций университета, и впоследствии был создан Этнографический музей, который функционирует по настоящее время [Гущина, 2019, 6]. Музей изящных искусств прекратил существование в послереволюционное время, большая часть его коллекций была передана в публичные музеи Казани [Сидорова, 2012, 114].

Сложная, а порой и трагичная история университетских музеев, частые реструктуризации, кадровые проблемы и отсутствие планомерной фондовой работы во 2-й пол. XIX–XX вв. отразились и в сохранности самих предметов, и в комплектовании фондов. При этом отсутствие дореволюционной учетной документации делает крайне сложной полную реконструкцию собрания христианских артефактов, определения их места хранения и количества предметов.

Отметим, что весьма объемное собрание имело место в музее при Обществе археологии, истории и этнографии, которое сыграло значимую роль в популяризации научного знания, сохранении и репрезентации историко-культурного наследия народов Российской империи. Помимо организации музея, который задумывался как публичный (но проект не был осуществлен), Общество энергично организовывало выставки и само принимало в них участие. Так, например, уже через четыре года с момента основания в залах университета на пасхальной седмице была организована научно-просветительская археолого-этнографическая выставка. Ее целью стало знакомство широкой публики с коллекционным богатством Музея ОАИЭ, который интенсивно пополнялся за счет многочисленных дарений и экспедиций. К выставке был издан каталог, по которому можно довольно точно реконструировать структуру фондов музея (Каталог, 1882). Среди отделов выставки был и отдел «Памятники христианские и быт религиозный», который состоял из 20 позиций, включавших от одного до десятка предметов, собранных преимущественно на территории Среднего Поволжья. Экспонирование осуществлялось в виде сгруппированных по типологии предметов: несколько «таблиц» — больших планшетов с закрепленными на них экспонатами: одна таблица с крестами (9 предметов), одна со складнями (5 предметов) и еще одна с образками (8 предметов). Также были представлены и экспонаты, объединенные в типологические группы: текстиль (скуфья, части облачений священнослужителей XVII–XVIII вв.); рисунки и чертежи, фотографии культовых построек, икон, крестов и образков. Некоторые предметы имели подписи о месте сбора или авторстве. Например, на выставке была представлена только одна икона, но при этом известно имя ее создателя: «Список с иконы св. Николая, чудотворца Великорецкого; подлинник письма XIV в. Работа казанского художника П. К. Вагина (№ 574)» (Каталог, 1882, 56).

Следует отметить, что в собрании музея и на выставке были представлены в том числе и старообрядческие экспонаты. Например, отдельной позицией

экспонировались предметы, относящиеся к белокриницкому священству: «Принадлежности богослужения и облачений у староверов австрийского священничества: 1) Большой напрестольный медный литой крест; 2) Набедренник; 3) Священнический пояс и 4) Лестовка. Все предметы носят признаки старины. Из г. Златоуста Уфим. губ. (№№ 1272–1275)» (Каталог, 1882, 57). В целом описание этого раздела показывает, что в музей попадали во многом случайные вещи, которые подходили прежде всего под критерии «редкости» и «древности», тогда как планомерность работы и целенаправленность деятельности по сбору христианской коллекции отсутствовала. Вместе с тем христианские святыни, их фотографии и зарисовки продолжали регулярно поступать в музей ОАИЭ в дар от частных лиц и учреждений и в дальнейшем. Так, например, Казанская духовная консистория в 1894–1895 гг. передала в дар Обществу крупноформатную фотографию («большой фотограф. снимок») «ветхого» храма Рождества Христова в Чебоксарах, построенного еще в 1708 г. (Сведения, 1895, 112–113).

Музей отечествоведения также пополнялся христианскими артефактами, которые отражали религиозные аспекты традиционной культуры народов России, что в определенной степени соответствовало профилю музея. Например, в 1900-х гг. было положено начало формированию собрания по этнографии русского народа, где наряду с предметами традиционного быта и костюма (домашняя утварь, сарафаны, головные уборы) приобретались и православные атрибуты. Интересен тот факт, что большая часть этого собрания была куплена у крестьянина Костромской губернии В. М. Богомолова — «носителя культуры», который был торговцем-перекупщиком и имел предметы, собранные у русских жителей самых разных поволжских губерний. Так, в 1904 г. у него приобрели коллекцию сарафанов и головных уборов, а также «90 малых медных образков» (Отчет, 1907, 31). Более детального описания того, что собой представляли данные предметы, к сожалению, выявить не удалось. Не менее интересно, что среди украшений финно-угорских и тюркских народов Волго-Уралья из собрания Музея отечествоведения и Музея ОАИЭ также встречались предметы с христианской символикой. Например, удмуртский крест на гайтане (шейно-нагрудное украшение для ношения подвесок, крестов или ладанок), сделанном из бусин, раковин каури и с «кисточками» из подушечек лапок лисы (инв. № ЭМУ 23–11) (АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 23). Подобные украшения бытовали и у других народов края, принявших христианство (около десятка подобных чувашских предметов хранилось в Кабинете географии). Вместе с тем при построении экспозиции, создании выставок и их описаний практически не упоминалось о христианстве у нерусских народов Волго-Уралья, тогда как о традиционной религии (язычестве) сообщал целый визуальный ряд предметов. Например, свои коллекции Музей отечествоведения представил на Казанской научно-промышленной выставке 1890 г. В описании этнографического отдела этой выставки говорится о части экспозиции — «религии инородцев». Характеризуя этот блок, историк и этнограф И. Н. Смирнов, работавший над созданием концепции развития Музея отечествоведения и пополнением его фондов, сообщает о культовой утвари «своеобразной черемисской секты Яранского уезда», фотографиях священных рощ и предметов, связанных с обрядами жертвоприношения, удмуртском воршудном коробе и предметах похоронно-поминальной обрядности (Смирнов, 1890, 30–33). Однако аналогичных описаний христианских коллекций не упоминается.

Коллекции Кабинета географии приобретались для наглядной иллюстрации учебного процесса по кафедре географии и этнографии, а также привозились из экспедиций. До объединения этнографических коллекций в одном пространстве по инициативе выдающегося российского географа, этнографа и музейного деятеля, заведующего кафедрой и музеем Б. Ф. Адлера коллекции Кабинета географии в большей степени были ориентированы на этнографию народов Австралии и Океании, Африки, Америки и Азии (в том числе и северной — Сибири и Дальнего Востока). И тем не менее в Кабинете географии хранилась интересная комплексная коллекция чувашских костюмов, в состав которой входили и шейно-нагрудные украшения с крестами. Как отмечают исследователи, в XIX в. у принявших православие

чувашей бытовали бисерные гайтаны с медными крестами на концах, а также, как часть нагрудного украшения, особые металлические нагрудные подвески в виде круга или треугольника с круглым ушком вверху, которые украшались гравировкой креста [Захарова-Кульева, 2022, 287–289]. Большая часть таких украшений относится к экспедиционным материалам историков и этнографов Н. В. Никольского и Г. И. Комиссарова, переданным в Кабинет географии в 1911–1915 гг. Здесь же по инициативе Б. Ф. Адлера сформировалось интересное собрание католических вотивов, которые он приобретал на свои личные средства и передавал в дар музею. Так, в 1913–1914 гг. ученый купил у студента В. Коссиловского собранные в экспедиции серебряные литовские вотивы (АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Разные народы. Д. 80. № 1–9), а у некоего господина Эбенбена из Мюнхена — коллекцию восковых вотивов (АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Разные народы. Д. 48. № 1–18). Свою коллекцию вотивов В. Коссиловский собрал в 1912 г. в поездке по Виленской и Ковенской губерниям, где целенаправленно занимался изучением традиции и специфики бытования вотивных предметов у литовцев и белорусов. Можно предположить, что постановке такой исследовательской задачи способствовало обсуждение за год до этого на заседаниях ОАИЭ вотивных предметов и их типологизации. По итогам поездки Коссиловский передал университету две коллекции — «этнографическую» (бытовые предметы, игрушки) и «христианскую», которая, помимо вотивов, изначально включала рисунки и фотографии. В дальнейшем в стенах Географического кабинета он продолжил исследовать и обобщать собранный материал, сравнивая и проводя аналогии. К сожалению, его работа не была напечатана. Личность еще одного источника — г-на Эбенбена, продавца из Мюнхена, у которого была приобретена коллекция восковых вотивов, установить не удалось. Но доподлинно зная, что Б. Ф. Адлер бывал в Мюнхене и имел там широкий круг знакомых коллекционеров, можно сделать предположение, что это знакомый ему коллекционер. В целом же не вызывает сомнений, что работа В. Коссиловского, начатая под руководством Б. Ф. Адлера, была первой исследовательской практикой, посвященной вотивам в Российской империи.

Б. Ф. Адлер был компетентным специалистом и пополнял собрание Кабинета недостающими коллекциями. Ученый понимал, что в объединенном музее можно с пользой экспонировать атрибутику православия, ислама, буддизма, шаманизма, традиционных верований народов Поволжья, а также регионов мира. Однако в этом перечне очевидно недоставало католических коллекций. Вероятно, поэтому Адлер и закупил католические предметы — для комплексного показа религиозных особенностей различных культур мира. Конечно, в этом определенную роль сыграла и его собственная конфессиональная принадлежность, а также наличие доступных для приобретения коллекций. К слову, примерно в это же время от филолога, слависта, библиографа Н. М. Петровского в дар музею были переданы «чувашские и татарские лубочные картины духовно-нравственного содержания» (ГА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 13242. Л. 274–276). Но в целом предметы в собрании Кабинета географии, которые уверенно можно отнести к категории «христианские коллекции», собирались как в рамках традиционной культуры в целом, так и целенаправленно как католические.

Что же касается Музея изящных искусств (Музея искусств и древности), то в нем было достаточно большое собрание христианских предметов — картин и икон, которые воспринимались прежде всего как образцы изобразительного искусства. Поступления предметов в этот музей не были ежегодными, но они были регулярными и зачастую очень богатыми. В основном это была закупка, реже — дар (в этом случае зачастую от сотрудников университета). Например, в отчете о деятельности музея за 1907 г. отмечается, что в 1900-е гг. коллекции музея практически не пополнялись и «увеличивались на весьма незначительное количество произведений» (Отчет, 1908, 37). Это объясняется отсутствием руководителя: возглавлявший музей в 1887–1903 гг. Д. В. Айналов был переведен в Петербургский университет, и место заведующего Музеем искусств и древности оставалось вакантным в течение нескольких лет [Сыченкова, 2012, 103]. С приходом на должность заведующего музеем компетентного

и заинтересованного специалиста — искусствоведа, историка искусства А. М. Миронова, коллекции музея вновь стали активно пополняться. Так, уже в 1906 г. он преподнес в дар музею коллекцию из 20 «старинных икон медных с эмалями и писанных на дереве». На следующий год он купил для музея 19 произведений искусства и древностей, в том числе: «древние алтарные врата деревянные с живописью 18 столетия; большой серебряный чеканный крест с датою 1787 г.; 2 старинные панагии, 4 медных креста с больших и тельных, 1 крест резной деревянный, 4 деревянных иконы в чеканных окладах, 1 образ, шитый разноцветными шелками, в окладе, дароносица, евангелие 18 века в медном окладе» (Отчет, 1908, 37). Помимо целенаправленной закупки, в дар музею от Н. Я. Литвиновой также была передана икона — образ Пресвятой Богородицы, «писанный масляными красками на дереве, в серебряном окладе» (Отчет, 1908, 37). В дальнейшем вплоть до революции 1917 г. Музей искусств и древности также увеличивал свои фонды. Например, только в 1910 г. на общую сумму 104 руб. были приобретены: «картина» (икона?) XVIII в., с изображением по центру Распятия Христова (а по четырем сторонам вокруг него — двенадцати сцен «страстей Господних»); картина на «полотне» в раме, изображающая Иисуса Христа, вручающего ап. Петру ключ от рая; металлическая дарохранительница с лжицею и «писанной на фарфоре иконой», образ Богоматери XVIII в. в чеканном окладе; икона XVIII в. «Нерукотворный убрус Господень»; «образ Христа в терновом венце, писанный масляными красками на стекле» нач. XIX в. в раме (Годичный, 1911, 41–42). На следующий год приобретения Музея изящных искусств составили: большая икона Страшного Суда 2-й пол. XVII в., «представляющая по своей композиции, деталям ее, высоким качествам исполнения и сохранности драгоценное и редкое произведение русского искусства указ. периода»; «старинная» икона «Честная глава Иоанна Предтечи». Также сюда следует отнести дар искусствоведа, историка искусства профессора А. М. Миронова «в дополнение к ранее пожертвованной им коллекции»: две старинные деревянные иконы и две старинные медные иконы с эмалями, изображающими сцены Сошествия Христа во ад и Успения Пресвятой Богородицы (Годичный, 1912, 45). После революции и закрытия музея часть его коллекций была передана в Казанский городской музей (в настоящее время хранятся в Национальном музее и в Музее изобразительных искусств Республики Татарстан). Однако часть коллекций была утеряна.

В настоящее время после анализа состава фондов Этнографического музея Казанского университета была выделена группа предметов, которая может быть отнесена к категории христианских коллекций. Сложность работы с данными экспонатами заключается в том, что отсутствует дореволюционная учебная документация, а имеющиеся архивные описи составлялись еще в 1926 г. и не во всем отражают актуальное состояние вопроса. Между тем до недавнего времени инвентарные описи содержали только общую информацию о наименовании предмета, его краткое описание, при этом не всегда указывалось место и время сбора, источник поступления и т. п. Таким образом, решение этих задач представляется весьма важным и имеющим практическое значение.

Художественное литье. Это самое большое по количеству предметов собрание христианских (в большей степени православных) предметов в Этнографическом музее Казанского университета — 91 складень. Они были переданы из Музея ОАИЭ при объединении коллекций в 1913 г., но не описывались (или же, предположительно, была утеряна учетная документация). В настоящее время в инвентарных описях музея они зарегистрированы под инв. №№ ЭМУ В 875 — ЭМУ В 970, в книгу поступлений заносились под учетными №№ с 1330 по 1425. Авторами статьи была проведена работа по их атрибуции (определение сюжета, физические характеристики и т. п.) и составлению описания, которое в 2025 г. частично вошло в систему учета музейных предметов РФ «Госкаталог». Кроме того, удалось определить все образы (по иконографическому анализу), однако датировка их создания и бытования весьма условна — XVI–XIX в. Тем не менее для некоторых из образов удалось сузить хронологические рамки: например, для наперсного креста с изображениями святых — XV–XVI вв. (инв. № ЭМУ КП-1349).

Это наперсный крест, изображающий Распятие с предстоящими. Он имеет изображения с двух сторон и является разновидностью достаточно распространенного типа круглоконечных наперсных крестов с дугами в средокрестии [Тысячелетие, 2003, 17].

Все предметы этой группы можно разделить на три подгруппы — небольшие иконы (43 предмета), складни и их части (34 предмета), нательные, наперсные и напрестольные кресты (12 предметов), а также медальон и створка панагии. По сюжетным композициям среди икон преобладают изображение Богородицы (12 предметов) и свт. Николая Чудотворца (11 предметов); среди складней эти изображения также преобладают. Вместе с тем встречаются и более редкие изображения, например, св. мч. Никиты, побивающего беса, или сщмч. Антипы Пергамского. На некоторых экспонатах еще сохранилась эмаль (например, на иконе Богоматери «Неопалимая Купина» под инв. № ЭМУ КП-1411) или ее остатки (например, на части двустворчатого складня с изображением св. прор. Иоанна Предтечи, инв. № ЭМУ КП-1395). Это собрание не экспонировалось в XX–XXI вв. Составленные авторами исследования описания, конечно, еще требуют уточнений, но в целом могут послужить основой для публикации отдельного каталога.

Живописные иконы. В этой категории представлен только один предмет — икона «Святой воин Христофор» (инв. № ЭМУ КП-1836; 25 х 31,5 х 2 см), выполненная красками на дереве без рамы. На иконе изображен в золотистых доспехах, алом плаще и с копьем в руках мч. Христофор с собачьей головой (кинокефал) с небольшими вздернутыми ушами, отчетливой профилировкой лица и длинными пышными волосами, ниспадающими на плечи. В правом верхнем углу в золотом ореоле — Господь Иисус Христос с державой в руках. Написана икона была местными мастерами из с. Нижний Услон Свияжского уезда Казанской губернии по заказу некоего Феоктиста Самонова, о чем сообщает надпись на обороте иконы. Обществу археологии, истории и этнографии ее передал выдающийся тюрколог, этнограф, профессор Казанского университета и преподаватель КазДА Н. Ф. Катанов, который до этого также подарил Кабинету географии коллекции печатных мусульманских шамаилей и шаманских бубнов. Данная икона экспонировалась как «Святой Христофор» на выставке, проходившей в 2015 г. в Государственном историко-архитектурном и художественном музее «Остров-град Свияжск».

Вотивные предметы. Вотивы — особая категория подаренных музею предметов. Это, как правило, различные вещи, приносимые в дар Богу по обету, ради исполнения какой-либо просьбы, желания или же в качестве благодарности за помощь. В Казанском университете хранилось две коллекции вотивных предметов, переданных в Кабинет географии в 1913–1914 гг.: серебряные литовские и восковые немецкие вотивы, которые сохранились до настоящего времени. Коллекцию восковых вотивов достаточно подробно рассмотрела и типологизировала преподаватель К(П)ФУ О. А. Масалова, сгруппировав предметы по трем группам: исцеляющие вотивы, замена обычной жертвы символической и изложенная просьба [Масалова, 2012]. Коллекцию серебряных литовских вотивов исследователи еще не рассматривали, но она представляет интерес не только как собрание католических святынь, но и как результат целенаправленного этнографического сбора и изучения. Предметы этой коллекции также подходят под предложенную модель группирования, но отдельно выделяется один вотив — око Провидения («Всевидящее око»). К сожалению, на момент составления инвентарных описей в 1920-х гг. произошла путаница, и данные вотивы были записаны как «польские», а не литовские. Эта неточность определения места сбора предметов зафиксировалась и в каталоге, где часть из них впервые (и единожды) были опубликованы [Антропология, 2017, 19–20].

Фотографии. Христианское происхождение в фотофонде Этнографического музея имеют две фотографии, на которых изображены священнослужители. Первая фотография сделана в фотоателье А. П. Вяткиной в Казани на фирменном бланке и на обороте имеет надпись карандашом: «карточка от Мелетия, епископа Селенгинского, предназначена на память другу, профессору Казанской духовной академии» (имя

стерлось). На портретном снимке преосвящ. Мелетий сидит, опираясь правой рукой о столик, в левой руке, расположенной на коленях, держит четки. На голове его клобук; на груди — цепь с наперсным крестом, панагия, на широкой длинной шелковой ленте — орден Св. блгв. кн. Александра Невского. На груди, с правой стороны, — восьмиконечная звезда. Вторая фотография — также на паспарту, с надписью «Cabinet portrait» (кабинетный портрет); на ней изображен сидящий священнослужитель, правая рука которого лежит на книге на столике, а левая рука с четками лежит на коленях. На голове его также клобук, на шее — длинная цепь с наперсным крестом, панагия, крест за Крымскую войну 1854 г., с правой стороны груди на широкой ленте — орден Св. Анны I ст.; с левой стороны на ленте — орден Св. равноап. кн. Владимира II ст. На обороте надпись карандашом «Варсонофий. Еп. Симбир (епископ Симбирский. — *Е. Г., А. Х, П. Б.*)».

Помимо этих фотографий, в музее есть несколько фотографических изображений церквей в коллекциях фотографий народов Поволжья. К сожалению, они не подписаны, и определить, что это за храм и каково его местоположение, проблематично. К этой же группе можно отнести фотографию, сделанную Г. И. Комиссаровым: в 1910 г. он создал серию фотографий различных элементов свадебного ритуала крещеных чувашей в с. Батырево Ядринского уезда Казанской губернии (ныне — Чувашская Республика). На данном фотографическом снимке — благословение молодых иконой и хлебом родителями жениха перед входом в дом жениха.

Литографии. Данную группу составляют три напечатанные на тонкой бумаге «лубочные картины духовно-нравственного содержания», ассоциированные с чувашами. Одно изображение цветное и на плотной бумаге, два других — черно-белые, на более тонкой бумаге. Отпечатаны в типографии и литографии И. С. Перова в Казани, причем на них имеется надпись, согласно которой изготовление осуществлено с дозволения цензуры Казани в 1877 г. Иными словами, можно предположить, что это не первый тираж. Таких печатных изображений религиозных литографических «лубочных» картин сохранилось мало, а на чувашском языке и миссионерской направленности в целом — данные картины уникальны и пока не были найдены в других музейных собраниях. На этих картинах в доступной наглядной форме изображаются и описываются на чувашском языке негативные последствия язычества (например, посещения священных рощ и соблюдения языческих обрядов); приводится ряд сюжетов, иллюстрирующих допустимое и запретное с православной точки зрения поведение. Эти экспонаты крайне интересны и требуют дальнейшего изучения: перевода с чувашского на русский язык, анализа изображений, реконструкции концепции создания, условий распространения и авторства.

Этнические украшения. Если ношение наперсных крестов священнослужителями имеет определенную регламентацию, то ношение нательных крестов мирянами поверх одежды не определялось правилами, а являлось выражением личного благочестия, подтверждением определенного социального статуса, а также выполняло эстетические и декоративные функции. Крещенные финно-угорские и тюркские народы Волго-Уралья в кон. XIX — нач. XX вв. активно включали ажурные цепи и гайтаны с крестами в комплекты праздничных и будничных этнических украшений. Помимо удмуртского гайтана, о котором говорилось выше (инв. № ЭМУ 23–11), в музее есть еще два, каждый из них представляет собой полоску материи, зашитую бисером, на концах которой крест — мордовский из д. Богдашкино Самарской губернии (инв. № ЭМУ 85–3) и чувашский (инв. № ЭМУ 204–7). Также есть два шейных украшения — тоже мордовское (инв. № ЭМУ 174–23) и чувашское (инв. № ЭМУ 204–25), в середине которых пришит крест. Также имеются две чувашские металлические подвески (шейные украшения), в центре которых изображен крест (инв. №№ ЭМУ 55–15, ЭМУ 55–16).

Ношение креста на ажурной металлической цепочке фиксировалось этнографами и у русского населения Среднего Поволжья: В 1957 г. сотрудники Казанского университета Е. П. Бусыгин и Н. В. Зорин привезли из экспедиции ажурную цепочку и крест, которые носили крестьянки Симбирской губернии в дореволюционное время (инв.

№ ЭМУ 235–28). Но помимо таких праздничных вариантов украшений, все русские крестьяне носили в обязательном порядке нательные кресты, которому придавали значение сильнейшего оберега: «Шейному кресту такое значение придают, что, кто не носит его, тот хуже татарина; что крест спасает человека от разных бед; и если у кого есть крест на шее, то того дьявол никогда не тронет нигде: ни в лесу в полночь, ни на мазарках, ни пьяного не заведет в озеро или в омут; домовой не будет ночью душить и щекотать» (Крестьяне, 2017, 98).

Таким образом, можно констатировать, что история христианских коллекций Казанского университета, их выявление и изучение требуют самого пристального внимания специалистов. До революции такие артефакты поступали в учебное заведение прежде всего как объекты, имеющие художественную и историческую ценность. Тогда они еще не воспринимались исследователями как визуальный документ и наглядное отражение бытования полиэтничного населения Поволжья. В советскую эпоху, по ряду объективных причин, музейные фонды Казанского университета не пополнялись новыми религиозными предметами, и, конечно же, эти предметы не демонстрировались как культурное наследие местных народов. Однако времена изменились. Сегодня можно констатировать, что христианство выступало важнейшей частью быта как русских, так и других христианизированных народов региона. Данную точку зрения подтверждают и письменные источники: «дома крестьяне молятся утром, когда встанут от сна и умоются; некоторые старики за воротами, выйдя на улицу, [молятся] на все четыре стороны или на дверь; пред принятием и после принятия пищи; вечером, когда ложатся спать; по приходе в первый раз в день в избу того или другого крестьянина; на только что народившийся новый месяц (в новолуние. — *Прим. корр.*)… Каждый крестьянин непременно всеми мерами старается иметь у себя возможно больше икон, бывает, от 2 и до 40; кроме них, столько же священных (По их выражению, божественных. — *Прим. корр.*) картин, стараясь ими оббить в несколько рядов весь передний угол возле икон, всячески радеют о них и с благословением и страхом божиим почитают их» (Крестьяне, 2017, 96–97). Однако, несмотря на это, в экспозиции современного Этнографического музея К(П)ФУ, к примеру, в витринах с русскими коллекциями отсутствуют православные иконы и кресты, которые в символической форме красочно повествовали бы о важнейших сторонах духовной жизни людей прошлого. Поэтому актуальной задачей на ближайшие годы видится восполнение указанных пробелов.

Источники и литература

Источники

1. Антропология (2017) — Антропология перемен: судьбы этнографов Казанского университета на рубеже эпох. Каталог выставки, 16 октября — 8 декабря 2017 года / Сост. Ф. Ф. Башкирцева, М. В. Вятчина, Е. Г. Гущина и др. Казань, 2017. 96 с.

2. Вотивы — Польские вотивы // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Разные народы. Д. 80. № 1–9.

3. Годичный (1911) — Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1910 год. Казань: Типо-лит. Императорского уни-та, 1911. 169 с.

4. Годичный (1912) — Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1911 год. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1912. 184 с.

5. Документы — Документы о подготовке речи и отчета к торжественному собранию в 1916 г. // ГА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 13242. 444 л.

6. Каталог (1882) — Каталог выставки 1882 года Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань: Унив. тип., 1882. 67 с.

7. Коллекция — Коллекция вотивов от Эбенбена, Германия // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Разные народы. Д. 48. № 1–18.

8. Крестьяне (2017) — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Казанская губерния. Т. 9: Спасский и Лаишевский уезды. Казань, 2017. 432 с.

9. Мордва — Коллекция элементов мордовского костюма // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 174. № 1–41.

10. Отчет (1905) — Отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1904 год Годичный акт в Императорском казанском университете: Слова и речи: 5 ноября 1905 года. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1905.

11. Отчет (1908) — Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1907 год. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1908. 149 с.

12. Русские — Предметы традиционного костюма и бытовой утвари // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 235. № 1–37.

13. Сведения (1895) — Сведения о состоянии Казанского университета за 1894 и 1-е полугодие 1895 года. (Извлечения из отчета) // Годичный акт в Императорском Казанском университете 5 ноября 1895 года. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1895. 150 с.

14. Складни — Коллекция православных святынь // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 251. № 1–93.

15. Смирнов (1890) — *Смирнов И. Н.* Этнография на Казанской научно-промышленной выставке. Казань: Казанский ун-т, 1890. 36 с.

16. Удмурты — Коллекция удмуртской одежды и украшений // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 23. № 1–38.

17. Чуваши (1) — Коллекция предметов одежды и украшений // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 55. № 1–27.

18. Чуваши (2) — Коллекция женских украшений чувашей // АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Народы Поволжья. Д. 204. № 1–61.

Литература

19. Захарова-Кульева (2022) — *Захарова-Кульева Н. И.* Влияние христианства на традиционные украшения чувашей // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: Материалы Всероссийской научно-практической конференции / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгова. Чебоксары, 2022. С. 286–292.

20. Гущина (2019) — *Гущина Е. Г.* Этнографическое собрание Императорского Казанского университета: история формирования и развития. Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2019. № 39 (1–2). С. 1–256.

21. Масалова (2014) — *Масалова О. А.* Коллекция немецких вотивных предметов из фондов Этнографического музея Казанского университета // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 4–1. С. 46–50.

22. Сыченкова (2012) — *Сыченкова Л. С.* Основатели Музея изящных искусств Казанского университета: Дмитрий Айналов и Алексей Миронов // Вопросы музеологии. 2012. № 1 (5). С. 98–112.

23. Сидорова (2012) — *Сидорова И. Б.* Музеи Казанского университета в 1920-е годы: судьба гуманитарной составляющей // Вопросы музеологии. 2012. № 1 (5). С. 113–123.

24. Тысячелетие (2003) — *Станюкович А. К., Осипов И. Н., Соловьев Н. М.* Тысячелетие креста. Произведения русской христианской металлопластики X–XX веков из частных собраний. М., 2003. 62 с.

Список сокращений

ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан
АФ ЭМУ — Архивный фонд Этнографического музея Казанского университета

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

М. В. Афанасьев

Слово протоиерея Александра Введенского, посвященное памяти великого русского поэта А. А. Блока: исследование и анализ

УДК 271.2-475.5:801.73
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_326
EDN FDDCJM

Аннотация: Настоящая статья посвящена рассмотрению проповеди протоиерея Александра Ивановича Введенского, сказанной в память о поэте Александре Блоке на двадцатый день после его смерти. Изучение этого текста позволяет по-новому взглянуть на культурную и интеллектуальную среду петроградской интеллигенции в революционный период. Будучи чрезвычайно образованным человеком, протоиерей Александр олицетворял собой самую сущность обновленческого движения — всестороннюю начитанность и полнейшую оторванность от традиционалистского понимания церковной культуры. Выпав из канонических границ Православной Церкви после незаконной епископской хиротонии 1923 году, «епископ» Александр активно занимался продвижением христианства как союзника нового режима. В этой связи примечательно рассмотрение еще не уклонившимся в обновленчество протоиереем Александром фигуры Александра Блока, чье литературное творчество стало отражением неспокойных времен и также содержит определенные оттенки согласия с революцией. Автору удалось установить основной исторический контекст произнесения проповеди, проанализировать взгляды автора по отношению к А. Блоку. Особый интерес представляют методы синтеза протоиереем А. И. Введенским символизма поэта, мистических учений философов (как современников, так и предшественников) и модернистских христианских идей. В приложении к статье впервые публикуется сам текст «Слова», скопированный с машинописного источника № 165502 из фонда библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии.

Ключевые слова: протоиерей А. И. Введенский, А. А. Блок, XX век, модернизм, символизм, религиозная философия, обновленчество.

Об авторе: **Михаил Васильевич Афанасьев**
Аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии.
E-mail: mixail.afanasev.97@mail.ru

Для цитирования: Афанасьев М. В. Слово протоиерея Александра Введенского, посвященное памяти великого русского поэта А. А. Блока: исследование и анализ // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 326–340.

Статья поступила в редакцию 30.09.2025; одобрена после рецензирования 26.10.2025; принята к публикации 17.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Mikhail V. Afanasiev

Speech by Archpriest Alexander Vvedensky Delivered in Memory of the Great Russian Poet A. A. Blok: Research and Analysis

UDK 271.2-475.5:801.73
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_326
EDN FDDCJM

Abstract: The article presents the study of the sermon of Archpriest Alexander Ivanovich Vvedensky, which was dedicated to memory of the poet Alexander Blok and delivered on the twentieth day after his death. The study of this text allows for a fresh look at the cultural and intellectual environment of Petrograd intelligentsia during the revolutionary period. Being a highly educated person, Archpriest Alexander personified the very essence of the Renovationist movement, i. e. to be comprehensively well-read and completely detached from the traditionalist understanding of church culture. After his illegal episcopal ordination in 1923, "bishop" Alexander was expelled beyond the canonical limits of the Orthodox Church and was actively involved in promoting Christianity as an ally of the new regime. In this regard, it is noteworthy that Archpriest Alexander who had not yet strayed into Renovationism examined the figure of Alexander Blok whose literary work became a reflection of the turbulent times and also contains certain tinges of agreement with the Revolution. Also, in the course of the study of this sermon, it was possible to identify the main historical context of Archpriest Alexander's sermon and to analyze his views regarding A. Blok. Of particular interest are the methods applied by Archpriest A. I. Vvedensky to synthesize the poet's symbolism, the mystical teachings of philosophers (both his contemporaries and predecessors) and modernist Christian ideas. Copied from typewritten source No. 165502 from the archive of St. Petersburg Theological Academy, the text of 'The Word' is published for the first time in the appendix to the article.

Keywords: A. I. Vvedensky, A. A. Blok, 20th century, modernism, symbolism, religious philosophy, Renovationism.

About the author: **Mikhail Vasilyevich Afanasiev**
Postgraduate student at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy.
E-mail: mixail.afanasev.97@mail.ru

For citation: Afanasiev M. V. Speech by Archpriest Alexander Vvedensky Delivered in Memory of the Great Russian Poet A. A. Blok: Research and Analysis. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 326–340.

The article was submitted 30.09.2025; approved after reviewing 26.10.2025; accepted for publication 17.11.2025.

1. Краткая информация об источнике

Слово, посвященное памяти великого русского поэта А. А. Блока, А. И. Введенский произнес еще будучи протоиереем, с амвона, 28 августа 1921 г., спустя 20 дней после кончины поэта[1]. Оно относится к жанру гомилетики. Наиболее вероятно, что проповедь была сказана в храме свв. прав. Захарии и Елисаветы в Петрограде, так как с 1919 г. прот. А. Введенский являлся его настоятелем (см.: [Краснов-Левитин, 1990, 36]). Насыщенность жизни данного церковного «иерарха» заслуживает краткой биографической справки. Александр Иванович Введенский (30.08.1889–25.07.1946) — религиозный деятель, один из лидеров и идеологов обновленчества. Закончил Петербургский университет (1912), Петербургскую духовную академию (1914). В 1914 г. рукоположен епископом Гродненским Михаилом (Ермаковым) в сан иерея, с 1921 г. — протоиерей. В мае 1922 г. принимал активное участие в свержении патр. Тихона. В 1923 г. над прот. Александром Введенским была совершена неканоническая хиротония во «епископа» (с сохранением за ним пребывания в браке), а в 1924 г. он был возведен в сан «митрополита» с присвоением титула «апологета-благовестника» обновленческой Церкви (см. подр.: [Лавринов, 2016, 12–13, 16, 30–33]).

Рассматриваемое «Слово» ранее никогда не публиковалось, не было исследовано другими авторами и анализируется на основании машинописного экземпляра, который хранится в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии (инв. № 165502). Сам источник представляет собой хорошо сохранившуюся ввиду, по всей видимости, редкого использования небольшую книгу ручного переплета темно-коричневого цвета. Текст набран на печатной машинке на почти прозрачной офсетной бумаге среднего качества. Содержит ошибки, исправленные зачеркнутые буквы, орфографические неточности, но это, очевидно, вина наборщика.

В качестве источников прот. Александр Введенский использует непосредственно сами стихотворения поэта, а также цитирует труды блж. Августина, В. А. Жуковского, Ф. К. Сологуба, В. С. Соловьёва, Жоржа Роденбаха, Оскара Уайльда, Уильяма Джеймса, Якова Бёме.

Целью написания проповеди, по всей видимости, была задача показать творчество А. А. Блока с точки зрения православия, привести аргументы о его причастности к лону Церкви, позиционируя его как «религиозного мыслителя», несмотря на общеизвестное неоднозначное отношение поэта к религии. Последовательно цитируя отдельные произведения А. Блока, проповедник старается доказать несостоятельность обвинений поэта в безбожии. Примечательно, что в возвышенных эпитетах неизбежно проскальзывает уточнение, что писатель «нашел своего Христа», — что наглядно иллюстрирует непонимание прот. Александром сути христианства. В своей проповеди прот. Александр разбирает религиозные взгляды Александра Блока на примере творчества поэта, сравнивает его с пророком. Наиболее вызывающей частью проповеди можно считать весьма краткий пассаж в конце «Слова», где прот. А. И. Введенский затрагивает персону Прекрасной Дамы в творчестве поэта, подразумевая под ней Божию Матерь, употребляя в своих рассуждениях мистические и чувственные образы, возводимые к философии В. С. Соловьёва и Якова Бёме.

2. Исторический контекст

Начиная с 1880-х гг. интеллигенция постепенно, но систематически отступала от традиционной религиозности, все более уклоняясь в некий синтез науки, философии и религиозных идей. Так, появляется концепция некоей «новой святости», не связанной с укоренившейся православной традицией Предания. Более того, самые

[1] Александр Александрович Блок родился 16 (28) ноября 1880 г., а умер 7 августа 1921 г. Таким образом, указанная в тексте машинописи дата проповеди 13/28 августа не совсем верна, так как разница между старым и новым стилем составляет 13 дней.

ярые представители этого течения не признавали даже фигурального употребления слова «религия» вне контекста упоминания о чем-то Божественном, какой-либо фанатичности или страстной преданности идее, пусть даже и анархической.

Одним из ярчайших представителей духовной интеллигенции является прот. Иосиф Иванович Фудель, религиозный деятель, проповедник, первый издатель русского религиозного философа К. Н. Леонтьева. Одной из его ключевых позиций была убежденность в необходимости преодоления устоявшегося образа интеллигента как атеиста — начиная с кон. 1860 гг. в России начинается необычная трансформация этого сословия, в которой секулярная культура преобразуется в синкретическую. В частности, особую категорию составляло прогрессивное духовенство и религиозные философы, в лице самого прот. Иосифа, а также митр. Антония (Храповицкого), свящ. П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Н. Дурылина (см.: [Винюкова, 2022, 80–81]). Преемником и сторонником этих тенденций был и прот. Александр Введенский — вовлеченность в новое веяние культурно-идеологического «общества» выражается в его нестандартном подходе к осуществлению церковной деятельности: будучи изначально клириком Русской Православной Церкви, он не стеснялся активно использовать в своих проповедях совершенно чуждые православию идеи, в т. ч. излагаемые откровенно не принимаемыми православной мыслью авторами (как, например, упоминаемый в рассматриваемом «Слове» Я. Бёме). Также большу́ю часть социальной работы прот. А. Введенского занимали научные изыскания, захватывавшие не только религиозные или культурные вопросы, но и весьма серьезные естественнонаучные проблемы. Об этом свидетельствует, например, содержащаяся в архивах СПбДА докторская диссертация, посвященная проблематике динамизма Вселенной[2], в которой прот. Александр довольно умело оперирует современными ему научными достижениями. Стилистика повествования докторской диссертации и речи на ее защите в целом соответствует образу изложения прот. А. Введенского: будучи весьма образованным и эрудированным, он повсеместно наполняет свою речь обилием цитат из зарубежных авторов, новейших исследований и глубоких трактатов прошлого.

3. Филологический, исторический и гомилетический анализ «Слова»

Тексту проповеди, озаглавленной как «Слово протоиерея о. А. Введенского, посвященное памяти поэта Александра Блока 13/28 авг. 1921 г.», предшествует эпиграф «И тихими я шел шагами, провидя вечность в глубине» (Блок, 215). Так автор стремится емко обобщить весь смысл жизненного пути поэта.

Образный проэмий своей проповеди, в котором автор вводит слушателя в курс дела, заранее обозначает, что прот. Александр Введенский не был знаком с поэтом лично, что все нижесказанное есть лишь «впечатление религиозного человека, которое получается, когда внимательно начинаешь всматриваться в ту красоту, которую явил почивший Блок миру…» (Ввведенский, 1921, 1). Будущий «митрополит» А. Введенский озвучивает популярную в русской литературе идею поэта-пророка, сравнивая служение оных со служением помазанников Церкви и приводя в качестве аргумента строчку из поэмы В. А. Жуковского «Камоэнс»: «Поэзия есть Бог в святых местах земли» (Жуковский, 1902, 16).

В центральной части проповеди прот. Александр затрагивает поиск А. Блоком «своего», личного Христа, как бы оправдывая либеральные настроения поэта, доказывает с помощью цитат из произведений его причастность к поэтам-пророкам,

[2] Тема работы А. И. Введенского, обозначенная в наименовании «Динамка бытия», не в полной мере позволяет понять широту затрагиваемых в ней тем: помимо онтологических вопросов сущности и роли движения в мировой истории, автор затрагивает современную ему проблематику физики (на примере квантовой физики, космологии, астрономии, биологии и других) и философии. Данное сочинение не было издано и хранится в виде машинописи в библиотеке СПбДА.

показывает стремление к духовному поиску Бога, указывая на закономерность такого явления в жизни каждого человека словами блж. Августина[3]. Однако и сам прот. А. Введенский понимает субъективизм суждений поэта, ссылаясь на образ некоей дамы, подтверждающий невозможность видеть в Блоке религиозного мыслителя (см.: (Введенский, 1921, 2)). И действительно, его вольные, местами даже кощунственные высказывания заставляют усомниться в христианской адекватности столь ярко выраженного сопереживания прот. А. Введенского взглядам поэта. Скажем даже, что похвала одного другому не вполне адекватна качествам, о которых оба они говорят. Но стоит отметить, что проповедника и поэта объединяет инакомыслие, созвучное волнующемуся духу их эпохи, — духовное и социальное, по их мнению, идея освобождения человека, противоречащая законам «старого» мира, его традиционным консервативным устоям, как в религии, так и в общественной жизни.

«Бог — конец пустыне» (Блок, 355) — так, по мнению проповедника, завершается поиск Божественной истины, и отсюда выходят две основные проблемы — «радость страдания» и величайшая, по мнению прот. Александра Введенского, трагедия христианства, выраженная поэтом в строках «И все так близко и так далёко, что, стоя рядом, достичь нельзя» (Блок, 663), близость, и в то же время недосягаемость Божества, по всей видимости, искренне беспокоившая и самого поэта.

Образ «радости страдания» занимает особое место в творчестве А. Блока, и прот. А. Введенский также отводит в своей проповеди этому особое место. Сам поэт пишет: «Чем больней душе мятежной, тем ясней миры. Бог лазурный, чистый, нежный шлет свои дары» (Блок, 38). Это те слезы покаяния и очищения, через которые человек приближается в своем смирении к Богу.

Интересен взгляд прот. А. Введенского на отношение Александра Блока к Церкви. Сам поэт в «Исповеди язычника» пишет: «Я русский, а русские всегда думают о церкви; мало кто совершенно равнодушен к ней; одни ее очень ненавидят, а другие — любят; то и другое — с болью» (цит. по: [Енишерлов, 1980, 142]). Все религиозные мотивы в творчестве поэта пропитаны именно болезненным отношением к Богу, к Церкви, к религии. В разные годы жизни отношение его полярно меняется, но одно неизменно — боль и тоска об Истине. Опираясь на строки «Внимай словам церковной службы, чтоб грани страха перейти», прот. А. Введенский считает, что в них и содержится истинное отношение поэта к проблеме, но в той же «Исповеди язычника» А. Блок поясняет, что «выбирал время, когда церковь пуста» (Блок, 38), чтобы слух его не оскорбляли «звероголосования» посещающих ее людей.

Негодование вызывали в нем и религиозно-философские собрания, проводимые В. В. Розановым в Петрограде с ноября 1901 по апрель 1903 гг. Тема Божества была для поэта глубоко интимной, не терпящей яркого света и обсуждений на публике; претила ему также и распущенность духовенства: «Почему дырявят древний собор? — Потому что сто лет здесь ожиревший поп, икая, брал взятки и торговал водкой» (Блок, 484).

Проповедник соглашается с поэтом, цитируя американского анархиста Уэсли Свифта, возмущенного игнорированием заветов Божественного Учителя даже его служителями. Проблема отступления общества, особенно интеллигенции, от Церкви к нач. XX в. встает особенно остро, на нее реагируют многие философы и религиозные деятели, и вне ее контекста невозможно рассмотреть подробно таких примечательных личностей, как прот. А. Введенский и А. Блок.

Неопределенность поэта в собственном отношении к Церкви и дает право на вольную трактовку его убеждений, что и прослеживается в проповеди прот. А. Введенского.

Рассуждая об искренности религиозных взглядов в человеческих сердцах, призывая положить свое сердце к ногам Христа, прот. А. Введенский приводит в пример

[3] А. И. Введенский не точно цитирует блж. Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Блаженный Августин, 2005, 3).

высказывание американского философа и психолога Уильяма Джемса о том, что святые это «факелы», благодаря которым мы «мы можем идти по юдоли земли и не расшибить себя» (Введенский, 1921, 8). И здесь же он приходит к выводу, что вся проблема недосягаемости Божества заключается в собственном человеческом нежелании открываться Слову Христа.

Не обходит вниманием автор и тему Прекрасной Дамы, «рыцарем» которой считал себя в ранние годы поэт, и от чего отошел в дальнейшем, выросши из абсолютного романтизма. Образ Прекрасной Дамы появляется в творчестве поэта не без влияния философско-религиозного учения В. С. Соловьева о Софии, Душе Мира — воплощении недосягаемого и неприкосновенного идеала чистоты, женственности, непорочности, через которую человек мог бы приблизиться к Богу (см.: [Жирмунский, 1914, 159]). Физическим прототипом этого идеала считается жена поэта Любовь Менделеева. Как символист, Блок создал образ своей Прекрасной Дамы глубоким и собирательным, в некоторых своих произведениях поэт обращается к ней как к Матери, в некоторых как к возлюбленной, порой она предстает холодная, с «змеиными кудрями» (см.: [Крук, 1970, 22]). В своей проповеди прот. А. И. Введенский имеет в виду раннюю Прекрасную Даму, где А. Блок подразумевает под ней Матерь Божию.

В заключении проповедник на примере стихотворения «На страже» доносит до слушателей отношение поэта к Божественному Суду, к тому, что он предчувствовал свою кончину. «Он исчисляет все дела» и дальше: «И Он потребует ответа, подъемля засветлевший меч» (Блок, 758). «Поэт и правда перед своей смертью тяжело болел и последние дни провел в неимоверных страданиях, не только физических, но и душевных. А. А. Блок тяжело переживал за Россию, а в последние годы жизни он жестоко разочаровался в своих прежних большевистских идеалах» [Княжин, 1999, 247].

Гомилетическая конструкция проповеди являет собой простейшую модель, состоящую из вступления, основной части и окончания, — необходимо учитывать, что данное слово обращено к верующим, в числе которых с большой долей вероятности были не только представители образованной интеллигенции, но и немалое количество простого люда, которому изысканные конструкции гомилетики были бы непонятны. Написано «Слово» в научно-публицистическом стиле, но с авторскими особенностями — например, с избыточным цитированием и сильным субъективизмом. Более того, на примере сравнения с другими проповедями и трудами прот. Александра Введенского можно заметить, что автор не стремится следовать традиционным законам жанра проповеди, увлекая слушателей своим страстным порывом и обилием отсылок на труды самых разнообразных авторов.

На момент произнесения «Слова» будущий обновленческий «митрополит» считался одним из самых ярких проповедников своего времени. Образованность и начитанность, так редко в ту пору встречавшиеся в среде духовенства, делали прот. А. Введенского невероятно популярным в Петрограде, его страстность зажигала простых людей, заставляя переосмыслить свою духовную жизнь. Важно отметить, что в то время обновленческие настроения идеолога не были известны публике и не находили активной поддержки. Так пишет о проповедях будущего обновленческого «митрополита» баронесса М. Д. Врангель: «Появился совсем новый тип священника, — молодые, образованные, подчас с университетским образованием. Особенно выделяется теперь отец Александр Введенский. Он пользуется громадной популярностью, за ним ходят толпы народа. Приезд его на служение в какую-нибудь церковь производит сенсацию. Из него уже сделали фетиш. Это молодой человек 32 лет, с университетским образованием, окончил два факультета, с большой эрудицией, увлекательный оратор» (см. подр.: [Соловьёв, 2010, 300–307]).

Подводя итог, следует сказать, что в своей проповеди прот. Александр Введенский постарался охватить весь путь религиозных поисков в творчестве А. А. Блока, акцентируя внимание на положительных аспектах и не уделяя достаточного внимания антирелигиозным взглядам поэта, что создает впечатление сильно субъективного отношения

проповедника, о чем он, впрочем, предупреждает слушателей еще в самом начале «Слова». Объединяющие автора и героя проповеди либеральные настроения, революционные идеи позволяют провести параллели между прот. А. Введенским и А. Блоком и объясняют сочувствие автора к поэту, несмотря на отсутствие между ними личного знакомства. Несомненно, прот. А. Введенский восхищается творчеством поэта, считает его поэзию своеобразным служением Богу, отмечает пророческое предназначение, используя такой глагол в отношении его строк, как «поучает» (Введенский, 1921, 10). Затрагивает он также такие вечно важные для каждого христианина темы, как поиск Божественной истины, покаяния, Страшного Суда и воздаяния человеку за грехи, грамотно вплетая в свою мысль поистине прекрасные и чувственные стихи А. А. Блока, — но вместе с тем всё это омрачается неуместными отсылками, глобальной опорой на мистические философские изыскания (впрочем, вполне свойственные самому А. Блоку) и проглядывающим обновленческим настроем.

Отдавая должное образованности и таланту прот. Александра Введенского, нельзя не отметить, что уже в этот период он находился на стадии отпадения от православия, позволяя себе избыточное и неуместное синтезирование учений, излишне вовлекая в тексты проповедей выкладки чуждых религии научных тезисов и культурных проблем. Следуя духу времени, когда наука, культура и вера оказались втянуты в водоворот идей, прот. А. Введенский, к сожалению, не старается отстоять истину учения Православной Церкви, но активно вовлекается в интеллектуальную игру пустыми формулировками, которые дают лишь временное удовлетворение праздному уму, отдаляя душу от спасения.

Источники и литература

Архивные источники

1. Введенский (1921) — *Введенский А. И., прот.* Слово, посвященное памяти поэта Александра Блока (13/28 августа 1921 г.): [машинопись]. Б. м.: б. и., [не позднее 1998]. [1], 12 л. // Библиотека СПбДА. Инв. № 165502.

Источники

2. Блаженный Августин (2005) — *Августин Аврелий, блж.* Исповедь. М., ДАР, 2005. Т. 1.

3. Блок — *Блок А. А.* Полное собрание стихотворений. URL: https://books.yandex.ru/series/RzFIUes7 (дата обращения: 20.01.2026).

4. Жуковский (1902) — *Жуковский В. А.* «Камоэнс» драматическая поэма. СПб.: И. Глазунов, 1902.

Литература

5. Княжин (1999) — *Княжин В. Н.* Неопубликованная речь. Судьба Блока. 1930 // *Берберова Н.* Александр Блок и его время: Биография. М.: Изд-во Независимая Газета, 1999.

6. Винюкова (2022) — *Винюкова Н. В.* Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков: от светского канона к церковному // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 1. С. 65–88.

7. Енишерлов (1980) — *Енишерлов В. П.* Александр Блок. Штрихи судьбы. М.: Современник, 1980.

8. Жирмунский (1914) — *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914.

9. Краснов-Левитин (1990) — *Краснов-Левитин А. Э.* Труды и дни. Обновленческий митрополит Александр Введенский. Париж: Поиск, 1990.

10. Крук (1970) — *Крук И. Т.* Поэзия Александра Блока. М.: Просвещение, 1970.
11. Лавринов (2016) — *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Об-во любителей церковной истории, 2016.
12. Соловьёв (2009) — *Соловьёв И., свящ.* Штрихи к историческому портрету «обновленческого» митрополита Александра Введенского // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2009. Т. 1. С. 300–307.
13. Чернова (2017) — *Чернова Е. Л.* Обновленческий митрополит А. И. Введенский: личность как государственный проект // Исторический вестник. 2017. Т. 22. № 169. С. 86–103.

Приложение.

Слово, посвященное памяти великого русского поэта А. А. Блока, протоиерея Александра Введенского от 13/28 августа 1921 г.

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

«*И тихими я шел шагами, провидя вечность в глубине*» — вот какие слова почившего поэта мне хочется поставить в эпиграф моего слова.
«*И тихими я шел шагами, провидя вечность в глубине*».

Я не знал почившего ни лично, ни как человека, ни разу даже случайно не встретился с ним; не знаком мне и физический облик его, и то, о чем я буду говорить, это — впечатление религиозного человека, которое получается, когда внимательно начинаешь всматриваться в ту красоту, которую явил почивший Блок миру…

Над нашим миром есть иной мир. Это то первое положение, из которого исходит религия. Как бы ни было прекрасно и многообразно бытие здесь, там иное бытие, еще прекраснее, светозарнее, и нет в нем ни единой черты того ужаса, которым для многих является земная жизнь. И есть послание оттуда, из того бытия пришедшие люди, жрецы того бытия, которые должны напоминать здесь нам, земным, о том, небесном, о том, что наша жизнь есть первая ступень к тому чертогу, в котором живет Бог, ибо забывает земля в земной своей жизни, что есть что-то неземное. Поэтому и посылаются пророки и поэты, которые должны сказать миру о том, что он не ограничен, не забыт, что он не затерявшаяся вертящаяся планета, а одна из тех Богом сотворенных частей вселенского единства, которую мы называем миром.

Есть призванные официальные служители, те, которые получают таинственное посвящение от Владыки вселенной, и к ним, как самый недостойный, принадлежу и я, говорящий здесь в этом святом храме слова о вечной жизни. И есть, которые не облекаются в одежды наши, не носят этих ряс, и нет в них ничего ифициального (опечатка, правильно: официального. — *М. А.*), нет внешнего помазания Духа Святаго, но они те, которые внутренне помазаны этим Духом Святым и одеты в лучи Божией ризы. Это те, которых мы, в широком смысле слова, называем помазанниками, те, как некие серебряные или золотые трубы служат для того, чтобы через них вещало человечеству ограниченному всесветлое Божество, чтобы абсолютное /стр. 2/ долетело до нашего слуха через эти звенящие победные трубы Господни.

И вот, к числу этих избранных принадлежит почивший Блок. Ведь если поэзия, по справедливому выражению проникновенного, истинного представителя поэзии В. А. Жуковского, есть вообще Бог в святых мечтах земли, то тот, которому дано от Бога творить эту красоту, мечтать вслух перед вселенной и Богом, — как же мы назовем его иначе, как не служителем Божиим?

Мне вспоминаются слова Блока, который говорил, что всякий, кто чувствует красоту, кто чувствует искусство, кто служит ему или проникается им, хотя бы он никогда не признавал святейшее имя Божие, сам того не сознавая, служит Ему, Тому, чей он трубадур, Тому, чей он глашатай... Но большинству поэтов все-таки, в конце концов, ведомо имя Того, кто их послал в мир, ведомо и высокое поэтическое служение, которое Блок, в одном своем театральном действии, приравнивает к пророческому служению. Там, в этом сценическом действии, «Король на площади», ведется разговор между двумя лицами. Один другому говорит, что ныне мир забыл и оставил религию, все это пережито. А другой отвечает ему: да, мир забыл и пророков, и поэтов, но в минуты острого своего напряжения, когда подходит к человеку смерть, тогда он вспоминает и [о] пророках, и о поэтах. И вот, Блок в одном месте, в стихотворении своем, которое так и озаглавлено «Поэты», ясно указывает, как он глубоко понимал это великое пророко-поэтическое служение. Он там сравнивает себя с псом, который может умереть под забором, с человеком, которого жизнь может совершенно смять, но это не просто будет человек, смятый жизнью; и хотя бы смерть его была также позорна по внешности, как смерть бездомного пса, он, этот поэт, умрет с сознанием, что «Бог его снегом занес, что вьюга его целовала». Вот это сознание, что даже в крайнюю минуту, когда все отступает от человека, когда он в глухом лесу стоит перед жуткой, страшной смертью, когда вьюга погребает его, и снег надгробным покровом ложится на тело поэта, — тогда он умирает с осознанием, что вьюга, Богом посланная, его, в конце концов, не погубила, а поцеловала. И в этом высоком сознании своем, резко ограничивающем его от других людей, видел почивший Блок всю значительность, всю глубину, всю несравненную красоту поэтическо-пророческого своего служения.

Я знаю, что предмет моей сегодняшней беседы у многих вызвал недоумение. Одна особа, которая хорошо знает Блока, по его произведениям, говорила мне, что, когда читаешь его и проникаешь /стр. 3/ в его поэзию, тогда Блок, как религиозный творец, представляется чем-то чуждым и случайным, Он — иной. Прежде всего вспоминаются его слова о том, что «Я послал тебе черную розу в бокале», в котором было налито золотое (предложение не дописано. — *М. А.*)

Ал. Блок, который умел, кажется, как никто из современных поэтов выявить всю яркость и красоту этого мира, со всеми его тонкостями и нюансами, — подчеркивал всю красоту до мельчайших изгибов ее, Блок — служитель потустороннего, нездешнего, мистического мира, представляется как бы не в той роли, в которой он, может быть, и сам хотел выступить. И все-таки, говорю я, если мы вдумаемся в те немногие, правда, стоки блоковской поэзии, которые он посвятил Богу и Христу, мы увидим, что он поистине пророк-поэт, что он рыцарь Божий, рыцарь Дамы Прекрасной, которой он посвятил такие вдохновенные, единственные по своей напряженности и красоте строки.

Он долго томился без Бога. Он долго не мог назвать Его имени. Он говорит:

«Напрасно я боролся с Богом...
Он громоносный Чудодей —
Над здешним, над земным чертогом
Воздвиг чертог еще страшней.

И средь кощунственных хулений,
Застигнут ясностью зари,
Я пал, сраженный, на колени,
Иные славя алтари...

И вопреки хулам и стонам,
Во храме, где свершалось зло,
Над пламенеющим амвоном
Христово сердце расцвело».

Если бы у Блока было только одно это стихотворение, которое принадлежит к числу позднейших его стихотворений — оно помещено в сборнике, помеченном 1920 годом — одно стихотворение это дало бы мне право охарактеризовать Блока, как религиозного творца, как религиозного мыслителя.

Он боролся с Богом, у него вырывались кощунственные слава против Него. Крики и стоны не раз сотрясали сердце почившего поэта. Вспомним хотя бы его стихотворение «На смерть младенца». Все это было, — он томился, он искал Бога и не мог найти. Но скажите мне те, которые нашли Бога, если бы вы перед этим не томились, подлинно ли вы нашли своего Бога? Не вспомнятся ли нам здесь огненные слова /стр. 4/ безмерной тоски и нездешнего успокоения: я говорю о словах блаженного Августина, который так сказал о своем сердце и сердце каждого человека: «Ты нас создал для Себя, Господь, и наше сердце неспокойно и мятется, пока снова не успокоится в Тебе».

И вот русской поэзии особенно как бы свойственна, в последних ее выявлениях, эта извечная тоска человека о своем Боге, желание найти своего Бога. И какие-то роковые грани, роковая стена, роковой предел становится вдруг между Богом и человеком, тоска, которая охватывает каждого, кто задумается о нездешнем, о потустороннем. Это та тоска, которая заставляла Верлена молиться ночами, хотя он говорил: «Я знаю, что Ты только одна мечта, я один грежу во вселенной, и все-таки я возношу к Тебе, Господи, свою скорбную душу». Это та великая тоска, которая мучит всякого призванного к Богу. Это та тоска, которая у Блока однажды вылилась в словах: «Господи, зачем Ты так сделал, что человек идет к Тебе с тоскованием, без отдыха...» С этим великим тоскованием... без отдыха. Нужно найти что-то, нужно успокоиться, дорваться до чего-то, что-то взять. Чувствуется, что что-то есть, но не знаешь, к кому воздеть руки. И идет человечество «с неведомым именем Бога на холодных и сжатых устах».

И долго шел так Блок с сжатыми, холодными устами, не зная имени Того, Кто он, может быть, не раз ощущал на сердце своем, как Мережковский, который долго чувствовал, что Бог есть, хотя рассудок говорил, что Его нет. Великая тоска Блока, которая, может быть, не раз заглушала для него яркость дня и напряженность переживаний. Может быть, в самом деле, правду сказал поэт, что жизнь есть базар крикливый, что день нашей жизни только базар — только базар, может быть красочный, восточный базар, где звучит лютня, где яркость тканей и напряженность ароматов и где при всей яркости здешней, эмпирической красоты жадно тоскует сердце человеческое о нездешней, о несказанной красоте, о той красоте, которая, по словам Платона, лишь как в мутном зеркале отражается здесь, в этом ограниченном, оторванном земном шаре... «И только вечер до благого стремлюсь моим земным умом».

Когда заходит солнце, и краски перестают быть нагло напряженными, звуки перестают быть так ярко раздражающими, ароматы перестают быть такими опьяняющими как днем, когда блеск замного (опечатка, правильно: земного. — *М. А.*) солнца закрывает все изъяны, все впадины всю тьму дня, вечером, когда тихий гаснущий свет сменяет напряженность солнечного дня, тогда /стр. 5/ познает Блок Того, Кого он называет так трогательно: «Тихий Господи», Того, с Которым он мечтал пойти в своей жизни. Он так говорит в одном месте, что он шел с Ним, а люди смотрели из окон и не понимали: «Я шел с Ним и бесконечно близок был Он». У Блока в какой-то хронологически неопределенный момент жизни вырвались слова: «Бог — конец пустыни», ибо когда человек найдет Бога своего, тогда перестанет жизнь быть для него пустыней, жуткой пустыней, с желтыми-желтыми песками, с солнцем, все губящем, с редкими оазисами, где журчат прохладные ручьи, и где зеленые пальмы дают тень уставшему каравану. Там, в пустыне, больше миражей, как и в жизни нашей много красоты, но обманчива эта красота, много радости, но разве не правда, что сказал собрат, сотоварищ Блока, западный брат его, Ж. Соденбах (опечатка, правильно: Роденбах. — *М. А.*), подметивший, что всякая чаша человеческой радости — отравленная чаша, когда допьешь эту чашу до дна, тогда

горечь остается на языке и в душе того, кто пил эту чашу радости. Пустыня — жизнь, но когда найден Бог, тогда конец пустыне! Вечный Бог, Тот, перед Которым с трепетом предстоят святые, и огненные серафимы и шестикрылые херувимы не смеют поднять очей своих, ибо не может тварь посмотреть на Творца своего и остаться живой, как свидетельствуют о том вечные слова живого и страшного Бога.

Блок нашел своего Бога. Священный, пророческий инстинкт, который владеет всем человечеством, не обмануть его, ибо знаете вы, здесь собравшиеся, в светлом храме Господнем, что все мы имеем этот священный инстинкт, который уже по одному тому не должен нас обмануть, что ни один инстинкт, который вообще владеет человеком, еще ни разу не обманывал человека. Как все наши земные инстинкты бывают правильными и биологически целесообразными, так и тот инстинкт, который заставляет очи возводить горе и руки простирать туда. Если не находим — тоскуем, а если найдем, тогда у нас вырывается из сердца крик, как /стр. 6/ вырвался он у Блока: «Бог — конец пустыне!»... Но может быть, еще страшнее станет от того, м.б. пустыня станет ещё пустыннее, и солнце станет еще жгучее, если там в самом деле Бог есть, но этот абсолютный Бог почил над своим надзвездным пространством, а меня оставил здесь, на земле?

Когда-то Сологуб сказал, что высоко, там, у Творца вселенной чертог воздвигнут и ангельское пение, голоса серафимов, а здесь, на земле мальчик до смерти засечен своими родителями, и вопли убиваемого малютки не дошли до Саваофа, потому что Он слишком занят пением архистратигов. Такая мысль приходит в голову — Кто есть Господь? И у тех, которые глядят на свою жизнь и жизнь близких, является жуткий вопрос: не дьявольский ли водевиль вся эта наша жизнь? И Тот, Кто сотворил нас, благ ли Он? «Тебя, Господи, принимаю, мира Твоего принять не могу», — разве это случайная нота, одиноко прозвучавшая в нашей литературе? Не забыл ли Он нас, не оставил ли нас здесь, на земле? Разве не многие из нас так же, хотя и другими словами, мучились этим вечным вопросом? Но Блоку было дано, как показывают его огненные строки, не только подойти мыслью к абсолютному Богу, но и понять, что Он бесконечно превосходит человека, так что поистине каждый из нас только тварь дрожащая, не смеющая взглянуть на Него... Но я все-таки близок Ему, я возлюбленный сын Ему, а Он — бесконечно далекий и бесконечно близкий.

Если Бог есть, то Он должен прийти ко мне. Он должен увидеть мою бесконечную тоску, ибо Он — Бог. Он должен прийти облегчить мою муку и стереть всякую слезу из очей моих, из очей твоих, так, чтобы ни единой слезинки ни у единого малютки не было, иначе жутко в сердце живого человека... И мы знаем, что на философствование, на священное гадание, на созерцание человечества Божество ответило человеку: приклонились небеса, и абсолютное пришло сюда и жило среди нас, и Бог избрал Своим чертогом землю и одного из нас — далекого Плотника с севера Галилеи, избрал в жилище Самого Себя. В Иисусе из Назарета явилась вся полнота Божества телесне. Живой Бог открывается человеку в живом Христе. Тот, Чье недреманное око всегда смотрело на человечество из высокого рая Своего, и наконец, увидало наши слезы, увидело всю безмерную трагедию жизни человека без Бога, — Тот пришел сюда, чтобы Своими святыми очами поглядеть на каждого из нас. И совершил Христос дело Своего служения и спас человека. И тот, кто имел в себе силу веры взглянуть в очи Господни Христовы, /стр. 7/ пресветлые, тот увидел это Божество здесь, и у того успокоилось сердце его. Сам Господь сказал: «Приидите ко Мне все труждающие и обремененные, и Я успокою вас».

Блок познал Христа. У него есть эти слова: «Был один всепобедный Христос». И к этому Христу столько раз стремилось сердце пророка и поэта.

«Был один всепобедный Христос!
На пустынях, на думах случайных
Начертанья и вихри принес».

Или вот в другом стихотворении, которое ясно мне, служителю Христа, показывает, что поистине не только в порыве творческой красоты своей, но и внутренним существом своим умел подходить Блок к Господу, в стихотворении: «Вот ОН — Христос — в цепях и розах» он говорит о Господе: «Единый, Светлый, немного грустный»...

И всё так близко и так далеко,
Что, стоя рядом, достичь нельзя,
И не постигнет синего ока,
Пока не станет сам как стезя»,

т. е. тем, кому дано идти Господней стезей.

В этих немногих словах почившего поэта открывается безмерная глубина подлинной христианской психологии. Он сказал: «Единый, Светлый», ибо когда подходишь к Христу, тогда все светло. Вы помните у Оскара Уайльда в его «темнице и кандалах» есть слова о том, что у тех, кто только думает об Иисусе Христе, хотя бы они даже и не склоняли колена свои пред алтарем Его, у них светлеет на душе.

Светло, радостно делается на душе даже у тех, кто не склоняет колена пред алтарем Иисуса, ибо разве не верно сказано, что Христос есть солнце правды, а где есть солнце, там не может быть темноты. Вот Он, Единый, Светлый, немного грустный». Есть трогательное предание о том, что Господь никогда не смеялся и редко улыбался, ибо слишком Господь любил человека, чтобы видя все слезы человеческие, Он мог бы смеяться.

И дальше: «И все так близко и так далеко, — говорит поэт, — что стоя рядом, достичь нельзя». Ведь в этом, пожалуй, вся трагедия христианства. Я помню, как Христос изображен на картине одного немецкого художника. Он заходит в бюргерскую хижину и садится за стол, когда режут хлеб, к Нему подходят детишки, и Он их благословляет. /стр. 8/ Или другая картина: скотный двор, куры, петухи, лошади, коровы, женщина, занятая хозяйством, и тут же идет Господь, Один, — она смотрит и не замечает. Вот так и с христианством в его истории. Христос пришел. Он победным светом озарил мир. Люди воздвигли золотые храмы Христу, и тысячепудовые колокола сколько веков возвещали человечеству о том, чтобы оно уверовало, что Бог с ним. Но разве поверило оно? Разве все то, что человечество пережило в каком-то кошмаре почти двух тысячелетий, не есть страшный обвинительный акт против человечества, уверовавшего в Христа? У американского анархиста Свифта вырвались такие слова: «Что это за религия — христианство, если никто, даже священники, не исполняют повелений своего Учителя?» Что это такое? Это злой памфлет. Но мы должны засвидетельствовать, что это правда, это горькая и мучительная правда. Мы одевали на себя в церквах золотые ризы, мы пели Господу хвалебные песни, но кто из нас подлинно оделся в одежды любви Иисусовой? Мы пели хвалебные гимны не раз, это правда, но хоть раз в жизни, многие ли из нас действительно любовью затеплили сердце свое к Господу, страдавшему, погребенному и ради нас воскресшему? Ибо если бы это было так на самом деле, то небо давно было бы на земле, и были бы стерты все грани, которые отличают нас от Бога, земное и небесное, ограниченное и абсолютное. Это потому, что Господь, хочет быть к нам бесконечно близок, но мы сердце свое делаем бесконечно далеким. Чтобы принять Христа, нужно раскрыть Ему все двери души своей, все прибрать там и все отдать ради Христа. Вспомни, возлюбленный брат мой и сестра моя о Господе, слова Самого Иисуса Христа о том, что царствие Небесное подобно бесценной жемчужине. Человек распродал все, что имел, для того чтобы взять эту жемчужину и вложить в сердце свое, которое он вырвал и положил к подножию Христа. Вот что значит быть христианином: взять сердце свое и положить в дар к ногам Господним.

Некоторые так и сделали. Это те, о которых Виллиам Джемс сказал: «Святые, как звезды, горящие на небе, являются факелами, благодаря которым, мы можем идти

по юдоли земли и не расшибить себя». Бесконечно близкий и бесконечно Далекий, потому что ограничиваем себя от Него.

«И не постигнешь синего Ока» (по преданию у Господа были голубые глаза). И не постигнешь синего ока, пока не станешь сам, как стезя». Что это значит? Непонятно слово «стезя». Вспомним первые /стр. 9/ страницы Евангелия. Прежде чем Христос пришел в мир, Он послал в мир предшественника Своего, Иоанна, Предтечу Божия, Которому дано было приготовить путь Господу, прямыми сделать стези Ему. Так каждый из нас: если не вырвет из своей души для Господа все ее страсти, которые бегут по ристалищу сердца нашего и мнут, и губят цветники, Божественным Садовником в нашем сердце уготованные, никогда не сможет стать прямой стезей. Пока мы не извлечем все дурное из сердца нашего, чтобы сделать прямую дорогу для Господа, не придет Господь. «И не постигнешь синего Ока, пока не станешь сам как стезя». Здесь тайна, здесь тайна нашего прозрения и тех, которые полагают, что они давно стоят в дверях Господних.

Возлюбленные, Бог есть мудрейший педагог и учит Он человека, но мы не слышим Его уроков. Только некоторые слышат, и «чем больней душе мятежной, тем ясней миры. Бог лазурный, Чистый, Нежный шлет Свои дары». Вот еще слова Блока, которые мне так ясно показывают, как проник этот человек в самое существо христианства, которое приказывает величайшей святыней иметь крест, — вечное земли страдание, которое, если дается Господом, делается источником бесконечной радости. Радость страдания. Трубадур радости страдания, — вспоминаете этот образ у Блока, так исключительно прекрасно вырисованный. Радость страдания в Христе Иисусе, радость делается безмерной, потому что само страдание здесь радость, потому что слезы, которые текут у верующих в Иисуса, никогда не жгут, никогда не бывают отравленными, они всегда бывают теми слезами, которыми мы плачем, когда стонет у плащаницы в Великую Пятницу и рыдает сердце наше о Господе, ради нас пострадавшем. Это те слезы, о которых каждый здесь скажет, что они лучше любой радости. Так в христианстве препобеждается страдание. И чем больнее душе и телу, чем тяжелее крест, тем яснее мир. Когда болен сердцем, тогда лучше видишь. При печали лица, сказал древний ветхозаветный учитель, сердце человека бывает чище, и когда бывает больше, тогда яснее видит человек, потому что тогда «Бог лучезарный, Чистый, Нежный, шлет свои дары». Это тайна христианства, о которой сказал Павел, оставивший все для того, чтобы Христа приобрести, что в то время, когда в нашем сердце увеличивается страдание, тогда увеличивается Христом и утешение, и радость. Тайна Господа, сказавшего, что нужно взять крест для того, чтобы получить радость, нужно возложить его для /стр. 10/ того, чтобы почувствовать, что оно легко, взять бремя для того, чтобы найти свой покой. Это понял почивший поэт.

Возлюбленные, он дальше шел и больше дал, ибо, как Бог может быть и абстрактным и живым, так и Христос мог быть и абстрактным, и живым... Живой Христос живет в Церкви. Это понял Блок. В одном своем стихотворении он говорит, что «часто в церковные двери я ныне вхожу без сомненья». «Озарены церковные ступени, их камень жив и ждет твоих шагов», — вот что сказал тот, кому свыше указано не только то, что есть Бог, что Он пришел сюда, но и то место, где Он пребывает всегда:

«Озарены церковные ступени
Их камень жив и ждет шагов — войди... (не слышно)
.....
Ты здесь пройдешь, холодный камень тронешь,
Одетый страшной святостью веков».

Здесь, в церкви, подлинно и жизненно совершается все христианство. Здесь Христос доныне ежедневно повторяет Свою Голгофскую жертву и победное воскресение для того, чтобы имеющие уши слышали и имеющие глаза видели, чтобы больные

сердца исцелялись, и печальная радость безмерная вливалась в тех, кто жаждет этой радости, для кого мало только земной радости.

«Люблю (я?) высокие соборы
Душой смиряясь посещать».

Не бойся умереть в пути,
Не бойся ни вражды, ни дружбы,
Внимай словам церковной службы,
Чтоб грани страха перейти.

Вот вам еще свидетельство поэта, поучавшего нас, где ныне на земле Господь ближе всего может быть к человеку: «Внимай словам церковной службы, чтоб грани страха перейти», вливаясь здесь каплей жизни своей в реку, которая хочет течь в лоно, в океан любви к Иисусу, к Христу, к Тому Христу, Которого Блок всюду хотел видеть.

Вы помните заключительные строки «Двенадцать», где Блок, по мнению многих, дал свою 9-ю симфонию?

«И за вьюгой невидим,
И от пули невредим,
Нежной поступью подвижной,
Снежной россыпью жемчужной
В белом венчике из роз
Впереди Иисус Христос».

Всюду во всем искал он Христа и нашел Его. Возлюбленные, с моей стороны было бы большим упущением, если бы я, заключая свое слово /стр. 11/ о Блоке, как религиозном мыслителе, не подчеркнул здесь его любви еще к Той, Которую он вывел в таинственном образе Незнакомки, к Той, Которой он посвятил свои наиболее пленительные стихи «О Прекрасной Даме», к Той, о Которой грезил Бэмэ, к Той, о которой писал свои пророческие строки Владимир Соловьев, Той, Которую почитает Церковь и Чье имя слаще всех имен — «Мария» (оброняет один раз Блок) — это Прекрасная Дева Мария, упование наше, Та, о Которой радуется ангельский лик и земные человеки. Мария — та точка, где впервые встретилось абсолютное и относительное — Бог и человек. Она, о Которой в стихотворении «Мадонна» поэт сказал, что многие могут издеваться над Нею, но есть одни на земле, которые всегда будут искать Ее, святыню земли, — поэты, те, которым открылась красота мира... Рано или поздно ушел Блок? Но ничто не бывает рано! Истинно сказал Господь, что даже волос единый не может упасть с головы человека прежде, чем Он этого не захочет, и каждая капля нашей жизни, последняя капля сосчитана в нашем финале бытия. Господь посылает апокалиптического белого ангела с золотым серпом, когда налился колос нашей жизни в мире до возможного для нас предела.

Блок предчувствовал близость своей кончины, он задумывался над страшным вопросом смерти. Он сказал:

«Друзья, близка ночная твердь
И даже рифмы нет короче
Глухой, крылатой рифмы «Смерть».

Как он встретил ее, я не знаю, не спрашивал, и мне даже не интересно. Но думается, что тот, кто сказал: «Благословляю все, что было, иной я доли не искал», может у престола Господня ждать милосердного взгляда того Христа, к Которому он стремился, отрываясь от шума и мрака, и Которого он познал действительно.

Страшный суд, который ждит (опечатка, правильно: ждёт. — *М. А.*) каждого из нас, тот Страшный суд, о котором с трепетом думало античное человечество, страшное возмездие, судьба, равно распоряжающаяся всеми, от которой никто не уйдет, страшная ответственность человека перед Богом за земную жизнь, которая есть ничто иное, как служение Ему, — это сознание никогда не покидало поэта. Помните, есть стихотворение «На страже», где Блок говорит, что Господь стережет все шаги наши,

все падения наши, что Он считает все наши поцелуи, видит все нарушенные клятвы, не забыл ни одной измены. И когда предстанет пред Ним человек, Он возьмет меч для того, чтобы покарать.

/стр. 12/ К Суду идем все мы, и почивший поэт предстанет этому Суду: как учит Церковь, в 40-й день над душой человека будет суд. Сегодня 20-й день — грань между отшествием с земли поэта и будущим приговором. Совершим нашу братскую молитву Господу, чтобы Он помиловал того, кто служил Ему по мере своих дарований, кто нашел в себе силы не забыть Того, Кто никого не забывает...

Вспомним и о Даме Прекрасной, Владычице мира. Ей пошлем сегодня тихую мольбу свою, чтобы верного рыцаря Своего помянула Она в Своих райских молитвах, чтобы успокоил Господь душу почившего раба Своего Александра в месте светлем, месте злачнем, где Христос смотрит в очи каждого, кто на земле любил в глаза Его, Господи, смотреть.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

И. В. Петров

Важный прорыв в изучении деятельности православного духовенства Северного Казахстана в первые 25 лет советской власти

УДК 271.2(574.2)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_341
EDN AJGWRN

Аннотация: Данная работа анализирует новейшие исследования по истории Православной Церкви в таком сложном регионе, как Северный Казахстан. В фокусе рассмотрения — два важнейших временных промежутка: 1) период Гражданской войны, деятельность антибольшевистских правительств в регионе и 2) первые гонения на священнослужителей и мирян со стороны большевистской власти и период последующих 20 лет — эпохи церковного разделения, коллективизации, Большого террора. Автор сфокусировал внимание на работах современного казахстанского священника Михаила Березина, который на протяжении ряда лет кропотливо собирает информацию о жизни и быте православных в регионе своего служения. Все работы этого историка отличает уважительное отношение к источнику. В анализируемых работах он использует как эго-документы, собранные в личном архиве, так и материалы государственных и ведомственных архивных хранилищ как Республики Казахстан, так и Российской Федерации. Большинство из них вводятся в научный оборот в первый раз.

Ключевые слова: Православная Церковь, Северный Казахстан, Михаил Березин, архивы, террор, Гражданская война, большевизм, духовенство, коллективизация, сопротивление.

Об авторе: **Иван Васильевич Петров**
Кандидат исторических наук, доцент Русской христианской академии имени Ф. М. Достоевского, доцент Санкт-Петербургского филиала Российской Таможенной академии.
E-mail: ivanspetrovs7@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/ 0000-0002-3692-7938

Для цитирования: Петров И. В. Важный прорыв в изучении деятельности православного духовенства Северного Казахстана в первые 25 лет советской власти // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 341–348.

Статья поступила в редакцию 15.09.2025; одобрена после рецензирования 19.10.2025; принята к публикации 13.11.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Ivan V. Petrov

An Important Breakthrough in the Study of Activities of Orthodox Clergy of Northern Kazakhstan in the First 25 Years of the Soviet Power Regime

UDK 271.2(574.2)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_341
EDN AJGWRN

Abstract: The article presents analysis of the latest research works on the history of the Orthodox Church in such a complex region as Northern Kazakhstan. The analysis focuses on two important time periods: 1) the period of the Civil War, the activities of anti-Bolshevik governments in the region and the first persecutions of clergy and laity by the Bolshevik government; and 2) the period of the following twenty years — the era of church division, collectivization, and the Great Terror. The study focuses on the works created by priest Mikhail Berezin, a representative of the modern Kazakh clergy, who had been meticulously collecting information about the life and daily routine of Orthodox Christians in the region of his ministry for a number of years. All the works of this historian show his respect for the source. Analysis of his works shows he uses both ego-documents from his personal archive and materials from state and departmental archival repositories of the Republic of Kazakhstan and the Russian Federation. Most of them are introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Orthodox Church, Northern Kazakhstan, Mikhail Berezin, archives, terror, Civil War, Bolshevism, clergy, collectivization, resistance.

About the author: **Ivan Vasilevich Petrov**
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Russian Christian Academy named after F. M. Dostoevsky, Associate Professor at the St. Petersburg Branch of the Russian Customs Academy.
E-mail: ivanspetrovs7@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3692-7938

For citation: Petrov I. V. An Important Breakthrough in the Study of Activities of Orthodox Clergy of Northern Kazakhstan in the First 25 Years of the Soviet Power Regime. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 341–348.

The article was submitted 15.09.2025; approved after reviewing 19.10.2025; accepted for publication 13.11.2025.

Проблематика поиска стратегии выживания православного духовенства в условиях социальных потрясений прошлого столетия в последние годы выходит на новый уровень. Постепенно появляется новая плеяда церковных историков, которые рассматривают жизнь православного духовенства и мирян в своеобразном «движении», переходя последовательно от одной эпохи к последующей, кропотливо вводя в научный оборот все новые архивные источники. Чаще всего подобная традиция развивается не только, а в последние годы уже и не столько в самой России, но и в соседних государствах, в советский период переживших схожие события на своей территории, пусть и со своей неповторимой спецификой. Классическим примером подобного феномена может стать Казахстан, республика, которая переживает в последние годы новый этап своей «архивной революции» и заново открывает для себя темы, связанные с 1-й пол. XX столетия.

Несложно догадаться, что проблематика, связанная с восстанием в Центральной Азии в годы Первой мировой войны, история Алаш-Орды и судьба политических лидеров казахского национального движения, как и страшный голод, вызванный коллективизацией и разразившийся в Казахской АССР в 1932–1933 гг., остаются центральными темами местной историографии. Однако же в республике выходят и вдумчивые современные исследования по истории православной части местного населения, претерпевавшего во многом схожие невзгоды. Яркий тому пример — недавно вышедшие из-под пера труды священника Петропавловской и Булаевской епархии Михаила Березина.

Первая работа, о которой хочется сказать, — «Судьбы православного духовенства Северного Казахстана в годы Гражданской войны», появилась в 2021 г. [Березин, 2021]. В центре ее внимания — проблематика судеб православного духовенства на территории Северного Казахстана в годы Гражданской войны. Исследование состоит из трех глав, каждая из которых основана на богатом фактическом материале. Немаловажно подчеркнуть умение автора монографии соблюсти необходимое равновесие между описанием регионального контекста событий и ситуации в целом, на территории не только Северного Казахстана, но и всей охваченной гражданским противостоянием бывшей Российской империи. Чтобы не быть голословными, приведем сразу несколько примеров. Так, уже с первых страниц своего исследования его автор, дав краткую характеристику случившегося в столицах, в первую очередь в Петрограде, фиксирует, что уже летом-осенью (в первую очередь в октябре) 1917 г. в Петропавловске активизировались антиправительственные демонстрации, нередко перераставшие в настоящие погромы [Березин, 2021, 12]. То же самое мы фиксируем, например, при описании исследователем террора большевиков, в т. ч. сочувствующих из числа пленных венгров, летом 1918 г., когда территория Северного Казахстана стала ареной кровопролитной Гражданской войны [Березин, 2021, 14–15].

Представляется, что секрет подобного скрупулезного и одновременно осторожного описания происходящего — бережная работа с источником. Так, говоря о расстрелах, произведенных в 1918 г., автор тут же ссылается на материалы из Северо-Казахстанского государственного архива. Говоря же в целом об использовании автором в этой монографии архивного материала, нельзя не упомянуть, что кроме вышеназванного архива он привлек к своему исследованию документы из Специального государственного архива Департамента полиции Северо-Казахстанской области, а также российских региональных архивов: Государственного архива Свердловской области, Государственного архива города Тобольска, Государственного исторического архива Омской области, а также федерального — Российского государственного военного архива. Не менее кропотливо о. Михаил воспроизводит события с помощью периодической печати. Важно понимать, что, в отличие от многих авторов, специализирующихся на церковной истории, он использует в своем исследовании не только материалы епархиальных ведомостей, но и светскую периодику, например «Акмолинские областные ведомости», без которой воссоздание полной картины прошлого было бы невозможным.

Отдельно стоит сказать и об отношении автора к своим коллегам-историкам. Важной отличительной чертой исследования является частая апелляция как к советской историографической традиции, в особенности при характеристике общей канвы революционных событий в Казахстане в 1917 г., так и к новейшей литературе. Важной проблемой современной традиции, выраженной в церковной историографии, стало редкое обращение к исследованиям светских историков, что приводит к невозможности создания объективного фона событий. В труде о. Михаила Березина подобного рода не самая позитивная тенденция не чувствуется, что существенным образом улучшает качество работы. Труды светских исследователей помогают ему описать столь сложные вопросы, как сущность и основные действия антибольшевистских режимов, которые повлияли на события на территории Севера Казахстана в годы Гражданской войны, а также такие вопросы, как сопротивление большевизму после окончания войны на ее основных фронтах, в том числе в контексте крестьянских восстаний (а Западно-Сибирскому восстанию 1921 г. посвящен отдельный раздел). Как раз на примере Западно-Сибирского восстания и его описания видны наиболее сильные стороны исследования: автор использует мнения самых разных исследователей — от характеризующего восстание еще в виде мятежа маститого сибирского историка В. И. Шишкина до тех специалистов, кто вышел из принятых советской историографией идейных границ оценки деятельности западно-сибирских повстанцев. Также в этой связи важно и использование автором архивного материала: о. Михаил Березин крайне деликатно привлек к описанию указанного события материалы Северо-Казахстанского государственного архива для полноты картины большевистского террора против реальных и мнимых участников восстания, в особенности на территории, которая входит в сферу его научных интересов [Березин, 2021, 30–34].

Вторая глава исследования описывает события, напрямую связанные с положением Православной Церкви на территории бывшей империи в годы Гражданской войны. Здесь также автор предпринял попытку пойти от общего к частному. Любопытно, что для описания местной специфики он берет г. Омск, будущую антибольшевистскую столицу России, показывая, что события февраля-марта 1917 г. носили ярко выраженный политический характер, в том числе регистрировались антицерковные митинги и эксцессы. Как и в других губерниях, на территории Запада Сибири были случаи «охоты на ведьм», когда под подозрение, а иногда и под прямые репрессии попадали лица, либо еще не успевшие перестроиться на новый политический лад, либо идейные монархисты, которые становились изгоями в новой политической ситуации. Так, например, о. Михаил приводит такие репрезентативные случаи, как перевод священника села Димитриевского Иакова Кочкелюка на другой приход или же борьба левацки настроенного сельского комитета с. Киилинское со своим приходским священником Илией Венгерским [Березин, 2021, 39].

Тот же прием историк использовал и при характеристике ситуации после октябрьских событий в Петрограде и начала Гражданской войны. Безусловно, не мог он обойти здесь и ключевую личность — архиепископа Омского и Павлодарского Сильвестра (Ольшевского), игравшего одну из основных ролей в выстраивании церковно-государственных отношений как до, так и после Томского соборного совещания 1918 г. Отец Михаил, опираясь в том числе на работы таких крупных специалистов по истории сибирского православного духовенства в годы Гражданской войны, как о. Димитрий Олихов [Олихов, 2017], хорошо описывает уровень политических настроений того времени, когда духовенство Западной Сибири и Северного Казахстана ощутило на себе всю суть антицерковной политики большевиков, которая особенно ярко себя проявила после выхода печально известного декрета, регулирующего церковно-государственные отношения в феврале 1918 г. [Березин, 2021, 44]. Нельзя не отметить, что проблематика реального участия православных пастырей в Гражданской войне, в том числе через участие в пропаганде одной из воюющих сторон, редко становилась предметом неангажированных исторических работ. В данном случае рецензируемое исследование качественно отличается от остальных.

Что же касается участия и отношения православного духовенства к Западно-Сибирскому восстанию, то надо отметить, что эта тема и вовсе впервые была рассмотрена столь подробно. Основная оптика в данной связи направлена на вопрос ответных мер, принятых большевиками против тех представителей духовенства, кто реально или мнимо принимал участие в восстании в Западной Сибири. Безусловно, в центре рассмотрения о. Михаила находится Петропавловский уезд. Благодаря тщательной обработке следственных дел историку удалось привести точные данные по реально подвергнутым репрессиям священникам и монашествующим. Важный аспект этого вопроса заключается в том, что часть духовенства была убита или покалечена в результате боевых действий и деятельности таких органов, как части особого назначения, что также нашло в исследовании свое отражение [Березин, 2021, 50–52].

Завершающая третья часть работы посвящена судьбам конкретных пастырей, чей жизненный путь, по мнению о. Михаила Березина, наиболее репрезентативен для характеристики проблемы в целом. В качестве объектов исследования он выбрал семь человек: епископа Петропавловского Мефодия (Красноперова); священников Владимира Панькина, Александра Знаменского, Константина Зубова, Константина Кузовникова, Григория Ячменева, а также псаломщика Павла Платонова. На наш взгляд, задача автора не заключается в том, чтобы написать житийный образ этих выдающихся представителей православного духовенства, но в том, чтобы восстановить те пробелы в их биографиях, которые имеются сейчас, а также представить их на фоне описанного в предыдущих главах. Так, очень важную тенденцию о. Михаил приводит при характеристике опубликованных в литературе сведений о судьбе о. Владимира Панькина, совершенно справедливо замечая, что в современной литературе, причем в серьезных энциклопедических изданиях, встречаются ошибочные сведения о том или ином пастыре или факты, которые не могут исчерпывающе раскрыть личность того или иного духовного лица [Березин, 2021, 59]. Иногда создается впечатление, что автор по крупицам воссоздает биографию своих героев до самых мельчайших подробностей, не ограничиваясь только периодом ареста и репрессий большевистских властей. Крайне примечательно, что в этой части своего исследования о. Михаил использовал свой личный архив, в котором хранятся свидетельства очевидцев. Приведем лишь один пример. При воссоздании жизненного пути о. Владимира Панькина автор специально отправился в с. Благовещенское Северо-Казахстанской области, где проинтервьюировал местных старожилов, которые смогли приоткрыть для ученого ситуацию с легальной и нелегальной религиозной жизнью в Северном Казахстане в 1920–1930-е гг. [Березин, 2021, 67]. К сожалению, до некоторых сведений не удалось добраться и столь кропотливому исследователю, как о. Михаил Березин, ввиду отсутствия или сокрытия архивных материалов. Так, описывая обстоятельства кончины о. Григория Ячменева, исследователь пришел к следующему выводу: «Расстрел священника, по всей видимости, носил бессудный характер. По крайней мере, в специализированных архивах Федеральной Службы Безопасности Тюменской и Омской областей, а также в фондах Управления по правовой статистике Республики Казахстан нет сведений об осуждении священника Григория Алексеевича Ячменева» [Березин, 2021, 87].

В завершение работы автор приводит выводы, с которыми трудно не согласиться. Так, в частности, бесспорен тезис о причинах Западно-Сибирского восстания, в первую очередь вызванного продовольственной политикой большевиков в 1920–1921 гг. Не менее важно и признание факта духовной поддержки восставших в 1921 г. крестьян священниками, которые за свою позицию пострадали и были репрессированы (общее число лиц, подвергнутых репрессиям в Петропавловском уезде в период Западно-Сибирского восстания 1921 г., о. М. Березин определяет десятью) [Березин, 2021, 96].

После прочтения монографии о. Михаила Березина, посвященной событиям Гражданской войны в Северном Казахстане и вольного или невольного участия

в ней представителей православного духовенства, логично ожидать продолжения темы, своеобразного мостика в следующий период, не менее, а скорее более темный для Православной Церкви.

И в 2023 г., по благословению главы Митрополичьего округа в Республике Казахстан Высокопреосвященнейшего митрополита Астанайского и Казахстанского Александра (Могилева), выходит новое издание, непосредственным создателем которого стал о. Михаил Березин. На этот раз он выпустил историко-документальный сборник, в центре которого находится история Православной Церкви в Северном Казахстане в 1920–1930-е гг. [Березин, 2023].

Сборник «Православная Церковь в Северном Казахстане (1920–1930-е гг.)» состоит из нескольких частей. Первая — это вступительная статья публикатора документов о. Михаила Березина, раскрывающая основные вехи и особенности жизни православного духовенства и мирян указанного региона в этот период. Затем следует публикация документов, поделенная на несколько разделов. Первый из них касается ликвидации церквей и молитвенных домов. Именно поэтому в первую очередь здесь мы можем встретить протоколы Петропавловского уездного революционного комитета, заседаний по муниципализации домовладений, протоколы начальников местной милиции, заявления верующих, собраний граждан и мн. др. Второй раздел «документальной» части издания уже напрямую касается вопроса репрессий против духовенства и мирян. Помимо документов, связанных с советской системой правоохранительных органов, тут можно встретить и документы церковного характера, «письма во власть», материалы периодической печати, в т. ч. направленные на дискредитацию православных в условиях антирелигиозной борьбы. Анкеты священников, причем принадлежащих в т. ч. к обновленческой юрисдикции, также стали частью фонда опубликованных в издании источников. Не обошел стороной о. Михаил Березин и эго-документы, в частности, им приведены небезынтересные сведения из дневника супруги свящ. Игнатия Кондратюка Анны Николаевны Кондратюк (Тверитиной), в котором она описывает одни из самых страшных моментов в своей жизни — истории об обысках в ее доме сотрудников местного НКВД и арестов духовенства [Березин, 2023, 172–175]. Заметим, что, как и в предыдущем издании, подобные материалы отложились в т. ч. в качестве выписок в личном архиве о. М. Березина.

Наконец, в третьей части издания можно встретить еще один очень важный материал — справочный. Он поделен на следующие разделы: «Список ликвидированных приходов Северного Казахстана»; «Список архиереев Петропавловского викариатства (епархии)»; «Список репрессированных священнослужителей, монашествующих и мирян».

Как и в издании, посвященном истории Гражданской войны на территории Северного Казахстана и реакции на нее со стороны православного духовенства, в этом издании основой для источниковой базы послужили документы из архивных хранилищ. В данном случае это были: Северо-Казахстанский государственный архив (СКГА); Специальный Государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области (СГА ДП СКО), а также один из основных центральных архивов современного Казахстана — Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Примечательно, что в итоговый список архивов не попал Российский государственный исторический архив, хотя в своей вступительной статье о. Михаил особо отмечает, что использовал фонд Ф. 831 (Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода), где «среди прочих материалов присутствуют обращения и ходатайства духовенства и верующих Петропавловского викариатства, касающиеся попытки властей в нач. 1920-х годов насадить в регионе так называемую „Живую Церковь“» [Березин, 2023, 44]. Составитель сборника упоминает, что с каждым документом смог поработать самостоятельно, или же что ему удалось познакомиться с тем или иным материалом благодаря помощи коллег.

Особого внимания заслуживает использование о. М. Березиным исследований к рецензируемому изданию: в их числе много самых современных работ по теме,

изданных как российскими, так и казахстанскими авторами с привлечением ранее неопубликованных документов.

Отличительной чертой вводной части этого исследования, где автор погружает своего читателя в атмосферу гонений на Православную Церковь в Северном Казахстане в 1920–1930-е гг., стал вдумчивый и последовательный, а главное, беспристрастный анализ ситуации, четкое описание, когда и на каком фоне были закрыты те или иные храмы, а священники подвергнуты жестоким репрессиям со стороны атеистической власти. Очень часто (а подобного рода упоминания не раз можно встретить в сборнике) инициатором закрытия были власти на местах, и только местным же мирянам и наиболее активным священникам удавалось до поры уберечь тот или иной храм от закрытия и поругания. Исследователь рассказывает о закрытии храмов и молитвенных зданий обновленцев, в чьих руках, как хорошо известно, находились в первые два десятилетия советской власти многие соборные церкви практически в каждом регионе СССР. Как и во многих других крупных городах, в Петропавловске действующей оставалась только Всехсвятская кладбищенская церковь, хотя автор и приводит свидетельство о периоде ее кратковременного закрытия в годы Большего террора [Березин, 2023, 21–22].

В своем рассказе о репрессиях против православного пастырства и активных мирян региона о. М. Березин также выделяет некоторые региональные особенности, характерные для того или иного временного промежутка в истории епархии. Так, после мученической кончины владыки Мефодия (Красноперова) в 1921 г. его кафедра была вдовствующей вплоть до прибытия нового архиерея — Алексия (Буя) [Березин, 2023, 25]. Отметим, что именно в эти годы обновленчество переживает период своего наибольшего расцвета и в наибольшей степени угрожает существованию приходов, верных патр. Тихону (Беллавину).

Отец Михаил верно смог разделить на периоды волны репрессий против православного духовенства на территории Северного Казахстана. Немаловажно здесь отметить, что подобное деление не голословно, автор приводит статистические данные, которые читатель может тут же подтвердить, ознакомившись с публикуемыми документами. Еще одна черта, которую подметил автор-составитель, — Северный Казахстан постепенно становился в те годы местом ссылки для духовенства из других епархий, что послужило при некоторой смене курса церковно-государственных отношений в 1943 г. причиной того, что именно сосланные пастыри и возвращались к служению в означенном регионе [Березин, 2023, 27–28].

Окончательный вывод о. Михаила Березина относительно положения Православной Церкви в регионе, заключающий описание событий к кон. 1930-х гг., неутешителен: «После некоторого ослабления репрессий, последовавшего к 1939 г., на территории Северного Казахстана известен лишь один случай привлечения православного духовенства к уголовной и политической ответственности. Это объясняется еще и тем, что к этому времени институт православного духовенства и церковная организация на территории Северного Казахстана фактически прекращает свое существование. В Северном Казахстане остается только один православный храм, в котором уже было просто некому служить (для совершения богослужений был прислан священник из г. Алма-Аты, отстоящей от Петропавловска на 2000 километров)» [Березин, 2023, 33].

Во вводной части сборника есть и небольшой раздел, в центре внимания которого находится деятельность Союза воинствующих безбожников. В последнее время, и эта тенденция кажется совершенно справедливой, все большее число исследователей не ограничивается при характеристике действий властей, направленных на уничтожение и дискредитацию Православной Церкви в первые 25 лет советской власти, только упоминанием прямых репрессий и доносов, но и фокусирует внимание на вопросе деятельности этой крупной и нанесшей чрезвычайно много вреда Церкви организации. Не стало исключением и рецензируемое издание.

В итоге читателю предложено два полноценных труда, в центре внимания которых находятся события Гражданской войны и первых лет советской власти в Северном

Казахстане в контексте положения в регионе Православной Церкви. Оба издания основаны на богатом архивном материале, каждый выдвигаемый автором тезис подтвержден источником, и создана полная, пусть и трагическая картина истории как приходов в целом, так и отдельных пастырей. Наряду с работами других современных авторов по проблематике Гражданской войны и Церкви — Юлии Бирюковой [Бирюкова, 2019], Алексея Сушко [Сушко, 2022], Владимира Калиновского и Александра Пученкова [Калиновский, Пученков, 2020], — данный труд вносит важную веху в новейшую церковно-историческую науку. Хочется надеяться, что свящ. Михаил Березин продолжит свои изыскания, фокусируясь на следующих периодах истории православия в Северном Казахстане, тем более что отдельные работы по данной теме у него уже выходили [Березин, 2022].

Источники и литература

1. Березин (2021) — *Березин М., свящ.* Судьбы православного духовенства Северного Казахстана в годы Гражданской войны. Петропавловск: Газетный двор, 2021. 128 с.
2. Березин (2022) — *Березин М., свящ.* Церковно-государственные отношения в Северном Казахстане (1943–1953 гг.) в аспекте деятельности Совета по делам Русской Православной Церкви // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской Духовной академии. 2022. № 2 (10). С. 43–52.
3. Березин (2023) — Православная Церковь в Северном Казахстане (1920–1930-е гг.) историко-документальный сборник / Вступ. статья, подгот. текста, публ., комм. свящ. М. А. Березина. Петропавловск: Алматинская Православная Духовная Семинария, 2023. 228 с.
4. Сушко (2022) — *Сушко А. В.* Религиозный фактор в годы Гражданской войны в России (на примере процессов в Омской и Павлодарской епархии) // Омский научный вестник. Сер.: Общество. История. Современность. 2022. Т. 7. № 2. С. 34–42.
5. 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.
6. Калиновский, Пученков (2020) — *Калиновский В. В., Пученков А. С.* Духовный форпост России: православное духовенство Крыма в 1914–1920 годах. СПб.: Владимир Даль, 2020. 407 с.
7. Олихов (2017) — *Олихов Д. В.* Временное высшее церковное управление Сибири (1918–1920 гг.): Опыт церковного строительства в эпоху гражданского лихолетья. СПб.: Сатисъ, 2017. 222 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Игумен Агафангел (Гагуа)

Личность митрополита Иосифа (Чернова) в свете документов, воспоминаний и переписки

УДК 271.2-726.1:929
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_349
EDN JELMAW

Аннотация: 4 сентября 1975 года исполняется 50 лет со дня кончины митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Иосифа (Чернова). В статье на основании имеющихся на настоящее время исследований, архивных и опубликованных документов, воспоминаний и переписки исследуются личность иерарха и вызывающие вопросы обстоятельства его жизни. Сложность личности митрополита Иосифа не всегда дает возможность правильного истолкования внешней стороны его поступков. Архимандрит Макарий (Веретенников) и монахиня Сергия (Королева), которые посвятили много сил изучению обстоятельств жизненного пути архипастыря, указывали на то, что он «нес подвиг юродства». Учитывая, что про это упоминалось даже в официальном некрологе, опубликованном после кончины митрополита Иосифа в «Журнале Московской Патриархии», этот факт должен обязательно приниматься во внимание исследователями при изучении жизненного пути архиерея. Делаются выводы о том, что жизненные обстоятельства, в которых оказывался архипастырь, порой действительно были выше его сил. Но в них он делал то, что мог, иногда в чем-то и ошибаясь, как все люди. При этом многолетние заключение и другие испытания не озлобили архипастыря; в последние два десятилетия жизни он получил возможность вернуться к архипастырскому служению. То, что и спустя полвека после его кончины в Казахстане сохраняют о нем благодарную молитвенную память, является наглядным свидетельством того, как митрополит Иосиф это служение проходил.

Ключевые слова: митрополит Иосиф (Чернов), воспоминания, личность, документы, немецкая оккупация, архиерей, переписка, Таганрог, Алма-Ата, Казахстан.

Об авторе: **Игумен Агафангел (Гагуа Александр Кондратьевич)**
Кандидат богословия, доктор медицинских наук, профессор, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, помощник митрополита в Представительстве Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан в г. Москва.
E-mail: gagua0409@gmail.com

Для цитирования: Агафангел (Гагуа), игум. Личность митрополита Иосифа (Чернова) в свете документов, воспоминаний и переписки // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 349–359.

Статья поступила в редакцию 30.06.2025; одобрена после рецензирования 23.07.2025; принята к публикации 14.08.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Hegumen Agafangel (Gagua)

The Personality of Metropolitan Joseph (Chernov) through the Prism of Documents, Memoirs and Correspondence

UDK 271.2-726.1:929
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_349
EDN JELMAW

Abstract: September 4, 1975 marked the 50th anniversary of the death of Metropolitan Joseph (Chernov) of Alma Ata and Kazakhstan. Based on the currently available research, archival and published documents, memoirs and correspondence, the personality of the hierarch and the circumstances of his life, which raise questions, are explored. The complexity of Metropolitan Joseph's personality does not always provide an opportunity for a correct interpretation of the external side of his actions. Archimandrite Makariy (Veretennikov) and nun Sergiya (Koroleva), who devoted much effort to studying the circumstances of the archpastor's life, pointed out that he "performed the feat of foolishness". Given that this was mentioned even in the official obituary published after Metropolitan Joseph's death in the Journal of the Moscow Patriarchate, researchers are bound to take this fact into account when studying the bishop's life path. It is concluded that the life circumstances in which the archpastor found himself were sometimes really beyond what he could do. But he did what he could then, sometimes making mistakes like all people. At the same time, the long-term imprisonment and other trials did not embitter the archpastor. In the last two decades of his life, he was given the opportunity to return to archpastoral ministry. The fact that people in Kazakhstan retain a grateful prayerful memory of him even half a century after his death is a clear evidence of how Metropolitan Joseph carried out this ministry.

Keywords: Metropolitan Joseph (Chernov), memoirs, personality, documents, German occupation, bishop, correspondence, Taganrog, Alma Ata, Kazakhstan.

About the author: **Hegumen Agafangel (Gagua Alexander Kondratyevich)**
Candidate of Theology, Doctor of Medicine, professor, doctoral candidate at All-Church Postgraduate School and Doctoral School named after Ss Cyril and Methodius; assistant to the Metropolitan in the Representative Office of the Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan in Moscow.
E-mail: gagua0409@gmail.com

For citation: Agafangel (Gagua), hegumen. The Personality of Metropolitan Joseph (Chernov) through the Prism of Documents, Memoirs and Correspondence. *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 349–359.

The article was submitted 30.06.2025; approved after reviewing 23.07.2025; accepted for publication 14.08.2025.

Введение

Одним из наиболее известных православных иерархов, управлявших епархиями в Казахстане, несомненно является митр. Иосиф (Чернов). Сложность личности архиерея не позволяет историку делать однозначные оценки многих этапов его жизненного пути, несмотря на достаточно большое количество сохранившихся источников. Своеобразное внешнее поведение, которое отличало митр. Иосифа, не всегда дает возможность правильно понять истинные мотивы тех или иных его поступков. Поэтому, с одной стороны, в Митрополичьем Округе в Республике Казахстан ведется сбор сведений, касающихся митр. Иосифа (Чернова), в том числе его жизненного пути, специфики служения, почитания в народе его памяти (В Алма-Ате состоялось расширенное заседание), имя архипастыря было присвоено духовно-культурному центру в г. Алма-Ате (В Алма-Ате состоялось освящение), в здании, где в 1950–1980-е гг. находилось Алма-Атинское епархиальное управление, организуется дом-музей исповедника веры митр. Иосифа (Чернова) (Создание дома-музея исповедника веры), что находит свое отражение на официальном сайте Московской патриархии; с другой стороны — в 2024 г. решение о реабилитации владыки прокуратура Ростовской области признала незаконным и отменила ввиду того, что в уголовном деле содержатся материалы, подтверждающие его сотрудничество в немецкими оккупантами во время Великой Отечественной войны (Прокуратура отменила дело). Данное решение уже подверглось критике, в том числе основанной на историческом и юридическом анализе имеющейся информации [Закатов]. Отмена прокуратурой Ростовской области решения о реабилитации владыки на основании тех же документов, на основании которых митр. Иосиф был реабилитирован, закономерно вызывает много вопросов.

Автор ранее обращался к исследованию служения митр. Иосифа (Чернова) в Казахстане; результаты проведенного исследования были опубликованы в двух статьях [Агафангел Гагуа, 2024; Агафангел Гагуа, 2025]. Новое исследование посвящено изучению личности митр. Иосифа (Чернова) сквозь призму документов, воспоминаний и переписки.

«Свет радости в мире печали»

Монахиня Сергия (Королева) собрала в книге «Свет радости в мире печали» огромное количество материалов о митр. Иосифе (Чернове) — это и воспоминания о нем разных людей, и многие написанные им письма, и составленные им акафисты, и фрагменты архивного следственного уголовного дела. Но наибольший интерес из этого массива информации имеет расшифровка надиктованных митр. Иосифом на магнитофон воспоминаний; судя по всему, они опубликованы «как есть» (без содержательной правки). Все в это в совокупности делает книгу ценным источником для исследования сложных обстоятельств жизненного пути архипастыря. Если бы автор-составитель книги ставила задачу что-то в ней «приукрасить», исключить из массива информации то, что «не вписывается в образ праведника», то она не стала бы писать про его детские игры «в попов и монахов» (Свет радости, 2012, 9), когда юбку мачехи он представлял саккосом, «утиральник омофором» (Свет радости, 2012, 10), а «митры» изготавливались из украденных у соседей тыкв или «белого судка» (Свет радости, 2012, 10), про устроенный во время игры «в Литургию» пожар (Свет радости, 2012, 10), про то, как будущего митрополита, а тогда ребенка, возили по улице «на тарандычке», а он «благословлял людей как владыка» (Свет радости, 2012, 11); как он, вероятно, впечатленный торжественными приездами архиереев на богослужение, решил поехать на свою «службу» верхом на кабане (Свет радости, 2012, 12) и повредил при этом ногу, а ему было уже 14 лет — вполне сознательный возраст, чтобы иметь представление о том, что он делает. Описываются игра в «крестные ходы», где подсолнухи, вырванные с корнем, использовались как рипиды, а кукурузина

как жезл (Свет радости, 2012, 12), проклятия, которыми постоянно осыпала его женщина, у которой воровались тыквы для изготовления «митр», и молитвенная память архиерея о ней (Свет радости, 2012, 13). Своеобразие внешнего поведения архипастыря как до его призвания к архиерейскому служению, так и во время него, и мон. Сергия (Королева), и те, чьи воспоминания она записала (Свет радости, 2012, 239), и архим. Макарий (Веретенников), посвятивший много сил исследованию жизненного пути митр. Иосифа, объясняют тем, что он нес подвиг юродства [Макарий Веретенников]. Про это было сказано даже в официальном некрологе в «Журнале Московской Патриархии» (Теодорович, Иванов, 1975, 13).

Рассказы самого митр. Иосифа о его жизни, приведенные в книге «Свет радости в мире печали», порой сбивчивы из-за избытка деталей и подробностей, за которыми подчас непросто увидеть суть происходившего. Но при этом воспоминания очень искренние, чувствуется неподдельная убежденность митр. Иосифа (Чернова) в том, что он рассказывал. Дополнение в книге поздних воспоминаний материалами из архивного уголовного дела помогает более полно увидеть и вызывающий в настоящее время наибольшие вопросы период жизни митр. Иосифа — его архипастырское служение в годы немецкой оккупации.

Путь к священству

Митрополит Иосиф (Чернов Иван Михайлович) родился 2 июня 1893 г. в Могилеве [Макарий Веретенников]. Автобиография архиепископа Алма-Атинского Иосифа (Чернова), написанная им в 1961 г. для Совета по делам Русской Православной Церкви читается как художественное произведение. В ней владыка, в частности, писал, что родился в Белоруссии, в Могилеве. Его родители по своему происхождению и статусу числились крестьянами села Верхазим Петровского уезда Саратовской губернии. Отец, Михаил Наумович Чернов, после действительной военной службы в Могилеве остался на сверхсрочную службу. На своей малой родине он женился на односельчанке Евдокии Григорьевне Патюковой, которая умерла во время родов третьего ребенка. После этого Михаил Наумович вступил во второй брак с белоруской Евдокией Ивановной Шкель. Из детей от первого брака у М. Н. Чернова до взрослого возраста дожил только будущий архиерей, а во втором браке родилось пять детей. Михаил Наумович был уволен в запас в чине фельдфебеля, работал в Могилевском реальном училище сторожем и помощником заведующего ремесленным классом по дереву. Был хорошим столяром и токарем. Умер в 1917 г. Вторая жена пережила его больше чем на сорок лет, умерла в 1961 г. Из пяти их общих детей трое умерли в раннем возрасте, а двое — Алексей и Яков — достигли зрелости. Алексей был расстрелян немцами, а Яков Михайлович, как писал в 1961 г. владыка Иосиф, «и поныне живет в Могилеве, работая в качестве партийного человека, имеет троих сыновей и жену» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 12).

Очень образно архиеп. Иосиф описывал в автобиографии, как он решил вступить на монашескую стезю. То общение, которое он видел между отцом и мачехой, глубоко разочаровало его в семейной жизни. При этом к мачехе он относился хорошо, называя ее «второй матерью», писал, что и она относилась к нему, как к своим детям. И уже в достаточно юном возрасте, в 1910 г., Иван Чернов поступил в Белинечский монастырь близ Могилева. Там на него большое влияние оказал настоятель этого монастыря архим. Арсений (Смоленец), который пробудил в молодом послушнике желание заниматься самообразованием. В этом же 1910 г. архим. Арсений был назначен епископом в Пятигорск, и Иван Чернов поехал с ним туда в качестве келейника, а также следовал за ним при его перемещениях в Тверь, а оттуда в Таганрог. В Таганроге Иван Чернов принял постриг, прошел путь от иподиакона до епископа (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 12–12 об.).

А вот остальные жизненные события в автобиографии изложены достаточно бегло и в основном без конкретики.

Архиепископ Арсений (Смоленец) способствовал становлению личности Ивана Чернова, а тот, в свою очередь, однажды спас ему жизнь.

14 сентября 1912 года состоялась хиротесия Ивана Чернова в иподиаконы. Ее совершил еп. Арсений (Смоленец). В старости митр. Иосиф вспоминал о том, как после посвящения препирался с монахами, доказывая им значение своей хиротесии, мотивируя тем, что архиереев много, а 19-летний иподиакон — редкость (Свет радости, 2012, 28).

Хиротесия не стала препятствием для призыва Ивана Чернова в армию во время Первой мировой войны. Он прошел обучение в Казани, в рамках подготовки унтерофицеров. После этого ему была предоставлена отсрочка сроком на год. Иподиакон Иван Чернов получил возможность вернуться в монастырь в Твери (Свет радости, 2012, 32).

После перевода еп. Арсения в Таганрог в сентябре 1917 г. Иван Чернов переехал вместе с ним, нес послушание эконома архиерейского дома.

Подробности того, как Иван Чернов, в то время послушник, в начале 1918 г. спас от расстрела еп. Арсения (Смоленца), тоже «не житийные»: находящиеся в состоянии сильного алкогольного опьянения матросы в помещении, где «было накурено, надышано, наблевано, и уже заканчивался ужин — везде лежали куры, ноги, лапы, колбаса и бутылки с вином и водкой» (Свет радости, 2012, 39). Увидев пришедшего к ним в подряснике послушника, матросы приняли его за нечистого духа, а потом обрадовались тому, что это не демон, «а Ваня эконом архиерейского дома», что сразу их расположило к просителю, который пришел в такое с внешней стороны несерьезное, но опасное место с конкретной целью — спасти жизнь владыке Арсению (Свет радости, 2012, 39). Выпивая и закусывая с революционными матросами и завоевав через пьяный разговор их доверие, Иван Чернов в итоге получил документ, разрешавший «Ване и архиерею» 2 февраля «отслужить панихиду над героями-матросами в городском парке на клумбе» (Свет радости, 2012, 41). Эти внешне нелепые события спасли жизнь еп. Арсению, которого революционные матросы незадолго до этого успели приговорить к расстрелу, и если бы не находчивость его эконома, с большой вероятностью привели бы этот приговор в исполнение.

Вскоре после этого происшествия, 19 февраля 1918 г., владыка Арсений совершил монашеский постриг иподиакона Ивана Чернова с именем Иосиф. 24 февраля рукоположил в сан иеродиакона, 29 августа в сан иеромонаха [Макарий Веретенников].

В конце 1924 г., 26 декабря, о. Иосифа возвели в сан игумена. И уже в следующем 1925 г. начался его исповеднический путь, последовал первый арест. Архимандрит Макарий (Веретенников) указывал, что в качестве причины ареста и осуждения было предъявлено обвинение в «хранении контрреволюционной литературы», каковой посчитали епархиальный архив. Другое обвинение — в «измышлении и распространении контрреволюционных слухов», вероятно, было связано с общительностью игумена, которого по этим обвинениям осудили на два года ссылки [Макарий Веретенников]. В 1927 г. он был освобожден; в этом же году в Таганроге возведен в сан архимандрита (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 5).

Призвание к архиерейскому служению

27 ноября 1932 г. состоялась хиротония архим. Иосифа (Чернова) в епископа Таганрогского — викария Ростовской епархии. С 1935 г. он приютил у себя в доме архиеп. Арсения (Смоленца), который освободился из заключения. Архимандрит Макарий (Веретенников) пишет, что именно это стало поводом для возбуждения против еп. Иосифа уголовного дела [Макарий Веретенников]. Арестован еп. Иосиф был в кон. 1935 г., освободился в 1940 г. До 1941 г. работал сторожем детского сада в Азове (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 20).

Интересно отметить, что 17 сентября 1935 г. архиеп. Арсений (Смоленец) был назначен священноначалием архиепископом Семипалатинским. Однако возможность

реально вступить в управление епархией у него отсутствовала [Цыпин]. Это было последнее назначение архиеп. Арсения до его кончины в Таганроге в 1937 г. В силу этого именно с этим титулом — архиепископ Семипалатинский — владыка Арсений (Смоленец) упоминается и в «Православной энциклопедии», и в других справочных изданиях, будучи через это сопричтен к сонму архипастырей Казахстана, из которых одним из наиболее ярких, безусловно, является его бывший послушник.

Во время немецкой оккупации

В августе 1942 г., когда Таганрог находился в зоне немецкой оккупации, еп. Иосиф вернулся в этот город, архиереем которого он себя считал, так как, несмотря на годы заключения и разлуки с паствой, он не получал указа священноначалия о том, что отправлен за штат или переведен в другое место. Время оккупации — несомненно, самый сложный для исторической реконструкции период жизни архиерея. Хотя исследователям уже давно доступны материалы его архивного уголовного дела, подробно цитировавшегося Л. В. Табунщиковой и частично опубликованного мон. Сергией (Королевой), есть более поздние документы советских органов власти об этом, в частности уполномоченных, есть воспоминания самого иерарха.

В книге «Свет радости в мире печали» приводится фрагмент из следственного дела архиерея, где он рассказывал, как пытался уйти от настойчивых предложений о сотрудничестве со стороны оккупационных властей, представителям которых на вопросы о том, чем он может быть «полезен немецкой армии», отвечал: «могу быть поваром, могу белье стирать и дрова рубить, чему меня научили при советской власти за время моего пребывания в лагерях» (Свет радости, 2012, 73). Однако от него требовали сотрудничества в сфере идеологии.

Казалось бы, косвенное подтверждение сотрудничества владыки Иосифа (Чернова) с оккупационными немецкими войсками содержится в воспоминаниях прот. Стефана Ляшевского, опубликованных А. А. Кострюковым. В этих мемуарах говорится о том, что владыка Иосиф «ничего не предпринимал, не получив благословение старицы Марии[1]» [Кострюков, 2016, 50]. К ней он обратился и с вопросом, нужно ли ему ехать вместе с отступающими немецкими войсками, в связи с тем, что после освобождения региона советскими войсками его могут репрессировать. По версии, изложенной в воспоминаниях прот. С. Ляшевского, она не рекомендовала ему уезжать, мотивируя тем, что «его не тронут». Когда он стал возражать, что его убьют, ответила, что, значит, будет мучеником. Тогда «Владыка Иосиф стал кричать, что не послушается ее, что все равно уедет на запад. И тогда получил ответ: „По дороге нагонят“. Действительно догнали и дали новый лагерный срок — 10 лет» [Кострюков, 2016, 50–51].

Однако интерпретация событий, данная прот. Стефаном Ляшевским, не соответствует действительным историческим событиям. Арестован еп. Иосиф был не «при попытке бегства» от советских войск, а когда по вызову Московской Патриархии ехал в Москву.

Вот как описывала эти события в своем докладе на ежегодной богословской конференции ПСТГУ мон. Сергия (Королева): старица предсказала ему, что русские победят немцев, что его могут забить до смерти и русские, и немцы, и тогда он пойдет в рай. Но если он выживет, то «будешь большевицкий митрополит, коли не забьют» [Сергия Королева, 2011, 423]. 27 августа 1943 г. по приказу оккупационных властей еп. Иосиф направился из Таганрога в Мариуполь, в тыл оккупационных войск. Через два дня выехал в Николаев, где через несколько месяцев архиерея арестовали оккупанты. 66 суток он провел в тюрьме гестапо в Умани. Его имя значилось

[1] В книге «Свет радости в мире печали» приводится такой рассказ митр. Иосифа (Чернова) о Марии Андреевне Величко: «Однажды старица, увидев его, стала пытаться протиснуться между водосточной трубой и стеной дома, где пролезть было невозможно. Она как бы показала этим, какую трудную жизнь предстоит прожить владыке Иосифу» (Свет радости, 2012, 35–36).

в расстрельных списках. Епископ Иосиф чудом остался жив благодаря подкупленному его духовными чадами надзирателю, который сумел его спрятать. Несколько месяцев до окончания оккупации архиерей скрывался «в пещере, вырытой в овраге» [Сергия Королева, 2011, 423–425].

На следующий день после освобождения Умани известный советский писатель и журналист, военный корреспондент «Правды» Борис Полевой, представлявшийся «майором Камповым», устроил британскому журналисту Александру Верту встречу с «гражданским активом из местной интеллигенции» освобожденной Умани, в том числе и с еп. Иосифом (Черновым). «Майор Карпов», дав архиерею в целом ироничную оценку: «он, этот архиерей, походит на подгулявшего запорожца с репинской картины» (Полевой, 162), в то же время отметил, что владыка Иосиф положительно характеризовался подпольщиками, оказывал возможное содействие партизанам, отказывался «служить молебен за победу германского воинства… что, несомненно, было с его стороны проявлением гражданского мужества» (Полевой, 1974, 162–163).

Исследователь Л. В. Табунщикова, которая изучала архивные уголовные дела митр. Иосифа (Чернова), указывала, что в апреле 1944 г. архиерей поздравил жителей Умани с освобождением от оккупации. Он был включен в состав «комиссии по расследованию зверств, совершенных фашистами» [Табунщикова, 2015, 93].

5 мая 1944 г. патр. Сергий встретился с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым. Среди поднятых в ходе встречи тем был и вопрос, можно ли назначить на какую-либо кафедру еп. Иосифа, который обратился к патриарху с двумя письмами. Г. Г. Карпов ответил, что решать вопрос о назначении преждевременно, но можно вызвать архиерея в патриархию (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 26).

Епископ Иосиф (Чернов) был вызван патриархом. Однако по дороге в Москву 4 июня 1944 г. он был арестован управлением НКГБ Ростовской области. Архиерея обвинили в сотрудничестве с оккупационной разведкой, подозрение вызвало то, что он числился расстрелянным в оставленном гестаповцами списке, а при этом был жив [Табунщикова, 2017, 93]. Л. В. Табунщикова также отмечала, что «по требованию оккупационной администрации еп. Иосиф в период с августа 1942 г. по февраль 1943 г. выступил с тремя антисоветскими статьями в газете „Новое слово“» [Табунщикова, 2015, 177]. Изучив архивные документы, исследовательница пришла к выводу, что оккупанты старались использовать еп. Иосифа (Чернова) в интересах своей пропаганды. Он старался от этого уклониться, но получилось лишь частично. «В результате епископ подвергся двойным репрессиям — и немецких властей, и советской власти» [Табунщикова, 2017, 94].

В феврале 1957 г., когда решался вопрос о назначении еп. Иосифа управляющим отдельной Петропавловской епархией, Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров Казахской ССР С. Р. Вохменин писал про него руководству Совета в Москву, что после возвращения из заключения в 1940 г. Иосиф проживал в г. Азове, работал сторожем в детдоме. В 1941 г. имел от митр. Сергия назначение епископом в Краснодар, но не получил пропуска на проезд. Узнав, что служителей культа отправляют вглубь страны и отбирают паспорта, он решил скрыться, ожидая немцев. С приходом немцев стал епископом в Таганроге. Через некоторое время был вызван в гестапо, где от него потребовали сообщать о коммунистах, комсомольцах и евреях. От сотрудничества отказался. Епископом служил около двух лет, но был лишен права управления. При отступлении немцев был отвезен в Умань и заключен в тюрьму. За несколько дней до отступления немцев за взятку, данную верующими коменданту, был помещен в изолированную кладовую, в силу чего спасен от смерти. В Умани был членом комиссии по расследованию зверств немцев. В апреле 1944 г. от митр. Сергия получил вызов в патриархию. Доехав до Киева на автомашине, был там арестован и доставлен в Москву. Ему предложили объяснить, почему он остался в живых, тогда как в документах, доставленных из Умани, числится расстрелянным гестаповцами. Вышеуказанному объяснению,

как он говорит, не поверили и отправили в Ростов, где в 1946 г. (после двух лет предварительного заключения) он был осужден на 10 лет. Наказание отбывал в лагерях Челябинска и Караганды (ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 8–9).

Сам архиеп. Иосиф (Чернов) в написанной 13 ноября 1961 г. автобиографии заявлял, что немцы понимали то, что он любит Церковь и Родину. Поэтому они пытались и запугать его, и предлагали разные преференции в случае согласия на сотрудничество, которое, по их мысли, состояло «в послушании им и работе в их пользу с амвона» (ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 12 об.), но вместо этого архиерей «служил как мог людям, которые скрывались от немцев. И сейчас есть те люди в живых… <…> Служу и ныне Родине как и раньше!» (ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 12 об.).

Представляется, что сжато, емко и по существу об этом было сказано самим иерархом. Его слова совпадают в основном со всеми документально подтвержденными версиями сложных событий этого периода его жизни. Он еще раз клятвенно подтвердил, что единственной его речью, которую можно было расценить как поддержку оккупантов, было выступление в день установки памятника императору Петру I в Таганроге. Владыка заострял внимание на том, что немецкая администрация держала его под арестом трое суток в Ростове-на-Дону и 66 суток в Умани. Что он предпочитал умереть, чем выдавать оккупантам евреев и комсомольцев, которых знал, как «старожил Дона». Указывал, что помог спастись от нацистов некоторым евреям, оказывал ту помощь, которую мог, партизанам (Свет радости, 2012, 96–97).

Однако в феврале 1946 г. архиерей был приговорен к заключению на 10 лет в ИТЛ [Макарий Веретенников].

Владыка Иосиф (Чернов) в оценках уполномоченных

В Казахстан еп. Иосиф попал в 1948 г., как заключенный Карлага. В 1954 г. он был освобожден из лагеря, этапирован на вечное поселение в Кокчетавскую область, в пос. Ак-Кудук. Но 10 апреля 1956 г. приказ о вечном поселении был отменен (Свет радости, 2012, 108–109). Архиерей получил возможность вернуться к служению — сначала в одном храме в Кокчетаве, через несколько месяцев был назначен епископом Петропавловским, викарием Алма-Атинской епархии, затем короткое время, с 1957 по 1960 гг., был управляющим самостоятельной Петропавловской епархией, с 1960 г. и до самой своей кончины в 1975 г. являлся управляющим Алма-Атинской епархией.

Интересны оценки, которые давали архиерею уполномоченные. В отчетно-информационном докладе уполномоченного по Казахской ССР за 1959 г. отмечалось, что архиепископ Петропавловский Иосиф, выезжая в районы, надевает простой гражданский плащ и шляпу, заявляя, что он не желает привлекать внимание людей своей одеждой (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1822. Л. 20).

Уполномоченный указывал, что если в начале служения в 1957–1958 гг. владыка Иосиф был склонен к частым поездкам по приходам епархии, пытался привлекать молодых людей для участия в богослужении, то «после соответствующих разъяснений его деятельность значительно изменилась» (ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 6). Он не только отказался от привлечения молодежи для прислуживания в церкви, но и со своей стороны принимал «решительные меры к тем священнослужителям, которые допускали нарушения советского законодательства» (ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 154. Л. 6).

Интересна информация уполномоченного С. Р. Вохменина об архиеп. Иосифе в отчетно-информационном докладе за 1961 г. В ней он указывал, что обычно проповеди архиерея связаны с «церковной мифологией» и не содержат «недозволенных извращений». Однако 24.12.1961 г., рассказывая о сыновьях Иакова, которые продали в рабство купцам своего брата, он сказал, что поскольку юноша Иосиф был глубоко верующим и добросовестно выполнял все свои обязанности, та клевета, которая на него была возведена женой египетского вельможи, не могла увенчаться успехом. Далее он добавил, что за те издевательства, которые он претерпел, никакой злобы

не имел, только молился. В заключение он сказал: «Я тоже сидел, но никого в этом не обвиняю, и злобы не имею, а молюсь, как праведный Иосиф». С библейской точки зрения эта проповедь является вполне преемственной и безобидной, но приведенная арием. Иосифом аналогия отбывания им тюремного заключения с нахождением мифического Иосифа в темнице, который, как в Библии говорится, был посажен, будучи оклеветан, намекает на то, что его судили тоже оклеветанного, а не за контрреволюционную деятельность, которую он проводил в период немецкой оккупации (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2021. Л. 18).

Переписка с протоиереем Стефаном Ляшевским

Для понимания личности митр. Иосифа (Чернова) представляет интерес и его переписка с прот. Стефаном Ляшевским, которая имела место в 1963–1975 гг. Протоиерей Стефан Ляшевский — уроженец Таганрога, родившийся в 1899 г., человек сложной судьбы. В 1936 г. был осужден на три года [Кострюков, 2016, 48], в 1939 г. был освобожден. Епископ Иосиф, осужденный также в 1936 г., вернулся из заключения в 1940 г. В 1943 г. он рукоположил С. Н. Ляшевского в сан священника. С. Н. Ляшевский открыто сотрудничал с оккупационными властями — был бургомистром Краснодара, вместе с ними отступал и переехал с женой в Германию. Оттуда чета Ляшевских перебралась в США, где о. Стефан сменил целый ряд юрисдикций, в 1956 г. перешел в Московский Патриархат. Однако последние годы жизни был в Русской Зарубежной Церкви [Кострюков, 2016, 51].

Письма митр. Иосифа прот. Стефану искренние, наполненные образностью, не всегда понятной посторонним читателям, они помогают более полно представить личность архипастыря. В 1963 г. архиеп. Иосиф писал ему: «я ныне здесь занимаю великокняжеское место… Но всегда готов туда куда пошлют. <…> Так хороша и зимой даже красавица Алма-Ата! У Вас несомненно есть все там за океаном, но русского, по Достоевскому духа, нет! Есть ли у Вас Зосимы, Алеши и даже добродушный Митя? Конечно, Иванов и Груш — море. А?» (ГАРФ. Ф. 10243. Оп. 5. Д. 1. Кадры 156–157).

За пять лет до Поместного Собора 1971 г., отменившего клятвы на старые обряды, 12 мая 1966 г., архиеп. Иосиф писал прот. Стефану: «Мне недавно в Алма-Ате между прочим сказали, что тенденция родилась среди иерархии — как-то сблизиться с духом Рогожского кладбища, и спросил моего на этот предмет взгляда. Я ответил, что весьма тяжело иметь дело по этому вопросу с иерархией и самим духом Рогожских откольников. <…> Если бы они были немножечко гибки как Рим или западники, а с ними каши не сваришь!» (ГАРФ. Ф. 10243. Оп. 5. Д. 1. Кадр 162).

В 1973 г. митр. Иосиф писал о том, как авиационное сообщение изменило ситуацию с расстояниями между епархиальным управлением и отдаленными от него приходами Казахстана: «Благодаря чудесной авиации в бесконечном Казахстане пространство уже не устрашает, а малые часы и даже минуты покрывают даль!» (ГАРФ. Ф. 10243. Оп. 5. Д. 1. Кадр 167).

В 1974 г. митр. писал: «Служу, хожу и летаю, как и раньше. Мои 80 пока не так-то сильно мешают мне служить и даже говорить» (ГАРФ. Ф. 10243. Оп. 5. Д. 1. Кадр 172).

Заключение

Проведенное исследование показывает, что митр. Иосиф (Чернов) являлся сложной личностью, в силу чего его внешнее поведение не всегда могло быть правильно истолковано. Те, кто наиболее детально изучал его жизненный путь, связывают это с тем, что он нес подвиг юродства. Жизненные обстоятельства, в которых оказывался архипастырь, порой действительно были выше его сил. Но в них он делал то, что мог, иногда в чем-то и ошибаясь, как все люди. При этом многолетние заключение и другие испытания не озлобили архипастыря; в последние два десятилетия жизни он получил возможность вернуться к архипастырскому служению, которое

проходило в Казахстане. То, что и спустя полвека после его кончины в Казахстане сохраняют о нем благодарную молитвенную память, является наглядным свидетельством того, как митр. Иосиф это служение проходил. Представляется, что вопросы о его повторной реабилитации и канонизации будут еще поставлены.

Источники и литература

Источники

1. В Алма-Ате состоялось расширенное заседание — В Алма-Ате состоялось расширенное заседание комиссии по канонизации святых Казахстанского митрополичьего округа. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5318602.html (дата обращения: 03.12.2025).

2. В Алма-Ате состоялось освящение — В Алма-Ате состоялось освящение духовно-культурного и административного центра имени митрополита Иосифа (Чернова). URL: https://mitropolia42.ru/150509 (дата обращения: 03.12.2025).

3. Создание дома-музея исповедника веры — В отреставрированном историческом здании бывшего епархиального управления в Алма-Ате начато создание дома-музея исповедника веры митрополита Иосифа (Чернова). URL: http://eparchia.patriarchia.ru/db/text/6091272.html (дата обращения: 03.12.2025).

4. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 4; Д. 1822; Д. 2021; Оп. 7. Д. 154; Ф. 10243. Оп. 5. Д. 1.

5. Полевой (1974) — *Полевой Б.* Эти четыре года. Из записок военного корреспондента. М., 1974. Т. I. С. 162–163.

6. Прокуратура отменила дело — Прокуратура отменила дело о реабилитации митрополита Иосифа Чернова. URL: https://reltoday.com/news/prokuratura-otmenila-delo-o-reabilitacii-mitropolita-iosifa-chernova/ (дата обращения: 03.12.2025).

7. Свет радости (2012) — Свет радости в мире печали: Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Сост. В. Королева. М.: Паломник, 2012. 736 с.

8. Теодорович, Иванов (1975) — *Теодорович С., прот., Иванов Б., свящ.* Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф: Некролог // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 12. С. 13.

Литература

9. Агафангел Гагуа (2024) — *Агафангел (Гагуа), игум.* Служение митрополита Иосифа (Чернова) в Казахстане после «хрущевских» гонений на Русскую Православную Церковь (1965–1975 гг.) // Церковь и время. 2024. Т. CVIII. С. 170–187.

10. Агафангел Гагуа (2025) — *Агафангел (Гагуа), игум.* Русская Православная Церковь в Казахстане в период антицерковных гонений Н. С. Хрущёва 1958–1964 гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 1. С. 72–85.

11. Закатов — *Закатов А. Н.* Тревожная тенденция. URL: https://proza.ru/2024/10/30/247 (дата обращения: 03.01.2026).

12. Кострюков (2016) — *Кострюков А. А.* Протоиерей Стефан Ляшевский — пастырь, учёный, исповедник (к 30-летию со дня кончины) // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2016. № 14. С. 39–55.

13. Макарий Веретенников — *Макарий (Веретенников), архим.* Иосиф. URL: https://www.pravenc.ru/text/578561.html (дата обращения: 09.12.2025).

14. Сергия Королева (2011) — *Королева В. В.* Таганрогский период служения митрополита Иосифа (Чернова) // XXI ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2011. № 21. С. 422–426.

15. Табунщикова (2015) — *Табунщикова Л. В.* Особенности церковной жизни на территории Ростовской области в период немецкой оккупации в годы Великой Отечественной

войны // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 10 (60): в III ч. Ч. II. С. 175–178.

16. Табунщикова (2017) — *Табунщикова Л. В.* Таганрогский епископ Иосиф (Чернов): жизнь в оккупации // Вестник Ставропольской духовной семинарии. 2017. № 1 (4). С. 82–96.

17. Цыпин — *Цыпин В., прот.* Арсений. URL.: https://www.pravenc.ru/text/76248.html (дата обращения: 06.12.2025).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 1 2026

Протоиерей Андрей Сапсай

«В кривом зеркале предубежденности»: антирелигиозная пропаганда советского государства в 1964–1982 гг. (по материалам периодической печати Прикамья)

УДК 94(47+57):322(470.53)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_360
EDN BKCINP

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению особенностей антирелигиозной пропаганды в СМИ в Прикамье в период брежневского застоя на примере региональной газеты «Звезда» и других газет края. Исследование большого количества газетного материала позволило раскрыть основную тематику и направленность публикаций в разные годы. Главными темами статей были: раскрытие различных форм атеистического воспитания населения, критика ответственных за эту работу лиц, презентация антирелигиозной литературы, полемика с верующими, незаконная деятельность представителей различных религиозных сообществ, причем эти статьи были нацелены на сокращение религиозных обрядов, дискредитацию православного духовенства и верующих. В данном исследовании приводятся примеры общественной реакции на проводимую государством антирелигиозную политику, а также на контроль за СМИ со стороны партийных органов. Сделан вывод, что кульминацией антирелигиозной кампании в брежневский период стала первая половина 1970-х гг., когда партийными органами были приняты меры для усиления атеистического воспитания населения. В этот период произошло резкое увеличение публикаций на религиозные темы, а их профессиональный уровень существенно вырос.

Ключевые слова: брежневский застой, антирелигиозная пропаганда, атеизм, газета «Звезда», периодическая печать, Пермская епархия, верующие, духовенство.

Об авторе: **Протоиерей Андрей Васильевич Сапсай**
Кандидат теологии, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Пермской духовной семинарии.
E-mail: andrey-sapsay@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1470-9574

Для цитирования: Сапсай А., прот. «В кривом зеркале предубежденности»: антирелигиозная пропаганда советского государства в 1964–1982 гг. (по материалам периодической печати Прикамья) // Христианское чтение. 2026. № 1. С. 360–373.

Статья поступила в редакцию 01.06.2025; одобрена после рецензирования 29.06.2025; принята к публикации 19.07.2025.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2026**

Archpriest Andrey Sapsay

"In the Crooked Mirror of Prejudice": Anti-Religious Propaganda of the Soviet State in 1964–1982 (Based on Materials of Periodical Press of Kama Region)

UDK 94(47+57):322(470.53)
DOI 10.47132/1814-5574_2026_1_360
EDN BKCINP

Abstract: The features of anti-religious propaganda in the Kama Region mass media during the Brezhnev "stagnation" period are examined, using the regional newspaper "Zvezda" and local newspapers of this region as example. Studying a large volume of newspaper material made it possible to identify the main topics and trends in publications in different years. The main topics of the articles were disclosure of various forms of atheistic education of the population, criticism of those responsible for this work, presentation of anti-religious literature, polemics with believers, and illegal activities of representatives of various religious communities. The publications were aimed at reduction of religious rituals, as well as discrediting Orthodox clergy and believers. The article provides examples of public reaction to the anti-religious policy pursued by the state and to the control of media by party authorities. It is concluded that the culmination of the anti-religious campaign in the Brezhnev period took place in the first half of the 1970s, when the party authorities took measures to strengthen atheistic education of the population. During that period, there was a sharp increase in publications on religious topics, and their professional quality increased significantly.

Keywords: Brezhnev's "stagnation", antireligious propaganda, atheism, newspaper "Zvezda", periodical press, Perm diocese, believers, clergy.

About the author: **Archpriest Andrey Vasilyevich Sapsay**
Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Humanities and Natural Sciences at the Perm Theological Seminary.
E-mail: andrey-sapsay@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1470-9574

For citation: Sapsay A., archpriest. "In the Crooked Mirror of Prejudice": Anti-Religious Propaganda of the Soviet State in 1964–1982 (Based on Materials of Periodical Press of Kama Region). *Khristianskoye Chteniye*, 2026, no. 1, pp. 360–373.

The article was submitted 01.06.2025; approved after reviewing 29.06.2025; accepted for publication 19.07.2025.

Во 2-й пол. 1960-х гг., после отстранения от власти Н. С. Хрущева, новое советское руководство внешне существенно смягчило государственную религиозную политику. Однако внутренних перемен в отношении к религии со стороны руководства коммунистической партии не произошло, и антирелигиозная кампания была продолжена. Одним из эффективных направлений атеистической агитации было использование средств массовой информации, в частности периодической печати, которая оставалась одним из главных средств информирования и идеологического воспитания населения.

Применение средств печати в антирелигиозной политике исследователи условно разделяют на несколько периодов: довоенный, хрущевский и последние десятилетия советской власти. Так, становление антирелигиозной пропаганды на страницах газет в 1920–1930-е гг. отражено в работах С. С. Бойко, К. Г. Карагулян, М. В. Курмаева [Бойко, 2024; Карагулян, 2022; Курмаев, 2020]. Пропагандистский аспект в период хрущевской антицерковной кампании 1958–1964 гг. рассматривали Д. В. Давыдов, О. В. Козлова, Н. С. Дворянчикова, Е. Б. Бакшеева [Давыдов, Козлова, 2022; Дворянчикова, 2015; Бакшеева, 2013]. Роль периодической печати в идеологической системе последних десятилетий советской власти исследовали С. И. Никонова, А. О. Лукьянов [Никонова, 2014; Лукьянов, 2020]. Однако период кон. 1960-х — 1970-х гг. в связи с изменениями советской государственной политики в отношении СМИ и уменьшением количества публикаций, касающихся религиозных тем, пока остается малоизученным.

Антирелигиозная пропаганда в периодической печати Прикамья в этот период еще не получила освещения в научных трудах, что определяет новизну данной работы. Исследовательский интерес вызывает проведение антирелигиозной кампании на страницах ведущего издания региона, органа Пермского областного комитета КПСС — газеты «Звезда». Это ежедневное издание с ноября 1917 г. выходило высоким тиражом и было способно существенно влиять на общественное мнение населения. В данном исследовании в качестве источников также были использованы районные издания, выходившие в Пермской области с 1964 по 1982 гг.: «Березниковский рабочий» (г. Березники), «По Ленинскому пути» (г. Кудымкар), «Маяк Приуралья» (г. Чернушка), «Искра» (г. Кунгур), «Искра» (г. Лысьва), «Знамя труда» (г. Очер), а также неопубликованные документы из Государственного архива Пермского края (ГАПК), архива канцелярии Пермской епархии Русской Православной Церкви и воспоминания современников.

Исследование применения в советской пропаганде средств печати во 2-й пол. 1960-х гг. невозможно без рассмотрения предшествующего этим годам периода. Антирелигиозная политика Н. С. Хрущева, по мнению Д. В. Давыдова, стала последней попыткой партийного руководства СССР модернизировать сознание советских граждан. Стремление окончательно вытеснить религию идеологией построения коммунизма привело к развертыванию масштабной идеологической кампании. Одним из ее направлений стало использование потенциала печатного слова. Газета оставалась главным средством антирелигиозной агитации, т. к. телевидение не было еще доступно широким массам населения. В июле 1954 г. было принято постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», которое повлекло за собой широкую антирелигиозную кампанию в прессе. Новый виток пропаганды и еще более масштабное наступление на религию было связано с принятием 4 октября 1958 г. секретного постановления ЦК КПСС «О записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам „О недостатках научно-атеистической пропаганды“». Несмотря на отставку в октябре 1964 г. Н. С. Хрущева, полученный импульс сохранил свое действие до конца десятилетия [Давыдов, Козлова, 2022, 90].

В пермской газете «Звезда» в 1964 г. было опубликовано 15 статей, посвященных атеистическому воспитанию советских людей. В большинстве из них авторы ссылались на июньский Пленум ЦК партии 1957 г., на котором секретарь ЦК КПСС Л. Ф. Ильичев в своем докладе сказал: «Формирование научного мировоззрения и коммунистической морали невозможно без борьбы с религиозной идеологией» (Климов, 1964, 4). В статьях раскрывались различные методы атеистической работы, делалась презентация антирелигиозной литературы, приводилась критика недостаточной

деятельности ответственных за эту работу лиц. Так, среди многообразных методов атеистической работы были публичные чтения и беседы, выставки антирелигиозной и естественнонаучной литературы, просмотр и обсуждение антирелигиозных фильмов, тематические вечера. Особое внимание уделялось индивидуальной работе с верующими людьми, приводились яркие примеры успехов в данной деятельности (Булдаков, 1964, 2). При этом агитаторы-общественники делились своим личным опытом. Например, некоторые из них в дни церковных праздников специально ставили верующим людям рабочие смены, проводили различные воспитательные мероприятия (Лоскутов, 1964а, 2; Миркина, 1964, 4). Еще одним распространенным методом атеистического воспитания было привлечение школы, работников образования, активных родителей. Их усилиями проводились атеистические лекции, кружки, выставки, родительские конференции (Кобякин, 1964а, 4; Кобякин, 1964б, 4; Дресвина, 1964, 3; Константинова, 1964, 2).

Для подготовки диспутов атеистов с верующими на страницах газет публиковали презентации новинок антирелигиозной литературы. Так, в статье «Разговоры по душам» рассказывалось о серии из 24 брошюр разных авторов, предназначенных как для агитаторов, так и для всех желающих (Капранов, 1964б, 4). В статье «Беседы о религии и знании» раскрывалось содержание популярного учебника по атеизму, предназначенного оказать методическую поддержку в работе пропагандистов (Горюнова, 1964, 4). Таким образом, в конце хрущевского периода на страницах газет в массовом сознании активно насаждались идеалы коммунизма, формировалось негативное отношение к религии.

После снятия в октябре 1964 г. Н. С. Хрущева с поста первого секретаря ЦК КПСС количество антирелигиозных статей в газете «Звезда» существенно сократилось. Смена власти и ожидание скорых изменений в государственной религиозной политике вдохновляло верующих людей заявить о своих правах. Этот процесс отразился и в региональной прессе. 22 декабря 1964 г. в газете «Березниковский рабочий» была опубликована статья «Памятники архитектуры — народное богатство», автором которой являлась руководитель школьного краеведческого кружка А. Быкова. В небольшой заметке она описала посещение с учениками закрытого храма в селе Пыскор: «Во время похода в Пыскор учащиеся восьмилетней школы имени Калинина посетили старую церковь — бывший монастырь. Построенная в стиле барокко XVIII века, она сохраняется в наши дни как памятник архитектуры. Мы подошли к зданию. Повеяло на нас стариной, какой-то торжественной тишиной. Долго стояли в изумлении. Двери открылись, мы очутились в помещении церкви. И что увидели? Прекрасные резные деревянные украшения безжалостно кем-то обломаны и свалены в кучу, используются в качестве топлива. Рыбаки, которые ночуют в церкви, жгут костры прямо на полу. Пол проломлен и прогорел. А росписи на стенах? Во что они превратились! Когда-то картины эти были замечательны, над ними кропотливо трудились талантливые русские мастера. А теперь росписи закоптились и почернели. Мне приходилось видеть подобные исторические памятники в Грузии, Карелии и других районах нашей страны. Но там относятся к ним очень бережно, с любовью. Там берегут не только само здание, но и каждую вещь, напоминающую о прошлом родного края. Людей, равнодушных к памятникам старины, единицы. И каждый из нас сможет остановить их, запретить рыбакам жечь костры в Пыскорской церкви и ломать ее украшения. Разве у нас нет людей, отвечающих за сохранение памятников древней русской архитектуры?» (Быкова, 1964, 2).

Статья вызвала большой общественный резонанс. Православные верующие, ссылаясь на публикацию, стали еще настойчивее требовать передачи им закрытых храмов. Уполномоченный по делам религий П. С. Горбунов 8 января 1965 г. в письме в областной комитет КПСС доложил о сложившейся ситуации: «Мне кажется, что эта учительница школы им. Калинина т. Быкова сознательно это сделала или просто не зрелый человек. Зачем детей водить на экскурсии в церковь и о чем она им там может рассказать, кто такой святой, когда он жил и что творил или еще что зачем это

делать. Если нужно ей показать и рассказать о памятнике архитектуры, они там же в Усолье есть кроме церквей дом воеводы и др. Следует спросить и с редактора газеты зачем допускать в печати и давать пищу разным кликушам, правящему епископу, патриарху, а может попасть и заграницу» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 2) (пунктуация автора сохранена).

Таблица № 1. Количество опубликованных в газете «Звезда» материалов на антирелигиозные темы в 1964–1982 гг.

1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982
15	1	3	1	1	–	–	3	4	2	1	4	–	–	–	–	1	–	–

С 1965 по 1970 гг. в газете «Звезда» атеистические статьи, как видно из табл. № 1, практически не публиковали. Однако в этот период и позже в газете стали регулярно размещать краеведческие статьи с изображениями древних памятников архитектуры, в т. ч. православных храмов. Так, в 1966 г. группа пермских архитекторов и искусствоведов посетила Соловецкий монастырь (Дьяконицын, 1966, 4), а в Соликамске проходила плановая реставрация храмов XVII в. (Канторович, 1966, 4). В 1969 г. в селе Хохловка Пермской области был основан музей деревянного зодчества под открытым небом. В его коллекцию вошли уникальные деревянные здания кон. XVII — 1-й пол. XX вв., привезенные со всей территории Прикамья (Терехин, 1967, 4; Головин, 1976, 4). Читателей газеты знакомили с художественными экспонатами Чайковской художественной галереи, пермской деревянной скульптурой, памятниками архитектуры XVIII в. г. Усолья (Шумилов, 1972, 3; Харитонова, 1976, 4). Пермские художники представляли общественности информацию о своих творческих экспедициях и выставках (Казаринова, 1972, 4; Художники, 1973, 4). Тема отношения к религии в этих публикациях не поднималась, за небольшими исключениями. Так, в статье «Тайны соловецкого монастыря» автор отметил, что «святая обитель» была одной из самых зловещих и страшных тюрем царской России, где обязанности надзирателей и палачей выполняли монахи во главе с главным инквизитором отцом-игуменом (АПН, 1966, 4), а в статье «Халтура для потомков» осуждалась дорогостоящая реставрация действующего храма в с. Городище (Ничиперович, Марков, 1968, 4). Из этих фактов следует, что во 2-й пол. 1960-х гг., по сравнению с хрущевским периодом, интенсивность антицерковной кампании несколько снизилась, власть стала проводить антирелигиозную политику менее агрессивно. Не желая возвращать верующим закрытые храмы, местная власть пропагандировала лишь идею сохранения храмов как памятников русской истории и культуры.

В 1970-х гг. в СССР началось постепенное повышение уровня религиозности населения. Причинами этого считались активная церковная деятельность, иностранные религиозные передачи, незаконные поставки из-за границы религиозной литературы. Особое беспокойство власти вызывало привлечение к религии школьников и молодежи.

16 июля 1971 г. ЦК КПСС принял постановление «Об усилении атеистического воспитания населения», в котором было отмечено, что в некоторых областях идеологические учреждения ослабили внимание к научно-атеистической пропаганде, имелись упущения в атеистическом воспитании школьников и студентов. Перед партийными органами, культурно-просветительными учреждениями, обществом «Знание», средствами массовой информации вновь ставились задачи по активизации атеистической работы [Шакирова, 2009, 147].

С 1971 г. на страницах «Звезды» вновь появились материалы, посвященные атеистическому воспитанию. Первым из них стало расследование специального корреспондента журнала «Наука и религия» Ж. Березовской «Чудо с окаменевшей девушкой», рассказывающее о событиях 1956 г., произошедших в г. Куйбышеве (Березовская,

1971, 3). Вероятно, что данная статья из журнала «Наука и религия» была опубликована и в других региональных газетах страны.

Одним из основных факторов, обеспечивающих успех в антирелигиозной работе, являлся подбор и обучение пропагандистов. В газете «Звезда» неоднократно поднималась проблема нехватки специалистов по атеистическому воспитанию на предприятиях и в учебных заведениях области. В 1970 г. при городском комитете партии была открыта двухгодичная школа атеистов, в которой обучалось 27 слушателей с предприятий и учреждений г. Перми (Арбузов, 1972, 2).

Одновременно с этим повышалось качество газетных публикаций. Если в 1960-е гг. авторами атеистических статей были члены общества «Знание» и областного совета атеистов, методисты института усовершенствования учителей и областного управления культуры, рядовые лекторы и агитаторы, то в 1970-е гг. к этой работе привлекли ученых, преподавателей вузов — М. Г. Писманика, И. И. Бражника, С. И. Андреева (Писманик, 1974, 3; Бражник, 1972, 3; Андреев С., 1976, 4).

Для усиления пропагандистского эффекта статьям стали придавать полемический характер, они писались в виде ответов на письма верующих и неверующих людей. Так, доцент Пермского политехнического института, кандидат философских наук М. Г. Писманик в публикации «В кривом зеркале предубежденности» полемизировал с верующей А. Зязевой, которая пыталась «открыть глаза непросвещенным». М. Г. Писманик с атеистической позиции подробно разобрал вопросы смысла жизни и смерти, морали и нравственности, чести и достоинства человека. Подводя итог, он обличил женщину в том, что она живет в выдуманной реальности, в предубеждении и ненависти к интересам и жизненным идеалам советских людей (Писманик, 1973, 2).

Новый формат ответов на вопросы подхватили и другие местные газеты. В Кунгурской «Искре» появилась рубрика «Ответ верующему», где регулярно публиковали материалы атеистической направленности (Алямкина, 1972, 3; Доронина, 1972, 4; Лузянина, 1972, 2). Учитывая высокую религиозность жителей г. Кунгура (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 2), можно предположить, что письма верующих людей действительно поступали в редакцию и были их естественной реакцией на атеистическую пропаганду. Письма от читателей, на самые разные темы, редакция «Звезды» получала в большом количестве, и литературные сотрудники нередко брали их за основу для своих будущих публикаций. Тем не менее иногда «лихие журналисты» самостоятельно придумывали необходимый материал. Это подтверждается воспоминаниями Л. Н. Каргопольцевой (с 1975 г. по 1990 г. корреспондент, а затем заместитель редактора газеты «Звезда») и С. Ф. Журавлева (с 1971 г. по 2017 г. заведующий отделом, заместитель редактора газеты «Звезда») (Каргопольцева, 2025; Журавлев, 2025).

Некоторые газеты по объему атеистической пропаганды стремились быть лидерами. Так, в чернушинской газете «Маяк Приуралья» для антирелигиозных статей была выделена целая «Атеистическая страница», на которой размещались различные по своим жанрам публикации — юмористические фельетоны, рассказы, стихи и т. д. (Атеистическая, 1976, 4).

Кроме статей, посвященных атеистическому воспитанию, на страницах «Звезды» регулярно печатали материалы, касающиеся деятельности христиан веры евангельской (баптистов), пятидесятников, а также «истинно православных христиан» (ИПЦ). Обычно всех их называли «сектанты». В период хрущевской антирелигиозной кампании, имевшей ярко выраженный антисектантский характер, представители этих сообществ были массово репрессированы. С 1961 по 1964 гг. было осуждено 1234 верующих. Среди осужденных насчитывалось 340 евангельских христиан-баптистов, 261 пятидесятник, 215 иеговистов. В брежневский период «социалистическая законность» в отношении сектантов была восстановлена, однако членов незарегистрированных общин продолжали преследовать [Белякова, Клюева, 2022, 182]. Причинами этого была их активная миссионерская деятельность, нелегальные тайные собрания, вовлечение

в секты новых людей, распространение литературы религиозного содержания, критика советской власти.

Пропагандируемая идеологами атеизма «борьба за человека» позиционировалась в первую очередь как защита подрастающего поколения. Наиболее эффективным приемом воздействия на читателей было обращение к судьбам детей, растущих в религиозных семьях. Иллюстрация многочисленных нарушений прав таких детей становилась лейтмотивом многих публикаций.

Например, в статье «Не стоять человеку на коленях!» рассказывалось о том, что В. Кокурина из пермской общины евангельских христиан-баптистов организовала «детскую религиозную школу» для детей из верующих семей, в которой регулярно занималось 20 подростков 13–14 лет. В статье автор старался создать яркие образы угнетаемых детей: «маленькие граждане, в которых постепенно убивалась способность мыслить самостоятельно, пропускают уроки в школах, перестают ходить в кино и театры, читать книги, петь советские песни. Это запрещается „верой“. Они поют лишь псалмы и гимны. Они ходят по домам и славят бога. Они участвуют в молитвенных собраниях» (Черкасов, 1966, 4).

В статье «Конфетка… за псалом» рассказывалось, как «скромная пенсионерка» Д. В. Филиппова выучила с соседской, 10-летней девочкой Любой, оставленной ей на попечение, религиозные псалмы. Автор восклицает: «Соседка-сектантка успела отравить неокрепшее сознание Любы: заставила ее сомневаться в том, что преподают в школе, убедила в существовании бога, в необходимости молитвенных песнопений, внушала, что кино и телевизор — „дьявольские забавы“» (Журавлев, 1971а, 3).

Главным средством воздействия на верующих, отразившимся на страницах газет, были публичные народные суды. В 1964 г. товарищеские суды проходили на заводе «Камкабель» над руководителем общины пятидесятников А. Е. Меньшиковым (Капранов, 1964а, 4) и в г. Верещагино над группой из общины ИПЦ З. К. Горбуновой, А. Н. Поповой, А. Р. Михалевой (Лоскутов, 1964б, 4). Не добившись нужного результата методами убеждения и товарищеского воздействия, общественные суды ходатайствовали перед соответствующими органами о выселении верующих для проживания в другие районы, лишении родительских прав и наложении на них денежных штрафов (Журавлев, 1973, 4). В некоторых случаях товарищеские суды принимали решение о привлечении правонарушителей к уголовной ответственности. Так, в 1971 г. состоялся Пермский областной суд над баптистом М. Старковым. Выяснению сути обвинения помогло участие в процессе в качестве эксперта ученого М. Г. Писманика, «с научных позиций разоблачившего несостоятельность „идей“, проповедуемых Старковым, и доказавшего, что подсудимый активно вмешивался в сферу государственных дел, нарушая закон об отделении церкви от государства» (Журавлев, 1971б, 4). М. Старков был осужден на три года лишения свободы. Через 53 года после этих событий М. Г. Писманик очень сожалел о своем участии в гонениях на сектантов. «Я причастен к этому безобразию», — вспоминал он. Спустя годы к заслуженному профессору, имевшему в т. ч. и юридическое образование, пришло понимание, что органы советской власти «допускали перегибы» и, преследуя верующих, сами нарушали советское законодательство о религиозных организациях. Испытывая угрызения совести из-за своего участия в этом, М. Г. Писманик остался верен своим атеистическим убеждениям, однако пришел к выводу о необходимости существования религии в обществе (Писманик, 2024).

Не меньше внимания уделялось в прессе публикации писем бывших сектантов, вышедших из-под влияния религиозных обществ. В статье «Мы рвем сектантскую паутину» А. П. и Н. И. Борисовы рассказали о своей жизни среди баптистов, сомнениях в вере и счастливом выходе из общины. «Когда мы стали задумываться над тем, куда ведет религия человека, поняли, что нечего нам в секте делать, жизнь свою в молитвенном доме замуровывать. Нам хочется жить по-рабочему, в доверии друг к другу, в уважении. А уж где еще лучше может быть дружба между людьми, как не в совместном труде, в отдыхе, вместе с теми, с кем работаешь» (Борисов, Борисов, 1964, 2).

Публикации, написанные простым языком и рассчитанные на широкую аудиторию, прекрасно работали там, где не могли добиться нужного результата профессиональные лекторы и пропагандисты. С 1974 г. публикации статей, связанных с деятельностью религиозных сект, в газете «Звезда» прекратились, однако гонения на сектантов продолжались весь брежневский период.

Другой проблемой, которая беспокоила власть, был рост религиозной обрядности на приходах Русской Православной Церкви. В 1970-х гг. советские органы власти продолжили внедрять новые гражданские обряды, которые должны были заменить православные таинства и обряды — Крещение, Венчание и отпевание. Для этого была усилена атеистическая работа в школах, в храмах введена обязательная регистрация людей, желающих участвовать в церковных таинствах. Особенно преследовали членов партии и комсомольцев, которые, выражая свои религиозные чувства, нарушали устав партии и комсомола. В 1972–1973 гг. в Пермской области за совершение таинства Крещения своих детей 29 коммунистов были исключены из партии, 60 человек получили строгие взыскания (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 19). Отдельным фактам была дана партийная и атеистическая оценка на страницах газет.

В газете «Звезда» публикации на эту тему начались с фельетона «В церковь... с комсомольским билетом». В статье, которая была написана вскоре после решения бюро Кунгурского горкома ВЛКСМ об усилении атеистической работы комсомольской организации кожевенно-обувного комбината, рассказывалось, что многие молодые обувщики, комсомольцы, ходят в храм, венчаются и крестят своих детей. «Официально-скучная церемония регистрации брака в Доме культуры» была им не интересна, а атеистическая работа на предприятии проходила формально (Вычугжанин, Журавлев, 1972, 2). Реакцией на публикацию стала командировка в феврале 1973 г. в Кунгур старшего инспектора службы уполномоченного по делам религий С. Работкина, который в ходе проверки установил: «Работа по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах в г. Кунгуре ведется на низком уровне. Общественная комиссия содействия исполкому[1] не работает, плана работы нет, обязанности не распределены. Благодаря отсутствию контроля за деятельностью церкви, должной атеистической работы, в городе активизировалась деятельность духовенства и религиозников» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 64. Л. 223).

Для того чтобы уменьшить количество религиозных обрядов, людей, желающих креститься, заставляли предоставлять свои паспортные данные, которые потом передавались в проверяющие органы. Желая избежать преследования, многие родители увозили детей крестить в другие районы области и даже регионы страны. Свой вклад в запугивание людей вносила и местная печать.

В статье «Если б мы знали...» автор эмоционально описывает, к каким последствиям привело крещение пермского школьника Димы З. О крещении ребенка компетентные органы сообщили в школу и на предприятия, где работали его родители. «Зачем же вы окрестили сына? Знаете, сколько вы доставили хлопот школе», выговаривала классный руководитель маме мальчика. Аналогичные разбирательства, хотя и формально, прошли на местах работы обоих родителей (Каргопольцева, 1975, 3).

В статье «Совесть с пятнами» рассказывалось о крещении ребенка Н. И. Гульдориным, бригадиром штукатуров управления треста № 14 (Пермжилстрой). За такое «нарушение морального кодекса» его бригаду лишили звания «комсомольско-молодежной» и отменили заслуженную коллективом поездку в Москву. Однако члены бригады, молодые девушки, вступились за своего бригадира: «Разве крещение ребенка преступление? Николай Иванович не коммунист, не комсомолец, а у нас свобода совести». Комсорг бригады Вера Баженова заявила: «Не восстановят звание бригаде — рассчитаюсь с работы и закачу венчание с шумом и грохотом» (Перескоков, 1975, 2). Тем не менее, несмотря на видимую свободу слова и неудачную попытку противопоставить бригадира его подчиненным, цель публикации была достигнута.

[1] Исполнительному комитету.

У читателей складывалось мнение, что наказание за участие в религиозных обрядах неотвратимо.

В газете «Молодая гвардия» был опубликован цикл из четырех статей под рубрикой «Комсомолка пришла в Церковь. Почему?» В публикациях «Беспринципно», «Кому это выгодно?», «У тебя — убыло?», «В погоне за веком» проводится целое журналистское расследование о причинах и последствиях крещения студентки педагогического училища Татьяны С. Для того чтобы у читателя сформировалось негативное отношение к этому поступку, авторы использовали различные пропагандистские приемы. Так, верующая родственница, предложившая племяннице креститься, выставлена темной деревенщиной и откровенной обманщицей. Мать девушки, неверующая, пожалела о том, что поддержала инициативу сестры, и предложила дочери деньги для поездки на море: «Бог — есть он — нет ли, к нему сто раз за день обратишься, да не помогает что-то, а у девчонки вся жизнь впереди». Другими причинами, побудившими комсомолку пойти в церковь, со слов Татьяны С., были ее любопытство и дурачество: «Да если бы я верила… Вышла из церкви — и все, забыла о ней…» Подводя итог, автор задает читателю вопрос: «Кто же все-таки Татьяна? Слабый духом человек, не сумевший противопоставить свою волю напору тетки и матери, дочь-смиренница, монашенка, а может, переживший большую драму человек, который, потеряв веру в себя, с отчаянием кинулся за помощью к богу, творцу, вседержителю?» Эта «невероятная история» закончилась слезами матери, разочарованием в церковном обряде и неприятностями в педагогическом училище (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 46. Л. 122–133).

С 1975 г. негативными персонажами газетных публикаций становятся представители духовенства. Надо отметить, что дискредитация священнослужителей в СМИ была распространенным приемом идеологической борьбы в предыдущие периоды. Освещение фактов антиобщественного поведения было призвано вызвать у читателей чувство неприязни не только к личностям священнослужителей, но и к христианскому учению в целом. С 1964 по 1974 гг. в пермской районной прессе публиковались отдельные статьи о духовенстве. В публикациях приводились факты незаконного обогащения духовных лиц, ведение разгульного образа жизни, потребления ими спиртных напитков, семейного насилия, неправильного воспитания детей (Борисова, 1974, 4; Витиеватов, 1967, 3; Андреев Б., 1964, 4). Однако в более массовой областной печати статей с таким содержанием не публиковали. Несомненно, причиной этого был контроль за СМИ со стороны областных партийных органов.

В качестве примера такого контроля можно привести решение ГК КПСС в г. Чусовом. В 1971 г. литературный сотрудник газеты «Чусовской рабочий» Н. Антонова после посещения Свято-Николаевской церкви в г. Чусовом епископом Пермским и Соликамским Иоасафом (Овсянниковым) подготовила публикацию «Патриарший обед». В статье автор изобразила духовенство бездельниками, которые на деньги прихожан покупают дефицитные продукты и устраивают пьяные застолья. Автору удалось установить, что на праздничный обед для гостей и клира храма из церковной кассы была израсходована невероятно большая сумма — 1654 руб. Однако Чусовской ГК КПСС счел нецелесообразным помещать данный фельетон в местной печати и провел с автором разъяснительную работу. Несмотря на это, Н. Антонова выслала статью в сатирический журнал «Крокодил», редакция которого, в свою очередь, перенаправила ее в Совет по делам религий. В итоге материалы были возвращены в пермский облисполком[2], и через некоторое время уполномоченный А. Сонько доложил, что изложенные факты имели место быть, меры по наказанию виновных приняты, с журналистом в очередной раз проведена работа (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 174. Л. 8–13).

По воспоминаниям Л. Н. Каргопольцевой, партийная власть рядовым журналистам «руки не выкручивала» и специальных указаний, касающихся выбора тем

[2] Областной исполнительный комитет.

публикаций, не давала. Тем не менее руководители газеты «Звезда» регулярно поддерживали связь с облисполкомом, а на работу в редакцию принимали тщательно проверенных и отобранных корреспондентов — членов коммунистической партии. Если содержание какой-то статьи не нравилось заместителю редактора, то ее возвращали автору на доработку. Регулярные возвраты публикаций могли стать поводом для увольнения сотрудника (Каргопольцева, 2025).

В 1975 г. в газете «Звезда» публикуется ряд статей, дискредитирующих духовенство перед обществом. В публикации «Икс покупает жигули» речь шла о мошенниках, предлагавших приобретение легковых автомобилей без очереди. Среди их клиентов оказался священник Серафим В., настоятель одного из пермских храмов (Ничиперович, 1975, 4). После суда над преступниками эта тема была освещена в центральной газете «Труд». В публикации была дана оценка поступку потерпевших — «отсутствие твердых моральных убеждений, неразборчивость в средствах, неуважение к закону» (Чайковский, 1976, 4).

В статье «Встречи в ночи» рассказывалось о прошедшем в Индустриальном районном суде г. Перми процессе над священником Владимиром Т. Автор публикации подчеркнул двуличие священнослужителя, который в храме изображал доброго пастыря, а после церковной службы занимался развратом и непотребными делами. 16 июля 1975 г. священник был приговорен по ст. 121 ч. 1 УК РСФСР к 2,5 годам лишения свободы (Барулин, 1975, 3; ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 230–231).

В 1978 г. в кудымкарской газете «По Ленинскому пути» разместили фельетон «Пройдоха у Христа за пазухой». Автор публикации дал нравственную оценку поведению настоятеля Егвенской церкви священника Сергия К., который бросил жену с двумя детьми, подделывал финансовые документы, воровал строительные материалы. Через три месяца статью перепечатали в газете «Искра» (Горбунов, 1978а, 2; Горбунов, 1978б, 4).

Руководство Пермской епархии вынуждено было реагировать на общественное порицание. После публикаций в прессе представители епархии выезжали на приходы, проводили собственные расследования и, если факты подтверждались, клирики получали выговоры, запрещались в священнослужении (АПЕУ. Личное дело прот. Сергия К. Л. 58, 80; личное дело прот. Серафима В. Л. 217; ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 226).

В кон. 1970-х гг., по мнению М. В. Шкаровского, у некоторых советских руководителей, в т. ч. председателя Совета по делам религий В. Куроедова, появилось представление о том, что Русскую Православную Церковь надо в определенных рамках поддерживать как национальную Церковь, в противовес наступающим католицизму и исламу [Шкаровский, 2010, 397]. Вероятно, поэтому, несмотря на то что подобное мнение разделялось не всеми членами КПСС и партийными руководителями в регионах, публикации на антирелигиозные темы с 1976 г. в газете «Звезда» прекратились. Последняя попытка активной антирелигиозной пропаганды закончилась.

Лишь еще одной публикацией религиозного содержания, «Запад ищет сенсаций...», в июне 1980 г. стало заявление известного подмосковного священника Димитрия Дудко, который был арестован за антисоветскую деятельность и связь с зарубежными организациями. Чтобы избежать уголовного наказания, о. Д. Дудко выступил с публичным заявлением по телевидению, признал свои ошибки и отказался от своей политической деятельности. Текст этого обращения был опубликован в газетах (Дудко, 1980, 4).

Итак, в период брежневского застоя в СССР антирелигиозная кампания была продолжена. Одним из важных инструментов советской пропаганды оставалась периодическая печать. На страницах центрального печатного органа Прикамья газеты «Звезда» и других газет края размещались статьи, посвященные атеистическому воспитанию, незаконной деятельности представителей различных религиозных сообществ, а также статьи, направленные на сокращение количества совершаемых религиозных обрядов и дискредитацию духовенства и верующих. С 1965 по 1970 гг. в связи

со смягчением государственной религиозной политики количество газетных публикаций, по сравнению с хрущевским периодом, значительно уменьшилось. Однако в 1971–1975 гг., в связи с решением власти активизировать атеистическую работу из-за повышения уровня религиозности населения, произошло увеличение количества антирелигиозных публикаций, при этом существенно вырос их профессиональный уровень. Для написания статей редакции газет приглашали ученых, преподавателей высших учебных заведений, а для усиления пропагандистского воздействия статьям стали придавать полемический характер. С 1976 г., после изменения отношения власти к Русской Православной Церкви, антирелигиозные публикации сохранились лишь в районной прессе. Таким образом, можно сделать вывод, что последняя попытка изменить сознание советских граждан посредством атеистической пропаганды состоялась в 1-й пол. 1970-х гг., а не в 1958–1964 гг., как утверждают некоторые исследователи [Давыдов, Козлова, 2022, 90]. Относительное ослабление внимания к религиозному вопросу свидетельствовало лишь о приспособлении властных органов к сложившейся ситуации в условиях брежневского застоя. Руководство КПСС продолжало жить и видеть себя в «кривом зеркале предубежденности» по отношению к религии и верующим людям. Тем не менее на фоне быстро растущей бытовой религиозности антирелигиозная кампания постепенно подходила к своему финалу. К сожалению, с результатами атеистической деятельности советского государства, выразившимися в массовом отторжении людьми религии и выработке у них атеистического мировоззрения, мы будем сталкиваться еще долгие годы.

Источники и литература

Источники

1. АПЕУ — Архив Пермского епархиального управления. Личные дела протоиерея Сергия К.; протоиерея Серафима В.

2. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 5; Д. 32; Оп. 3. Д. 8; Д. 46; Д. 64; Д. 174.

3. Алямкина (1972) — *Алямкина М.* Вредна ли религия? // Искра (Кунгур). 1972. 15 июня. № 73. С. 3.

4. Андреев Б. (1964) — *Андреев Б.* Ромашовское чудо // Знамя труда. 1964. 28 июля. № 95. С. 4.

5. Андреев С. (1976) — *Андреев С.* Вредный пережиток // Маяк Приуралья. 1976. 7 декабря. № 146. С. 4.

6. АПН (1966) — *АПН.* Тайны соловецкого монастыря // Звезда. 1966. 10 февраля. № 34. С. 4.

7. Арбузов (1972) — *Арбузов А.* Атеист — значит боец // Звезда. 1972. 2 сентября. № 207. С. 2.

8. Атеистическая (1976) — Атеистическая страница // Маяк Приуралья. 1976. 16 марта. № 32. С. 4.

9. Барулин (1975) — *Барулин В.* Встречи в ночи // Звезда. 1975. 4 октября. № 233. С. 3.

10. Березовская (1971) — *Березовская Ж.* Чудо с окаменевшей девушкой // Звезда. 1971. 13 октября. № 244. С. 3.

11. Борисов, Борисов (1964) — *Борисов А. П., Борисов Н. И.* Мы рвем сектантскую паутину // Звезда. 1964. 15 марта. № 65. С. 2.

12. Борисова (1974) — *Борисова К.* Почему плачет мать // Искра (Кунгур). 1974. 9 июля. № 83. С. 4.

13. Бражник (1972) — *Бражник И.* Под личиной религиозности // Звезда. 1972. 14 января. № 11. С. 3.

14. Булдаков (1964) — *Булдаков В.* Активно наступать на религию // Звезда. 1964. 21 мая. № 120. С. 2.

15. Быкова (1964) — *Быкова А.* Памятники архитектуры — народное богатство // Березниковский рабочий. 1964. 22 декабря. № 251. С. 2.

16. Витиеватов (1967) — *Витиеватов Н.* Исповедь отца диакона // Искра (Лысьва). 1967. 7 сентября. № 106. С. 3.

17. Вычугжанин, Журавлев (1972) — *Вычугжанин В., Журавлев С.* В церковь... с комсомольским билетом // Звезда. 1972. 30 июля. № 178. С. 2.

18. Головин (1976) — *Головин А.* Заповедник древнего зодчества // Звезда. 1976. 29 сентября. № 229. С. 4.

19. Горбунов (1978а) — *Горбунов В.* Пройдоха «у Христа за пазухой» // Искра (Лысьва). 1978. 20 июня. С. 2.

20. Горбунов (1978б) — *Горбунов В.* Пройдоха «у Христа за пазухой» // По Ленинскому пути. 1978. 15 марта. № 52. С. 4.

21. Горюнова (1964) — *Горюнова М.* Беседы о религии и знании // Звезда. 1964. 1 ноября. № 260. С. 4.

22. Доронина (1972) — *Доронина.* Расскажу о себе // Искра (Кунгур). 1972. 27 июня. № 78. С. 4.

23. Дресвина (1964) — *Дресвина А.* Учителя — пропагандисты атеистических знаний // Звезда. 1964. 29 февраля. № 51. С. 3.

24. Дудко (1980) — *Дудко Д., свящ.* Запад ищет сенсаций... // Звезда. 1980. 24 июня. № 145. С. 4.

25. Дьяконицын (1966) — *Дьяконицын Л.* Путешествие в древнюю Русь // Звезда. 1966. 18 октября. № 245. С. 4.

26. Журавлев (1971а) — *Журавлев С.* Конфетка... за псалом // Звезда. 1971. 24 июля. № 175. С. 3.

27. Журавлев (1971б) — *Журавлев С.* Откровения «пророка» Михаила // Звезда. 1971. 5 сентября. № 212. С. 4.

28. Журавлев (1973) — *Журавлев С.* «Хобби» тети Дуси // Звезда. 1973. 25 апреля. № 98. С. 4.

29. Журавлев (2025) — *Журавлев С.* Воспоминания (24.03.2025). Личный архив автора.

30. Казаринова (1972) — *Казаринова И.* Глазами художника и краеведа // Звезда. 1972. 16 мая. № 113. С. 4.

31. Канторович (1966) — *Канторович Г.* Подмастерья каменных дел // Звезда. 1966. 25 августа. № 199. С. 4.

32. Капранов (1964а) — *Капранов В.* Предупреждали девять раз // Звезда. 1964. 27 мая. № 125. С. 4.

33. Капранов (1964б) — *Капранов В.* Разговоры по душам // Звезда. 1964. 14 июня. № 141. С. 4.

34. Каргопольцева (1975) — *Каргопольцева Л.* Если б мы знали... // Звезда. 1975. 11 февраля. № 35. С. 3.

35. Каргопольцева (2025) — *Каргопольцева Л.* Воспоминания (17.03.2025). Личный архив автора.

36. Климов (1964) — *Климов Е.* Вести идеологическое наступление // Звезда. 1964. 12 февраля. № 36. С. 4.

37. Кобякин (1964а) — *Кобякин В.* Воспитывать атеистов // Звезда. 1964. 4 августа. № 183. С. 4.

38. Кобякин (1964б) — *Кобякин В.* Семейный резерв // Звезда. 1964. 5 марта. № 55. С. 4.

39. Константинова (1964) — *Константинова В.* Учитель — ближайший помощник партии в воспитании подрастающего поколения // Звезда. 1964. 27 августа. № 203. С. 2.

40. Лоскутов (1964а) — *Лоскутов В.* Наступление на старые традиции // Звезда. 1964. 28 июня. № 152. С. 2.

41. Лоскутов (1964б) — *Лоскутов В.* Предметный урок // Звезда. 1964. 20 августа. № 197. С. 4.

42. Лузянина (1972) — *Лузянина И.* Чудес не бывает // Искра (Кунгур). 1972. 2 ноября. № 133. С. 2.

43. Миркина (1964) — *Миркина М.* Путь к душе человеческой // Звезда. 1964. 16 июня. № 142. С. 4.

44. Ничиперович (1975) — *Ничиперович А.* Икс покупает жигули // Звезда. 1975. 18 июля. № 167. С. 4.

45. Ничиперович, Марков (1968) — *Ничиперович А., Марков А.* Халтура для потомков // Звезда. 1968. 1 ноября. № 257. С. 4.

46. Перескоков (1975) — *Перескоков Р.* Совесть с пятнами // Звезда. 1975. 2 августа. № 180. С. 2.

47. Писманик(1973) — *Писманик М.* В кривом зеркале предубежденности // Звезда. 1973. 8 июля. № 158. С. 2–3.

48. Писманик (1974) — *Писманик М.* Лектору-атеисту // Звезда. 1974. 26 марта. № 73. С. 3.

49. Писманик (2024) — *Писманик М.* Воспоминания (03.02.2024). Личный архив автора.

50. Терехин (1967) — *Терехин А.* Нужен заповедник народного зодчества // Звезда. 1967. 3 февраля. № 29. С. 4.

51. Харитонова (1976) — *Харитонова Е.* Молодеет старый город // Звезда. 1976. 21 августа. № 196. С. 4.

52. Художники (1973) — Художники и Прикамье // Звезда. 1973. 22 марта. № 68. С. 4.

53. Чайковский (1976) — *Чайковский Н.* Сделка с мошенниками // Труд. 1976. 4 февраля. № 28. С. 4.

54. Черкасов (1966) — *Черкасов А.* Не стоять человеку на коленях! // Звезда. 1966. 21 августа. № 196. С. 4.

55. Шумилов (1972) — *Шумилов Е.* Загадка картины // Звезда. 1972. 9 сентября. № 213. С. 3.

Литература

56. Бакшеева (2013) — *Бакшеева Е. Б.* Антирелигиозный курс советского государства (по материалам периодической печати Дальнего Востока РСФСР 1958–1964 гг.) // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2013. Т. 2. № 3 (15). С. 21–25.

57. Белякова, Клюева (2022) — *Белякова Н. А., Клюева В. П.* Маргиналы или честные труженики: Разнообразие репрезентаций евангельских верующих в позднем СССР // Исторический курьер. 2022. № 6 (26). С. 180–194.

58. Бойко (2024) — *Бойко С. С.* Газета «Безбожник» как источник по истории антирелигиозной пропаганды (1922–1925-е годы) // Исторический курьер. 2024. № 2 (34). С. 192–203.

59. Давыдов, Козлова (2022) — *Давыдов Д. В., Козлова О. В.* «Борьба за человека»: хрущевская антирелигиозная кампания на страницах газеты «Советская Татария» // Эхо веков. 2022. № 2. С. 89–99.

60. Дворянчикова (2015) — *Дворянчикова Н. С.* Антирелигиозная пропаганда в СМИ в Алтайском крае в 1954–1964 годах (по материалам региональной газеты «Алтайская правда») // Сборник научных статей международной конференции, Барнаул, 20–24 октября 2015 года. 2015. С. 2556–2560.

61. Карагулян (2022) — *Карагулян К. Г.* Антирелигиозная пропаганда на страницах газеты «Красноярский рабочий» за 1930 год (по материалам контент-анализа) // Молодой ученый. 2022. № 18 (413). С. 413–415.

62. Курмаев (2020) — *Курмаев М. В.* Газета «коммуна» («Средневолжская коммуна») как источник по истории гонений на Русскую Православную Церковь в регионе (1928–1929 гг.) // Научные труды Самарской духовной семинарии. Самара, 2020. Т. 8. С. 52–75.

63. Лукьянов (2020) — *Лукьянов А. О.* Трансформация дискуссии об изменении антирелигиозной пропаганды в периодических изданиях (1985–1988 гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2020. Т. 20. № 3. С. 109–113.

64. Никонова (2014) — *Никонова С. И.* СМИ в идеологической системе последних десятилетий советской власти // Фундаментальные исследования. 2014. № 6–2. С. 390–393.

65. Шакирова (2009) — *Шакирова Э. З.* Работа партийных организаций КПСС с верующими в середине 1950-х — 1980-е годы (на материалах Оренбургской, Челябинской, Курганской и Куйбышевской областей) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). С. 142–150.

66. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010. 430 с.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала https://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
https://scientific-journals-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

№ 1, 2026

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

Главный редактор журнала:
епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич),
кандидат богословия, кандидат исторических наук,
ректор Санкт-Петербургской духовной академии

Заместитель главного редактора журнала:
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат богословия, кандидат исторических наук,
проректор по научно-богословской работе
Санкт-Петербургской духовной академии

Адрес редакции журнала:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17

Официальный сайт журнала:
https://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading

Электронная почта журнала:
christian-reading@spbda.ru

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.

_____

ИЗДАТЕЛЬ ЖУРНАЛА
Автономная некоммерческая организация
«Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии»
(Издательство СПбДА; ИНН 7839291089).

Адрес издателя:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
E-mail: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Издательства СПбДА Д. В. Волужков
Корректор О. Б. Рыбакова
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 13.03.2026. Дата выхода в свет: 27.03.2026.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 30,8 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Санкт-Петербург, Красное Село, ул. Юных Пионеров, д. 38, литера А.
Заказ № 25. Тираж 250 экз.