

**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]**

**№ 2, 2019**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

**Publishing House of Saint Petersburg**  
**Orthodox Theological Academy**  
**2019**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 2, 2019**

*Научный журнал*

**Теология. Философия. История**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2019 год

The Edition is recommended by the Publishing  
Council of the Russian Orthodox Church  
IS R19-906-0206

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK  
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015  
Specializations: 07.00.02 – Domestic History (Historical Sciences),  
09.00.03 – History of Philosophy (Philosophical Sciences), 26.00.01 – Theology (Theology)

### Editorial Board

Chairman of the Editorial Board – **Bishop Seraphim of Peterhof** (Vladimir Leonidovich Amel'chenkov), Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (German Mikhailovich Kapalin)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Chairman of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Rector of Kaluga Theological Seminary.

2. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

3. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor of the Department of Canon Law of the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.

4. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

5. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of Herzen State Pedagogical University of Russia.

6. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

7. *Priest Václav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy of the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.

8. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

9. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Ural State Mussorgsky Conservatory, Yekaterinburg.

10. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor of the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University, Rome, Italy.

11. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of Samara National Research University.

12. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

13. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

14. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Russian Christian Academy for the Humanities.

15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

16. *Archpriest Vladislav Tsyplin*, Doctor of Church History, Professor of Moscow Theological Academy.

17. *Eleni Vlachopoulou (Ελένη Βλαχοπούλου)*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy of Thessaloniki, Greece.

18. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

X93

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р19-906-0206

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

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

по группам специальностей: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки), 09.00.03 – История философии (философские науки), 26.00.01 – Теология (теология)

#### Редакционный совет

Председатель Редакционного совета – **епископ Петергофский Серафим** (Владимир Леонидович Амелъченков), кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. **Митрополит Калужский и Боровский Климент** (*Герман Михайлович Капалин*), доктор исторических наук, кандидат богословия, председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви, ректор Калужской духовной семинарии.

2. **П. Е. Бухаркин**, доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

3. **Елени Влахопулу** (*Ελένη Βλαχολούλου*), доктор археологии, профессор Высшей церковной академии, г. Салоники (Греция).

4. **И. Б. Гаврилов**, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

5. **А. А. Дорская**, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

6. **Д. И. Макаров**, доктор философских наук, доцент Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

7. **Священник Зоран Деврња** (*Зоран Деврња*), доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).

8. **А. Б. Егоров**, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

9. **Священник Вацлав Ежек** (*Václav Ježek*), доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета Прешовского университета (Словакия).

10. **Священник Игорь Иванов**, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

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

12. **Ю. В. Оспенников**, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева.

13. **А. В. Петров**, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

14. **Р. В. Светлов**, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

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

16. **Протоиерей Владислав Цыпин**, доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии.

17. **М. В. Шкаровский**, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

18. **Д. В. Шмонин**, доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии.

X93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 1821–1917, 1991– .

№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2019. — 216 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2019

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОЛОГИЯ

<i>Игумен Вассиан (Бирагов)</i> . Пасхальная тема в проповедях святителя Григория Богослова.....	10
<i>Священник Михаил Легеев, А. А. Добыкина</i> . Богословское осмысление историзма Ветхого Завета: ключевые темы .....	19
<i>Иеродиакон Епифаний (Булаев)</i> . Жанровый состав и типология древнейших рукописных Октоихов .....	31
<i>Священник Иоанн Никитин</i> . Совершение молебных пений мирянским чином на примере молебна об Отечестве святителя Афанасия исповедника, епископа Ковровского .....	48
<i>Е. Р. Боровская, иеродиакон Моисей (Семянников)</i> . Влияние выбора образа жизни на развитие общества с теологической точки зрения .....	57

## Библеистика

<i>Протоиерей Игорь Рогатенюк</i> . Диспенсационализм как модель соотношения Ветхого и Нового Заветов .....	65
<i>Священник Феодор Ибрагимов</i> . Паренеза в Посланиях святого апостола Павла.....	75
<i>В. И. Чернов</i> . Библейское богословие как самостоятельная дисциплина: история и перспективы.....	82

## Церковное право

<i>Митрополит Исидор (Тупикин)</i> . Наука канонического права в Санкт-Петербургской духовной академии и основные ее представители.....	88
<i>Р. Ю. Почекаев</i> . Освещение роли Церкви и церковного права в учебном курсе «История государства и права России»: проблемы и перспективы.....	99

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>Священник Илья Макаров</i> . Религиозно-философское постижение музыкального творчества в XX веке .....	107
<i>Л. А. Петрова</i> . Концепция соборности А. С. Хомякова в контексте представлений о единстве и множественности в византийской философии .....	119

## **Научная полемика**

- Священник Олег Вышинский.* О действительных и мнимых проблемах рецепции богословского персонализма: ответ на приглашение к разговору, начатому в сборнике «Рождение персонализма из духа Нового времени» .....131

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**

- Митрополит Климент (Капалин).* Через восемь стран: возвращение из Иерусалима в Россию святителя Феофана (Говорова) ..... 152
- В. А. Панова.* Упоминание о монастырских храмах в Киевском своде 1198 года по Ипатьевской летописи ..... 160
- М. В. Шкаровский.* Помощь Сербской Православной Церкви русскому монашеству Афона в 1920–1930-е годы .....167
- М. В. Медоваров.* Протоиерей Евгений Смирнов и церковная жизнь Англии 1890-х годов на страницах журнала «Русское обозрение» .....178
- А. Н. Кашеваров.* Патриарх Тихон и Гражданская война 1918–1920 годов ..... 189
- Протоиерей Константин Костромин.* Религиозность православных эстонцев Санкт-Петербурга на рубеже XIX–XX веков ..... 196

## **Научная полемика**

- А. А. Корнилов.* Своеобразие дипломатии Константинопольской Церкви в отношениях с Русской Православной Церковью в XX столетии..... 205

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ**

- Научная жизнь Академии .....211

# CONTENTS

## THEOLOGY

<i>Hegumen Vassain (Biragov)</i> . Paschal Theme in the Orations of St. Gregory the Theologian .....	10
<i>Priest Mikhail Legeyev, Anastasia Dobykina</i> . The Theological Understanding of The Old Testament Historicism: Key Topics.....	19
<i>Hierodeacon Epifanii (Bulaev)</i> . Genre Composition and Typology of Ancient Octoechoi.....	31
<i>Priest Ioann Nikitin</i> . The Performance of Prayer Singing by a Layman on the Example of a Prayer for the Fatherland of St. Afanasiy the Confessor, Bishop of Kovrov .....	48
<i>Helen Borovskaya, Hierodeacon Moisey (Semjannikov)</i> . The Influence of Life Way Choice on Society Development from Theological Point of View .....	57

## Biblical Studies

<i>Archpriest Igor Rogateniuk</i> . Dispensationalism as a Model of the Old and New Testament Relationship .....	65
<i>Priest Feodor Ibragimov</i> . Paraenesis in the Epistles of Saint Paul.....	75
<i>Vyacheslav Chernov</i> . Biblical Theology as an Independent Discipline: History and Perspectives .....	82

## Church Law

<i>Metropolitan Isidore (Tupikin)</i> . Science of Canon Law at St. Petersburg Theological Academy and its Main Representatives.....	88
<i>Roman Pochekaev</i> . The Role of Church and Ecclesiastical Law in Educational Course “History of State and Law of Russia”: problems and prospectives .....	99

## PHILOSOPHICAL SCIENCES

<i>Priest Ilya Makarov</i> . Religiously-Philosophical Comprehension of the Music Art in the 20 <sup>th</sup> Century .....	107
<i>Liubov Petrova</i> . The Concept “Sobornost” of A. S. Khomyakov in the Context of Ideas about the Unity and Plurality in Byzantine Philosophy.....	119



### **Scientific Debate**

- Priest Oleg Vyshinsky*. On the Real and Imaginary Problems of the Reception of Theological Personalism: Response to the Invitation to the Conversation begun in the Collection “The Birth of Personalism from the Spirit of the Modern Times” ..... 131

### **HISTORICAL SCIENCES**

- Metropolitan Kliment (Kapalin)*. Across The Eight Countries: The Return of St. Feofan (Govorov) from Jerusalem to Russia ..... 152
- Valentina Panova*. Evidence on Monastery Churches from the Kiev Chronicle of 1198 in the Hypatian Codex ..... 160
- Mikhail Shkarovsky*. Assistance of the Serbian Orthodox Church to the Russian Monasticism of Athos in the 1920s – 1930s ..... 167
- Maksim Medovarov*. Archpriest Evgeny Smirnov and Church Life in England in 1890s on the Pages of Journal “Russkoe Obozrenie” ..... 178
- Anatoliy Kashevarov*. Patriarch Tikhon and the Civil War 1918–1920 ..... 189
- Archpriest Konstantin Kostromin*. Religiosity of the Orthodox Estonians of St. Petersburg at the Turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries ..... 196

### **Scientific Debate**

- Aleksandr Kornilov*. Originality of Diplomacy of the Constantinople Church in its Relations With the Russian Orthodox Church in the 20<sup>th</sup> Century ..... 205

### **THE SCIENTIFIC LIFE OF THE ACADEMY**

- The Scientific Life of the Academy ..... 211

*Игумен Вассиан (Бирагов)*

## ПАСХАЛЬНАЯ ТЕМА В ПРОПОВЕДЯХ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Статья иллюстрирует осмысление христианской Пасхи в IV в. на основании трудов свт. Григория Богослова — представителя плеяды великих каппадокийцев. В ней анализируется текст пасхальных проповедей святителя. Выявляется особенность этих проповедей: тема Пасхи сопряжена с темой Божия домостроительства, а Пасха, духовно понимаемая как «переход» от дольного к горнему, является, с точки зрения свт. Григория Богослова, процессом нашего спасения, конечная цель которого — обожение человека. Исследуется, какое значение, святитель придает, во-первых, «средству» Ветхого и Нового Заветов в Божием домостроительстве, а во-вторых, Жертве Христовой в деле нашего спасения, образ которой святитель раскрывает на материале ветхозаветного пасхального установления, истолковывая его в свете христоцентрического понимания всего Священного Писания. Отмечается смысловое разграничение Пасхи и еженедельного праздника Воскресения Христова на примере богословского различия Пасхи и Антипасхи. В проповедях Григория Богослова выделяется трехаспектность Пасхи: Пасха — жертва, Пасха — событие и Пасха — праздник.

**Ключевые слова:** святитель Григорий Богослов, Пасха, Антипасха, Божие домостроительство, Ветхий Завет, Новый Завет, Агнец, Жертва Христова, обожение человека, праздник, прообраз, ветхозаветное пасхальное установление.

Интерес к теме Пасхи никогда не ослабевал в христианском мире. Пасхалистические споры во II–V вв. вызывали у церковных писателей того времени стремление богословски осмыслить христианскую Пасху и выработать православное воззрение на нее (см. об этом, напр.: [Болотов, 2008, 536–566]). Свт. Григорий Богослов в своих проповедях также обращается к теме Пасхи. И речь, произнесенная им по поставлению во пресвитера в Назианзе, и одно из последних обращений, сказанных им в конце земной жизни, посвящены Пасхе. В трудах свт. Григория Богослова мысль о единстве ветхозаветной и новозаветной Пасхи, сформулированная александрийскими святителями Петром и Афанасием Великим ((Пасхальная хроника, 2004), [Афанасий Великий, 1994: *Праздничные послания*, 376–524]), получает дальнейшее развитие и богословское обоснование.

Рассмотрим три проповеди свт. Григория Богослова: «Слово 1, на Пасху и о своем замедлении», «Слово 44, на неделю новую, на весну и на память мученика Маманта», «Слово 45, на святую Пасху» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 1*, 17–19; *Слово 44*, 655–661; *Слово 45*, 661–680], и выделим в них основные положения.

Важная особенность этих проповедей состоит в том, что святитель увязывает пасхальную тему с Божиим домостроительством, хотя свое слово о «великой Жертве» и о Пасхе, как о «величайшем из дней», святитель предваряет изложением православного учения о Святой Троице. Объясняя причину такого начала пасхальных проповедей, он отмечает: «...не могу не востечь к Богу и не в Нем положить для себя начало» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 663]. Свт. Григорий Богослов ведет речь о бесконечности, вечности, беспредельности, непостижимости и неудобосозерцаемости бытия Божия.

---

*Игумен Вассиан (Валерий Сергеевич Бирагов)* — духовник Нижегородского Печерского Вознесенского мужского монастыря, аспирант Московской духовной академии (vassianbiragov@yandex.ru).

Говоря о Боге, «Который всегда был, есть и будет, или, лучше сказать... *Сущий* — всегда» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 45, 663], Григорий Богослов, однако, замечает, что предмет его слова составляет «не богословие, но Божие домостроительство». В связи с чем переходит к именованию Лиц Пресвятой Троицы — Отца и Сына и Святого Духа, и к защите учения о Ней от тех, кто ограничивает Божество меньшим числом (иудеи) или, напротив, увеличивает количество Лиц (язычники). Говоря о благодати Божией, о том, что «надлежало, чтобы благо разливалось, шло дальше и дальше, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее», автор утверждает, что следствием этого является сотворение мира, и в особенности человека, в котором приведены в единство душа и тело, «невидимое и видимая природа». Человек мыслится как существо, «здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 45, 665]. Именно в этом свт. Григорий Богослов видит замысел Божий о человеке и цель Божия домостроительства.

В результате грехопадения человека произошло его отпадение от Бога и умножение греха в мире. Однако, по мнению святителя, это падение не изменило Божия замысла о человеке. Доказывая это, свт. Григорий на примере пасхальных установлений поэтапно раскрывает суть «сродства» Ветхого и Нового Заветов и его значение в Божием домостроительстве.

Свт. Григорий, характеризуя Ветхий Завет, определяет его словами ап. Павла: «весь Закон есть *тьень будущего* (Кол 2:17)». А Божие повеление Моисею: «*Смотри, сделай все по образцу, показанному тебе на горе*» (Исх 25:40) — святитель рассматривает как повеление избранному народу неукоснительно исполнять все законные установления. Указывая на то, что «видимое есть некоторый оттенок и предначертание невидимого» и что трудно найти объяснение для всех деталей законных установлений («это удобосозерцаемо только для тех, которые подобны Моисею добродетелью и наиболее приближаются к нему ученостью»), святитель призывает свою паству с великим благоговением и верою исследовать ветхозаветные установления. Вера должна подкрепляться тем, что «ничего не установлено было напрасно, без основания, с целью низкой и недостойной Божия законодательства и Моисеева служения»; а благоговение необходимо, чтобы избрать некоторую середину в своих исследованиях — «не остаться вовсе недейтельными и неподвижными, а также и не стать пытливыми сверх меры, не уклониться и не удалиться от предложенного предмета» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 45, 668–669].

Главное предназначение всего ветхозаветного закона в Божием домостроительстве святитель видит в том, что он должен был быть «как бы стена, поставленная между Богом и идолами, чтобы отводить от идолов и приводить нас к Богу». Именно в этом, по убеждению свт. Григория, заключается основной смысл ветхозаветных жертв, которые дозволяются, «чтобы восстановить в нас ведение о Боге» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 45, 669]. Однако для исполнения замысла Божия домостроительства необходимо большее — стремление человека к Богу и к обожению, что невозможно было осуществить, по мнению святителя, без врачевания поврежденного грехопадением смертного человека «сильнейшим средством», а именно воплощением Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа.

Для более полного и наглядного раскрытия этого тезиса, а также для разъяснения христологических и сотериологических истин православной веры святитель обращается к теме «великой и досточтимой Пасхи».

Свт. Григорий Богослов переходит к исследованию этимологии и семантики слова «пасха». Он говорит об изначальном значении этого слова как «прехождении» (в переводе с еврейского языка. — *Иг. В.*), что было обусловлено как историческим событием, прохождением евреев из рабства в земле египетской в обетованную землю Ханаанскую, так и духовно, «по причине прохождения и восхождения от дольного к горнему и в землю обетованную». Однако в семантике слова святитель,

в дополнении к уже сказанному, учитывает смысл благоприобретенный и относящийся ко «спасительному страданию» («*πασχα*»).

Следует отметить, что у ветхозаветных евреев словом «пасха», помимо *события* прехождения, назывался и *праздник*, учрежденный в воспоминание этого прехождения. Этим же именем, «пасха», они называли и самого агнца — *жертву*, которую по Закону Моисея древние евреи закаляли и съедали в праздник. Ветхозаветная Пасха прообразовывала христианскую Пасху, в которой также можно выделить три аспекта (Пасха — жертва, Пасха — событие и Пасха — праздник), но уже осмысленные в новозаветном духе [Бирагов, 2016].

Свт. Григорием Богословом *пасха* — *событие* понимается как процесс, как *переход* от смерти к жизни и от земли на небеса («по причине прохождения и восхождения от дольного к горнему и в землю обетованную»). Проповедник призывает нас к деятельному участию в процессе нашего спасения: «Слово Божие хочет, чтобы ты не на одном месте стоял, но был приснодвижен, благодвижен, совершенно новоздан, и если грешишь, отворачивался от греха, а если благоуспеваешь, еще более напрягал силы» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 44*, 659].

*Праздничный* аспект христианской Пасхи — праздник Воскресения Христова, смысл и значение которого отражены в единстве этимологии и семантике слова «пасха»: Господь наш Иисус Христос «*страданием* Своим и крестною смертью открыл нам *переход* от смерти к жизни и от земли к небу» [Дьяченко, 2010, 410]. Празднование христианской Пасхи — это ежегодное воспоминание *свершившегося* факта победы жизни над смертью — Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, первенца из мертвых. О значении праздника Пасхи в деле нашего спасения свт. Григорий Богослов говорит так: «Таков праздник, который празднуешь ты ныне! <...> Таково для тебя таинство Пасхи! Это предписал закон, это совершил Христос — разоритель буквы, совершитель духа, Который, Своими страданиями уча страдать, Своим прославлением дарует возможность с Ним прославиться» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 675].

Как древние евреи называли пасхою жертвенного агнца (Исх 12), так и наша Церковь Пасхой называет Господа нашего Иисуса Христа, за нас пострадавшего и воскресшего: «Пасха наша за ны пожрен бысть Христос (1 Кор 5:7)». Христианское понимание *пасхи как жертвы* раскрывает свт. Григорий Богослов в своих проповедях. Он утверждает, что не оставил Бог ветхозаветные жертвы «вовсе неосвященными, несовершенными и ограничивающимися одним пролитием крови». Они были прообразом «великой и относительно к первому Естеству, так сказать, незакалаемой Жертвы», принесенной в вечное очищение не только «малой части вселенной» (под этой малой частью, по-видимому, подразумевается ветхозаветный Израиль), но и мира целого, вечного.

Из всего Священного Писания проповедник раскрывает образ «Великой Жертвы», за нас принесенной, «которая есть и именуется одеждой нетления». Так, исследуя признаки пасхального агнца (Исх 12:5), святитель отмечает, что берется «*агнец* по незлобию и как одеяние древней наготы». Библейское установление «Овца совершенно, мужеск пол, непорочно и единолетно будет вам» (Исх 12:5) свт. Григорием Богословом истолковывается в свете Жертвы Господа нашего Иисуса Христа, которая «совершенна», потому что *совершенно* Божество и *совершенно* воспринятое (человеческое) естество, так как оно «помазано Божеством, стало тем же с Помазавшим и, осмелюсь сказать, купно Богом» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 670]. «Мужской пол» — потому что «приносится за Адама, не имеет в Себе ничего женского, несвойственного мужу». Именно мужской пол, «по великой власти расторгающий девственные и материнские узы», прикровенно указывает на чудесное рождение Господа нашего Иисуса Христа от Девы Марии, что подчеркивается приведенным святителем парафразом стиха из пророка Исаии: «И приступих к пророчице... и роди сына» (Ис 8:3). Жертва является «однолетней», так как, по мнению святителя, годовой круг символизирует совершенный «круг добродетелей, неприметно между собой

сливающихся и растворяющихся по закону взаимности и порядка». Круг совершенств, присущих Спасителю и Господу нашему Иисусу Христу, изображается метафорой «солнце правды» у пророка Малахии (Мал 4:2) и метафорой «венец благодости» в псалмах (Пс 64:12). Что касается непорочности искупительной Жертвы Христовой, то она подтверждается святителем из новозаветных книг: «Спаситель *искушен* был во всем подобно нам, кроме греха (Евр 4:15), потому что гонитель Света, Который во тьме светится, Его не объят (Ин 1:5)» [Григорий Богослов, 1912: Слово 45, 670].

Упоминается свт. Григорием «первый месяц, или, лучше сказать, „начало месяцев“ (Исх 12:2)», и высказывается предположение, что таковой «от таинства (Пасхи. — *Иг. В.*) принял наименование первого». И десятый день месяца (Исх 12:3), в который агнец, согласно ветхозаветному установлению, отделяется от стада, и следующие пять дней (Исх 12:6) до наступления опресночных, трактуются свт. Григорием символически: десять — как обозначение совершенства и полноты, пять — как образ освящающихся пяти чувств человека.

Избирается агнец не только из овец, но и «из стоящих по левую руку, от коз (Исх 12:5), — как пишет свт. Григорий, — потому что закаляется не за праведных только, но и за грешных, и за последних, может быть, тем больше, что имеем нужду в большем человеколюбии» [Григорий Богослов, 1912: Слово 45, 669–670].

Рассуждая о домостроительстве Божиим, свт. Григорий задается вопросом: «Кому и для чего пролита эта излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архидиакона и Жертвы?» «Приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силой, и возвел нас к Себе через Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим», — таков краткий ответ святителя [Григорий Богослов, 1912: Слово 45, 676]. Не только этот ответ, но и сама постановка вопроса свт. Григорием привлекла внимание многих богословов в период расцвета отечественной богословской науки к сотериологической теме [Орфанитский, 1904; Страгородский, 1913; Гнедич, 2007].

Для нашего исследования важно то, что святитель задается этим богословским вопросом именно в проповедях о Пасхе. На наш взгляд, это неслучайно. И вот почему. Пасха, духовно понимаемая как *переход* от дольного к горнему, рассматривается свт. Григорием Богословом как *процесс* нашего спасения, в котором мы должны принять деятельное участие. Но как осуществляется этот *переход* и каким путем нам надо идти, чтобы быть причастными обожения — конечной цели Божия домостроительства? Единственный путь, который ведет нас к этой цели, указывает Сам Господь и Его Крестная смерть: «Аз есмь путь и истина и живот» (Ин 14:6) и «Иже хочет по Мне идти, да отвержется себе, и возьмет крест свой и по Мне грядет» (Мф 16:24). Этот призыв Спасителя к самоотвержению, крестоношению и следованию за Ним, за распятым Христом, по словам апостола Павла, для эллинов — безумие, а для иудеев — соблазн (1 Кор 1:22).

Исследуем на примере ветхозаветных и новозаветных событий, связанных с Пасхой, почему же распятый Христос — «соблазн» для иудеев? Напомним, что Пасха ветхозаветная — *переход* евреев из Египта в землю обетованную. Видимо, непросто было тогда Израилу оторваться от привычного. Немалую роль в том, что ветхозаветные евреи смогли отправиться в неизвестное, сыграли казни, ниспосланные Богом на египтян, и особенно последняя, когда Ангел Господень поразил египетских первенцев, а кровь пасхального агнца спасла Израиль (Исх 12:13). В этих случаях Бог явил Свою силу и Израиль увидел эту силу, поверил Богу и доверился Ему. И эта вера не была посрамлена. Господь указывал дорогу евреям явно, в виде огненного столпа (Исх 13:21). Так, водимый Богом, избранный народ достиг конечной цели своего пути.

Ко времени воплощения Христа иудеи извратили ветхозаветные обетования: Мессию они понимали как царя, который обеспечит им абсолютную власть и мировое господство. Иисус Христос пришел с иной проповедью — проповедью

покаяния и Царства не от мира сего. Поскольку это не соответствовало чаяниям иудеев, они не хотели признавать в Нем Сына Божия и своего Царя. «Если Ты Сын Божий — сойди с Креста, и тогда мы поверим» (Мф 27:40). В этом проявилась их гордыня и непокорство Богу: Ему был брошен вызов — будь таким, каким *мы* тебя хотим видеть, следуй *нашей* воле и желаниям. Сын Божий не сошел с Креста, претерпел страдания до конца. Если бы Иисус Христос явил Свою силу на Кресте и сошел с него, то иудеи, скорее всего, уверовали бы в Него и соделали бы своим царем. Но цель Божия домостроительства при этом не была бы достигнута. Господь же уготовал для человека неизмеримо большее, чем чаяния иудеев, — Царствие Божие и сыновство. Более того, обожение человека должно соделать человека подобным Богу, Который есть Любовь. Любовь же не мыслится без свободы воли, именно поэтому Господь «постановил закон свободы» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 45, 680] и именно по этой причине Господь насильно не «исправил» поврежденного грехом Адама. По замыслу Божия домостроительства человек достигает обожения только через стремление к Богу, а значит, только через любовь к Нему. Любовь к Богу должна проявляться через веру и послушание воле Божией даже до смерти. Пример такой любви и послушания Богу Отцу и явил Господь Иисус Христос на Кресте. В этом, на наш взгляд, кроется одна из причин, согласно которой Отец приемлет Жертву Сына «по домостроительству»: Сын Божий, «во всем покорствующий» Отцу, добровольно терпит страдания и идет на Крестную смерть для того, чтобы человек возлюбил Бога до конца, всецело *поверил* и *доверился* Ему даже до добровольной смерти.

О своем стремлении ко Христу свт. Григорий Богослов свидетельствует так: «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне совоскресаю» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 1, 18]. И нам святитель предлагает принести себя самих в дар Богу, говоря: «воздадим Образу сотворенное по образу... соделаемся богами ради Него, ибо и Он стал человеком для нас» [Григорий Богослов, 1912: *Слово* 1, 18]. Только при этих условиях, по мнению свт. Григория, мы станем причастны Пасхе будущего века, брачному пиру Агнца Божия, куда и мы в земной жизни призываемы Божественной литургией.

Святитель убеждает нас причаститься Пасхи «ныне пока прообразовательно, хотя и откровеннее, нежели в Ветхом Завете. Ибо подзаконная Пасха <...> была еще более неясным образованием прообразования. А впоследствии и скоро причастимся совершеннее и чище, когда Слово будет пить с нами это *новое* (вино. — *Иг. В.*) в *царстве Отца* (Мф 26:29)». Здесь, как видим, рассуждение свт. Григория согласно с развитым впоследствии представителями антиохийской богословской школы учением о трех состояниях, смысл которого заключается в том, что и новозаветный образ, в свою очередь, является прообразом некоего архетипа, окончательного свершения истории в Царствии Божиим [Панагопулос, 2013, 337].

Истолковывая ветхозаветное пасхальное установление, проповедник особый акцент делает на его духовно-нравственном значении. Этого же подхода придерживался, в частности, и Ориген [Ориген, 2010: *Толкования на Евангелие от Иоанна*, 259–260], толкуя ветхозаветное пасхальное установление. Святитель пишет о необходимости стремиться к Богу в нравственном совершенствовании, например духовно понимать помазание кровью агнца обоих косяков дверей как «запечатление дел и ума, или силы и деятельности». При этом и отказ от квасного хлеба в течение семи дней прообразует, по мнению святителя, отвержение «остатков фарисейского и безбожного учения». Агнец должен быть «не *вареный*, но *испеченный* (Исх 12:8, 9), чтобы у нас в слове не было ничего необдуманного и водянистого, и удобно-распускающегося, но чтобы оно было твердо и плотно, искушено огнем очистительным, свободно от всего грубого и излишнего». Стихи, предписывающие потреблять жертву со *тщанием*, с *пресным хлебом* и с *горькими травами*, перепоясав чресла и надев *обувь*, и подобно старцам опершись на *посохи* (Исх 12:8, 11), свт. Григорий истолковывает как необходимость незамедления в подвиге, терпения злостраданий и презрения удовольствий, а также того, чтобы, «взяв... жезл для опоры» (да «не преткнемся мыслью,

когда слышим о крови, страдании и смерти Бога») «смело и не сомневаясь ели Тело и пили Кровь, если желаем жизни» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 671–674].

Таким образом, полагаем, что в призыве, слышимом нами каждодневно за Божественной литургией — «со страхом Божиим и верою приступите», сосредоточен, как в фокусе, смысл «нравственной» части ветхозаветного пасхального установления.

Нам, участникам празднования Пасхи новозаветной, свт. Григорий говорит: «Вчера заклан был Агнец, помазаны двери, Египет оплакивал первенцев; мимо нас прошел погубляющий, печать для него страшна и досточтима, и мы ограждены драгоценной кровью» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 1*, 18]. Именно о нас говорит свт. Григорий, как об убежавших «из Египта, от жестокого властителя фараона и немилосердных приставников», освободившихся «от брения и плинфodelания». Он призывает нас праздновать «не в квасе ветсе злобы и лукавства, но в безквасиих чистоты и истины (1 Кор 5:8), не принося с собой египетского кваса безбожного».

О чудесном событии Воскресения Христова свт. Григорий говорит самыми возвышенными словами и находит стройность и соотношение в вещах сверхъестественных. «Много было в то время чудес: Бог распинаемый, солнце омрачающееся и снова возгорающееся <...> завеса раздравшаяся, кровь и вода, излившиеся из ребра <...> земля колеблющаяся, камни расторгающиеся ради Камня; мертвецы, восставшие в уверение, что будет последнее и общее воскресение, чудеса при погребении, которые воспое ли кто достойно? Но ни одно из них не уподобляется чуду моего спасения». И это чудо прикровенно указывает на Пасху посредством образа «молока огустевшего»: «Немногие капли крови воссозидают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино». Святитель говорит, что будет беседовать с Пасхой, как с чем-то одушевленным: «Великая и священная Пасха, и очищение всего мира! <...> Слово Божие, и свет, и жизнь, и мудрость, и сила! — все твои наименования меня радуют» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 680].

Сравнивая значение праздника Пасхи со значимостью остальных праздничных дней, святитель Григорий Богослов пишет: «Пасха у нас праздников праздник и торжество торжеств; настолько превосходит все торжества, не только человеческие и земные, но даже Христовы и для Христа совершаемые, насколько солнце превосходит звезды» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 45*, 662].

Праздником в честь обновления нашего спасения называет свт. Григорий неделю новую, т. е. Антипасху. Отвечая на предполагаемое возражение о необходимости вводить новый праздник, тогда как и Пасху можно считать обновлением, свт. Григорий пишет: «То был день спасения, а это день воспоминания спасения, тот день разграничивает собой погребение и воскресение, а этот есть чисто день нового рождения» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 44*, 657].

Свт. Григорий говорит также о том, что днем недельным (κυριακή ημερα) началось творение, «и второе творение начиналось опять тем же днем». Прикровенное указание на праздник Обновления (Антипасху), как на день восьмой после Пасхи, символизирующий жизнь будущего века, святитель находит у Соломона, повелевающего дать часть семи и дать часть восьми (Еккл 11:2), а также у Давида (Пс 6, 11, 29), связывающего с этим днем обновление дому, а этот дом, по мнению Богослова, «мы, которые удостоились быть, именоваться и сделаться храмом Божиим» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 44*, 657].

С наступлением Антипасхи как праздника в честь грядущего обновления нашего, имеющего уже и в здешней жизни как бы некую «часть... от тамошнего восстановления» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 44*, 657], становится очевидным смысловое разграничение праздника Пасхи и еженедельного праздника Воскресения Христова. И нас свт. Григорий Богослов призывает обновиться, приводя нам в пример весеннее обновление природы. Удивительные примеры радующейся своему обновлению живой природы увенчиваются сравнением «царицы дней» — Пасхи, и «царицы времен года» — весны: «Царица времен года выходит навстречу царице дней и приносит от себя в дар все, что есть прекраснейшего и приятнейшего» [Григорий Богослов, 1912: *Слово 44*, 660].

Почему же праздник Воскресения празднуется именно еженедельно? Позволим себе предположить, следуя рассуждению свт. Григория Богослова, что таковая «часть» (каждый первый день недели) должна даваться уже от эдешней жизни настоящего века грядущему «тамошнему восстановлению». Равно как и в ветхозаветные времена эта самая «часть» прообразовательно указывалась еженедельным субботним покоем.

Подводя итоги, заметим, что наиболее важными нам представляются рассмотренные свт. Григорием Богословом три пасхальных вопроса.

**1. О связи Пасхи с домостроительством Божиим, творением мира и человека.** В раскрытии этой связи вполне проявились триадологические и христологические аспекты, характерные для всего богословия «каппадокийского синтеза». Под последним прот. Иоанн Мейендорф понимал подвиг христианского свидетельства в мире эллинистической культуры, в том числе истолкование Священного Писания, включавшего не только Новый, но и Ветхий Завет, с непонятным для нее (эллинистической культуры) религиозным значением, которое придавалось «мелким, незначительным эпизодам библейской истории». При всем том «это венчалось, по греческим понятиям, смехотворным, абсурдным воскресением из мертвых, в которое ни один уважающий себя философ верить просто не мог» [Мейендорф, 2002, 135].

**2. О различии между Пасхой и Антипасхой,** на основе чего можно понять смысловое разграничение, в том числе, праздника Пасхи и еженедельного празднования Воскресения Христова.

**3. О трех аспектах Пасхи:** Пасхе — жертве, Пасхе — событию и Пасхе — празднику. Несмотря на то, что основная часть пасхальных проповедей посвящена уяснению смысла Пасхи как Жертвы Христовой, все три аспекта Пасхи освещены святителем в связи с идеей нашего спасения и Божия домостроительства. Более того, он связывает их воедино в Пасхе будущего века.

## Источники и литература

### Источники

1. Пасхальная хроника (2004) — *Пасхальная хроника* / Пер. Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетея, 2004. 216 с.

### Литература

2. Афанасий Великий (1994) — *Афанасий Великий, свт.* Творения (Праздничные послания). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 376–524.

3. Бирагов (2016) — *Вассиан (Бирагов), игум.* Богословское осмысление христианской Пасхи святителем Мелитоном Сардийским в его сочинении «О Пасхе». URL: <http://www.archive.bogoslov.ru/text/4886664.html> (дата обращения: 13.04.2019).

4. Болотов (2008) — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви (Споры о времени празднования Пасхи). Минск, 2008. Т. 1–2. С. 536–566.

5. Гнедич (2007) — *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.

6. Григорий Богослов (1912) — *Григорий Богослов, свт.* Творения. СПб.: Изд-во П. П. Соикина, 1912. Т. 1. 680 с.

7. Дьяченко (2010) — *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Отчий дом, 2010. 1120 с.

8. Мейендорф (2002) — *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Киев: Изд-во храма прп. Агапита Печерского, 2002. 357 с.



9. Ориген (2010) — *Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. Кн. 10* / Пер. О. И. Кулиева // Альманах «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ — Материалы и исследования по истории платонизма». Вып. 8. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 244–292.
10. Орфанитский (1904) — *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1904. 237 с.
11. Панагопулос (2013) — *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви М.: Перевинская Православная Духовная Семинария, 2013. Т. 2. 452 с.
12. Страгородский (1913) — *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1913. 80 с.

### ***Hegumen Vassain (Biragov). Paschal Theme in the Orations of St. Gregory the Theologian.***

**Abstract:** This paper illustrates the comprehension of Christian Easter in the fourth century through the works of St. Gregory the Theologian — one of the great Cappadocian Fathers. The paper analyses the text of St. Gregory paschal orations. The analysis reveals one special feature that the theme of Easter is closely connected with divine economy, and Pascha, spiritually regarded as passing over «from things below to things above», is, from the point of view of St. Gregory, the process of our salvation, the ultimate purpose of which is deification of the human. The paper explores the significance that St. Gregory attached, firstly, to the unity of the Old and New Testaments in God's economy, and secondly, Christ's Sacrifice for our salvation. The image of this Sacrifice is revealed by St. Gregory through the Old Testament establishment of the Passover and this establishment is interpreted in the light of the Christocentric understanding of all the Holy Scriptures. The paper clarifies the distinction between Easter and a weekly celebration of the resurrection of Christ through the example of the theological difference between Pascha and Antipascha (Second Sunday of Easter). Three aspects of Easter are highlighted in the orations of St. Gregory: sacrifice, event and feast.

**Keywords:** St. Gregory the Theologian, Pascha, Easter, Antipascha (Second Sunday of Easter), divine economy, Old Testament, New Testament, Lamb, Christ's sacrifice, deification of the human, feast, prototype, Old Testament establishment of the Passover.

*Hegumen Vassain (Valeriy Sergeevich Biragov)* — Confessor of the Pechersky Ascension Monastery in Nizhny Novgorod, Postgraduate student at Moscow Theological Academy (vassianbiragov@yandex.ru).

## **Sources and References**

### **Sources**

1. Paskhal'naya khronika (2004) — *Paskhal'naya khronika [Chronicon Paschale]*. Transl. by L. N. Samutkina. Saint Petersburg: Aleteya, 2004, 216 p. (Russian translation).

### **References**

2. Afanasiy Velikiy (1994) — St. Athanasius. *Tvoreniya (Prazdnichnye poslaniya) [Creations (Festal Letters)]*. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy stavropigial'nyy monastyr' Publ., 1994, vol. 3, pp. 376–524. (Russian translation).
3. Biragov (2016) — Vassian (Biragov), hegum. *Bogoslovskoye osmysleniye khristianskoy Paskhi svyatitelem Melitonom Sardiyским v ego sochinenii "O Paskhe" [Theological Comprehension*

of the Christian Easter by St. Meliton Sardius in his Work "On the Pascha"]. Available at: [www.bogoslov.ru/text/4886664.html](http://www.bogoslov.ru/text/4886664.html) (accessed: 13.04.2019). (In Russian).

4. Bolotov (1994) — Bolotov V. V. *Leksii po istorii Drevney Tserkvi (Spory o vremeni prazdnovaniya Paskhi)* [Lectures on the History of Ancient Church (Debates about the Time of Pasch Celebrating)]. Minsk: Belorusskaya Pravoslavnyaya Tserkov', vol. 1–2, pp. 536–566. (In Russian).

5. Dyachenko (2010) — Dyachenko G., pr. *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'* [Full Church Slavonic Dictionary]. Moscow: Otchiy dom, 2010, 1120 p. (In Russian).

6. Gnedich (2007) — Gnedich P., pr. *Dogmat iskupleniya v russkoy bogoslovskoy nauke* [Doctrine of Redemption in Russian Theological Science]. Moscow: Sretenskiy monastyr' Publ., 2007, 494 p. (In Russian).

7. Grigoriy Bogoslov (1912) — St. Gregory Theologus of Nazianzus. *Tvoreniya* [Creations]. Moscow: Izdatel'stvo Soykina, 1912, vol. 1, 680 p. (Russian translation).

8. Meyendorf (2002) — Meyendorff J., pr. *Vvedeniye v svyatootecheskoye bogosloviye* [Introduction to the Saint Fathers Theology]. Kiev: Izdatel'stvo khrama prepodobnogo Agapita Pecherskogo, 2002, 357 p. (In Russian).

9. Orfanitskiy (1904) — Orfanitskiy I., pr. *Istoricheskoye izlozheniye dogmata ob Iskupitel'noy zhertve Gospoda nashego Iisusa Khrista* [Historical Presentation of the Doctrine of Redemption Sacrifice of Our Lord Jesus Christ]. Moscow: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare, 1904, 237 p. (In Russian).

10. Origen (2010) — Origen. *Tolkovaniya na Evangeliiye ot Ioanna. Kn. 10* [Origen. Interpretations on the Gospel of John. Book 10]. Transl. by O. I. Kuliyeu. *Al'manakh «AKAΔHMEDIA — Materialy i issledovaniya po istorii platonizma»*. Saint Petersburg: SPbGU Publ., 2010, is. 8, pp. 244–292. (Russian translation).

11. Panagopulos (2013) — Panagopulos I. *Tolkovaniye Svyashennogo Pisaniya u ottsov Tserkvi* [Interpretations of the Saint Scripture by Saint Fathers]. Moscow: Perervinskaya Pravoslavnyaya Dukhovnaya Seminariya, 2013, vol. 2, 452 p. (Russian translation).

12. Stragorodskiy (1913) — Sergiy (Stragorodskiy), archbish. *Pravoslavnoye ucheniye o spasenii* [Orthodox Doctrine of Salvation]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Soykina, 1913, 80 p. (In Russian).

Священник Михаил Легоев,  
А. А. Добыкина

## БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИЗМА ВЕТХОГО ЗАВЕТА: КЛЮЧЕВЫЕ ТЕМЫ

Библия является первым источником представления об истории в современном смысле этого слова, предполагающем такие характеристики «истории», как наличие взаимодействий и общественных процессов, целесообразность и осмысленность, становление и прогресс. Мысль об истории как способе бытия человека и человечества — в их неминувом и жизненно необходимом отношении с Богом — закладывается с первых строк Священного Писания, неизменно сохраняясь на протяжении всего его повествования. Ветхий Завет «вводит в оборот» весь комплекс ключевых историко-богословских тем и историософем (историко-богословских образов), которые впоследствии будут раскрыты в Новом Завете в своём предельном содержании. Среди них — и относящееся к самому характеру истории как способа тварного бытия человека, и представлению о её целесообразности, линейности и цельности; темы и образы, относимые к священной истории как стержнеобразующему процессу во всеобщей истории мира — пронизанности её отношениями с Богом, но и значении в ней фигуры человека. Важное значение для осмысления библейского историзма имеют и внутренние закономерности исторического развития, соотнесённость между собою различных стадий истории, ожидание её конца. Представление о соотношении между всеобщей, локальной и частных историй также постепенно вызревает и формируется в ткани Библии. Наиболее общей систематизации историко-богословской проблематики в Ветхом Завете и посвящена настоящая статья.

**Ключевые слова:** богословие истории, Церковь, Библия, библейский историзм, историософия Церкви, библейское богословие, исторические книги.

*«Мир Библии — это... мир как история» [Аверинцев, 1977, 88].*

*«Подобно тому, как в жизни каждого из нас Бог открывается постепенно, так и в истории человечества, как она представлена в Библии, „многократно и многообразно“ (Евр. 1:1) являлся Он отцам и пророкам с возрастающей силой и глубиной. Эти откровения — составляют суть истории мира, наряду с которыми все иные события теряют своё значение» [Софроний, 2017, 31].*

### 1. Введение

Всё Священное Писание, как в целом, так и в каждой книге в отдельности, свидетельствует о священном историзме — об истории<sup>1</sup>, которая пронизана смыслом, которая

---

*Священник Михаил Викторович Легоев* — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

*Анастасия Алексеевна Добыкина* — кандидат философских наук (acienda@yandex.ru).

<sup>1</sup> Сам греческий термин «*ιστορία*» восходит этимологически к исследованию, добыванию, верификации и изложению определенных знаний. Встречаемый в Священном Писании всего один раз (Есф. 8:12), здесь сам этот термин ещё не даёт представления о тех смыслах, которыми исполнено Священное Писание и которые будут вложены в понятие «истории» впоследствии.

разворачивается как грандиозная драма отношений Бога и человека<sup>2</sup>, но и как «необратимый поток, устремлённый к высшей цели» [Мень, 2003, 20]. Историзм Библии предшествует всякому иному историзму, становится для него смысловым источником<sup>3</sup>. Впредшествии это особое чувство истории и отношение к ней, входит в живой опыт Церкви, осмысливается её святыми, становится частью её Предания, находящего внутри себя вечную опору в текстах Библии. Именно этот святоотеческий опыт — как опыт в целом, так и конкретно опыт библейской экзегезы в той его части, которая касается проблематики богословия истории, в частности, — остаётся для нас важнейшим критерием оценок тех или иных подходов и идей.

Вместе с тем, современные библейские исследования, опирающиеся на специфические задачи нашего времени и позволяющие взглянуть на библейские тексты с иных ракурсов истории, привносят свой опыт в видение этой историко-богословской проблематики. Вклад современной православной мысли в осмысление библейского историзма невелик, однако, безусловно, ценен взвешенностью подходов и ориентацией на Предание.

Однако преобладающую долю библейских исследований, затрагивающих, так или иначе, проблемы библейского историзма, составляют труды западных авторов. Эти исследования, безусловно, содержат ценные сведения и идеи, связанные с осмыслением библейского историзма, захватывая отдельные, но немаловажные общеконцептуальные аспекты историко-богословской проблематики, такие как неразрывная связь истории и богословия<sup>4</sup>, истории и Христа<sup>5</sup>, истории и Церкви<sup>6</sup>, линейность и конечность истории<sup>7</sup>, периодизация Священной Истории<sup>8</sup> и др. Такие устойчивые образы западной библеистики, как «история спасения», «прогрессирующее Откровение», «пророческое время»<sup>9</sup>, могут быть адаптированы православным богословием истории и осмыслены в интегральном контексте его «системы координат».

---

<sup>2</sup> «История богопознания, история, исполненная не только веры, озарений и взлётов, но мук, падений и измен. Ибо таков человек в своём падшем состоянии... Вот почему, в отличие от многих священных книг древности, Библия противоречива и драматична, как сама жизнь» [Мень, 2003, 21].

<sup>3</sup> Ср.: «Мы... имеем Писания, которые оказываются древнее... всех писаний ваших историков» [Феофил, 1999, 162. 2:30]. Само понятие, представление об истории, «историческое повествование, появляется (тогда), когда народ имеет опыт исторического процесса, (когда)... ход истории начинает предстать как единое целое, а историк спрашивает о причинах и о связи событий, размышляет о силах, которые движут этими событиями» [Бульгман, 2012, 21]. Библия в силу очевидных причин и стоит у истоков такого представления об истории как о науке — Бог выступает на её страницах, прежде всего, Причиной и Связью, и Силой происходящего и повествуемого, направляет ход всех событий — от частных, до всеобщих, до единой цели и единому концу.

<sup>4</sup> «Реальность истории обладает глубиной, ее следует понимать духовно: *ιστορικὰ πνευματικῶς* (историческое духовно); однако и духовная реальность предстает в становлении, ее следует понимать исторически *πνευματικὰ ιστορικῶς* (духовное исторично)» [Любак, 2012, 128].

<sup>5</sup> «Сын вечен... (но Он) делает (из временности и истории)... точную, подходящую и адекватную форму выражения своего сыновства... Именно структура Его временности... стала яснейшим выражением Его вечной жизни» [Бальтазар, 2006, 30, 32].

<sup>6</sup> «Церковное время как эпоха Святого Духа — это не время, где становится и совершается откровение, но время, в котором откровение, достигшее небывалой полноты, утверждается и выражает себя» [Бальтазар, 2001. С. 141].

<sup>7</sup> «Во-первых... история — это нечто определённое, ограниченное... Во-вторых, христианство и есть этот конец, или завершение... И в-третьих, этот конец, по существу, уже наступил» [Даниелю, 1983, 14].

<sup>8</sup> «Историография Израиля.. никак не является наукой в греческом смысле. Её интересует... намерение и план Бога — творца и правителя истории, ведущего её к цели. В результате возникает идея организации истории. История в целом понимается как разделённая на периоды или эпохи, каждая из которых обладает собственной значимостью для структуры в целом» [Бульгман, 2012, 26–27].

<sup>9</sup> Время, в котором соединяются различные «масштабы» будущего. Ср. изложенную ниже мысль о нерасчленённости личной и всеобщей истории в Евангелиях.

Вместе с тем, в западных библейских трудах мы можем обнаружить широкий спектр подходов к осмыслению историзма Священного Писания, к которым следует относиться с осторожностью, учитывая те или иные немаловажные акценты мысли, представляющие отклонения от Предания Церкви. Так, например, в западной, особенно протестантской, богословской науке мы можем встретить взгляд, утверждающий идею преваляирования исторической критики над историко-богословским анализом библейских текстов<sup>10</sup> или, напротив, — идею определённого примата богословия над контекстом истории, идею литературной «коррекции» действительной истории в соответствии со священным замыслом [см., напр.: Лодел, 2006, 17–19]. Западные исследователи оказываются порой нечувствительны к смыслу библейской истории как синергийному процессу<sup>11</sup>. Можно встретить концепции, основанные на абсолютизации библейского историзма<sup>12</sup> или, напротив, утверждающие идею бесконечности диалектического процесса истории, уходящего в эсхатологическую перспективу [см., напр.: Cullmann, 1962, 62, 83, 145–146]; концепции «перевёрнутой истории»<sup>13</sup> или «снятия истории» вечностью [Мольтман, 2013, 26–27], и другие. Такой спектр мнений в вопросах принципиального порядка оказывается закономерен, когда научно-богословская мысль не проходит испытание мерилom Предания, мерилom самой Церкви.

В меру наших сил учитывая, как в положительной, так и в отрицательной его части, этот опыт, представим краткий и наиболее общий обзор ключевых историко-богословских тем Ветхого Завета.

## 2. Тварность времени и начало истории

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), — эти первые слова Библии полагают начало творению<sup>14</sup>, времени и истории.

Пространство и время, будучи началом творения, изображаются в книге Бытия под именем «света» (Быт. 1:3), — эта мысль была бы удивительна естественной науке прошлых веков, но замечательно согласуется с естественнонаучными открытиями XX века. «Свет првечный» (ср. Ис. 60:19–20) становится источником света тварного — этот факт начала нашего бытия оказывается одновременно и глубоко символичен:

1. У самых истоков тварного мира, его истории, его исторического динамизма, стоит движение, несущее в себе наиболее явный образ вечности; движение света (настолько стремительное, что свет кажется неподвижным) само по себе ещё не способно к истории, но, одновременно, оно задаёт масштаб истории через пространство и время;

2. Начало мира, заключающее в себе пространство и время, уподоблено Самому Богу — оно становится тварным источником жизни для всего последующего творения, оно первое из того, что «хорошо весьма» (Быт. 1:4).

<sup>10</sup> См., напр.: «Принятие критического отношения к тому или иному (историческому библейскому) событию стимулирует определение пути богословия»; так, «развитие идеи завета будет описано иначе, при иной, «критической» версии истории [Мартинс, 1995, 274].

<sup>11</sup> См., напр.: «В Ветхом Завете... промысел направляет ход истории в непрестанном конфликте с людьми» [Бульман, 2012, 30]; «Бог является „всеопределяющей реальностью“, а потому творцом и субъектом истории» [Лаврентьев, 2015, 358].

<sup>12</sup> См., напр.: «Наше понимание или истолкование обуславливаются исторической ситуацией, иначе мы можем смешать форму библейского учения с его неизменной сутью... Историческое богословие указывает, что все постбиблейские формулировки условны» [Эрикссон, 2009. С. 102].

<sup>13</sup> «Будущее становится источником и смыслом вечности... Оно (будущее) — в каждом отдельном случае (есть) не только *временное преддверие* наличного настоящего, но и преддверие всех прошлых настоящих» [Мольтман, 2013, 28]; ср. идею замозамкнутой истории: «Момент, через который время входит в вечность, *точно соответствует* тому моменту, через который время некогда вышло из вечности... Эсхатологический момент следует рассматривать как зеркальное отражение первоначального момента» [Там же, 34–35].

<sup>14</sup> Само «библейское слово „мир“, „Вселенная“ (евр. — о́лам) означает не „космос“ в античном понимании, а нечто движущееся во времени» [Мень, 2003, 20].

В результате продолжающегося акта творения тварный мир усложняется, а заключённый в тварное динамизм, напротив, замедляется — становится избирательным, подчинённым богоподобной свободе человека, вложенной в него Богом (Быт. 1:26). Человек как последнее и совершеннейшее творение являет в себе качественно иное — совершеннейшее же — подобие Богу (Быт. 1:26; Пс.8); и именно в рамках осуществления этого подобию, на стыке Божественного участия и человеческой свободы, рождается история. Так, время истории приобретает устойчивый характер не просто течением времени и чередованием дней (Быт. 1:5,8,13,19,23,31; 2:2), но процессуальностью последующего событийного ряда, полагаемого свободой человека при участии Бога, хотя жизнь человека и его история и протекают, будучи «заключены в природу времени» [Василий Вел., 2008, 326].

### **3. Линейность истории. Поступенность, целесообразность и цельность истории**

Радикальная инаковость тварного мира по отношению к безграничному Божественному бытию (Бог есть «вчера и сегодня, и вовеки Тот же» (Евр. 13:8)), его принципиальная ограниченность, означают и его изменяемость — невозможность пребывать всегда в одном и том же состоянии (Ис. 51:8; Иов. 14:10–12). Но эта необходимость к изменению не означает «царство законов хаоса», но — *неизбежность реализации внутренних потенций и векторов развития* и роста как в творении в целом, так и в отдельных его частях (Рим. 8:21,23). Эти силы, заложенные Богом в тварный мир, призваны к реализации через человека (Рим. 8:19–22). Задавая парадигмы исторического процесса, Бог даёт заповедь Адаму о заботе над миром (Быт. 1:28; 2:15), предполагая процессуальное совершенствование в этом труде самого человека, одновременно допуская различные (более простой и более сложный) пути этого развития — не только согласно свободному определению человека, но парадоксально — в исторической перспективе — и вопреки этому определению. Каждый из этих путей, как для отдельного человека, так и для всего человечества, оказывается линейен и необратим, — в конечном счете, и каждый конкретный человек, и социум, и человечество выбирают свою историю (Ос. 8:7; ср. Гал. 6:8; Откр. 22:11), но и Бог созидает собственную Священную Историю с помощью людей (Дан. 4:14).

Историчность богозамысленного развития человека изначально направляется Богом, Который устанавливает заповеди (Лев. 3:11; Втор. 8:1), подобные вехам этого пути (3 Цар. 2:3, 3:14), лично общается с человеком (Быт. 22:16, 35:1; Исх. 3:4), направляя его (Пс. 18:8), укрепляет его Своей силою (2 Цар. 22:33; 23:4–5; 3 Цар. 11:38). Уже первая из этих заповедей о невкушении плодов древа познания добра и зла (Быт. 2:17), понимаемая и истолковываемая святыми отцами в смысле *преждевременного невкушения* [см., напр.: Стифат, 2003, 97–99. Гл. 9], задаёт историческую эпохальность пути человека. Нарушение этой заповеди приводит ко греху, который, как и всякий последующий грех, «по своему существу есть „перескакивание“ через время» [Бальтазар, 2006, 33] и приводит к искажённой форме истории (Быт. 3:16,19).

Для отдельного человека, как и для всего человечества, история имеет свой смысл. Смысл более глубокого укоренения в Боге, призванного завершиться неуклонным стоянием в Нём [см.: Максим, 2007, 251–253], назначенный Адаму до грехопадения, после грехопадения, сохраняясь в этой своей глубинной сути, изменяет, однако, свой основной характер и историческую акцентуацию — история приобретает характер движения к спасению (Быт. 3:15; 1 Ин. 3:8). Так, весь реальный объём человеческой истории становится историей спасения, хотя бы само человечество и пребывало в неведении об этом (Лк. 4:18).

Единство истории, направляемой Богом сквозь все препятствия и препоны человеческого богопротивления и греха, «история... как осмысленное единство» [Бультман, 2012, 28], выражается в непрерывной Священной Истории отношений Бога

и человека — сперва праведников, патриархов, а затем и богоизбранного народа (Быт. 6:6–7; 11:7–9; 18:16–19:25; 24:7; Исх. 3:6; 9:16; 3 Цар. 8:56). «Ветхозаветные писатели наблюдали (это) единство... истории» [Голдсуорси, 2011, 68] и её цельность, будущи движимы верою к её сокровенному смыслу (4 Цар. 19:19; Ис. 2:2; 1 Пар. 17:12; Еф. 3:9)<sup>15</sup>. Священное Писание неоднократно свидетельствует об этой цельности и органичности истории на своих страницах (Втор. 32:8; Иер. 18:7–11; Ам. 1:3–2:16; Дан. 4:14; 1 Кор. 15:22; Деян. 17:26).

#### 4. Теоцентричность, христоцентричность и эклезикоцентричность истории

Несомненно, Бог на страницах Библии выступает единственным и единственно подлинным центром истории. Все книги Ветхого Завета с неослабевающим вниманием свидетельствуют о теоцентричности мировой истории (Ис. 45:15,18; Ин. 1:3 и мн. др.). Именно Бог соединяет в Себе прошлое, настоящее и будущее мира (Кол. 1:16,17; Евр. 1:10–12). Локальный и личный масштабы истории (то есть истории отдельных народов или лиц) также абсолютно теоцентричны, независимо от того, насколько верны оказываются Богу эти народы или лица (Исх. 34:24; 1 Цар. 17:46; 3 Цар. 8:43; Иер. 45:6, 60:3). Власть над историей любого масштаба оказывается «в руках Божиих» (Нав. 4:24; Пс. 66:5; Пс. 95:13; 1 Пар. 29:12); хотя Бог и предоставляет человеку и социуму свободу выбора, но эта свобода не способна выйти за всеохватывающие пределы воли Божией — оказывается не способной поколебать направляющий вектор промысла Божия, Его центральное участие в исторических процессах — благословляющее, назидующее или карающее (Втор. 2:7; Иак. 5:10; Пс. 134:10; Иер. 48:15–17; Ис. 14:5; Ис. 41:2).

Господь и Отец изображается на страницах Ветхого Завета как «Отец всех» (Мал. 2:10; ср. Втор. 32:6,18; Исх. 4:22–23; Мф. 6:8; Ин. 8:41; 1 Кор. 8:6), как равно «повелевающий солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылающий дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45), нелюбимый (Втор. 32:4), справедливый судия (Быт. 18:25; Быт. 18:25; Пс. 7:12; 95:13). Отвергающие Бога лишь спотыкаются о Его волю и бесславно гибнут (Ис. 44:9; Ам. 9:10–11), тогда как следующие за Ним сами оказываются в эпицентре исторических процессов (3 Цар. 8:53). Израильский народ, избранный Самим Богом (Исх. 19:5; Втор. 26:18; Ис. 44:6; Иер. 10:16), становится двигателем истории; враждующие же на Бога народы стираются Им с лица земли (Ис. 44:9; Иез. 18:32; Ос. 11:7; Ам. 1:3)<sup>16</sup>.

Христоцентричность ветхозаветной истории выражена в библейских книгах прикровенно, однако вполне отчётливо. Прикровенно выражено Его, вместе со Святым Духом, участие в творении мира (Ин. 1:13; Кол. 1:16–17; Еф. 3:9; 2 Пет. 3:7; Евр. 1:2). Изгнанные из рая прародители получают первое обетование о будущем Спасителе (Быт. 3:15). На протяжении последующей ветхозаветной истории образ Помазанника, Христа (евр. — «Mashiah», греч. «Χριστός» — помазанник), даже Сына Божия, все более и более проясняется перед взором праведников и пророков, всё более и более явственно приоткрывается на страницах Священного Писания (2 Цар. 7:14; Пс. 109:1; Ис. 9:6 и др.)<sup>17</sup>. Ветхозаветные служения царей, пророков и первосвященников прообразуют будущее тройственное служение Христа (Втор. 18:18–19; Иер. 33:14–16;

<sup>15</sup> «Общая экзистенция героев Ветхого Завета — от Авеля, Еноха, Ноя и Авраама до царей и пророков, мучеников эпохи изгнания... укоренена в акте претерпевающей, самоотречённой, терпеливой веры» [Бальтазар, 2006, 43].

<sup>16</sup> «Взгляд в прошлое (для Израильского народа) означает критическое его изучение с целью предостеречь от бедствий в будущем. Такое понимание истории развивается в ходе собственной истории Израйла» [Бульман, 2012, 27].

<sup>17</sup> «Обетование Избавителя, данное падшим прародителям еще в раю (Быт. 3:15), — это начало непрерывной цепи ветхозаветных мессианских пророчеств, которые начались Адамом и кончились Захарией, отцом Иоанна Крестителя» [Добыкин, 2016, 50].

Иез. 34:22–31; Мих. 5:2–5). Пасхальные, страдательные мотивы связываются ветхозаветными пророками с будущей уникальной миссией Спасителя мира, прообразуя Его страдания и смерть (Пс. 21:16–19; Пс. 68:22; Ис. 53:5,9; Зах.9:9; 11:12–13). Высшее напряжение ветхозаветного пророческого свидетельства оказывается неизменно связано со свидетельством о грядущем Христе (см., напр.: Пс. 15:10; 2 Цар.7:8–13; Ис. 9:6,7; Мих. 5:1–5; Иер. 23:5; Дан. 7:25; 12:7; Зах. 14:2–3,9).

Но Священная История Ветхого Завета оказывается не только теоцентрична и христоцентрична. Её экклезиоцентричность выражена не менее явственно. Личные отношения Бога с человеком, хотя и омрачённые грехопадением, но всё же сохранившие близость реального общения, никогда не прерывались, протягиваясь через историю чередой праведников (4 Цар. 19:31; Ис. 10:20; 60:21). В результате этих отношений человек оказывается способным на всё более глубоком уровне увидеть Бога и соприкоснуться с Ним, а Бог, соответственно, всё более и более приоткрывает Себя человеку. Выражаемые в черед заветов<sup>18</sup>, эти отношения и формируют «ветхозаветную Церковь» — народ Израильский, история которого и становится Священной Историей в полном смысле этого слова (Быт. 6:18; 9:9–15; 15:18; Исх. 6:1–14; 17:1–7; 19:5,6; 2 Цар. 7:1–17; Ис. 54:10; Сир. 17:9; Лк. 22:20). Ветхозаветные образы «невесты» Господней (Ис. 49:18; 61:10; 62:5; Иер. 2:2,32), «помилванной» (Ос. 2:1), изображающие путь Израильского народа с Богом, противоплагаются образам «блудницы» и неверной жены — образам уклонения от этого пути (Лев. 17:7; Чс. 14:33; 15:39; Втор. 30:17; 31:16; Иез. 16:30–35; Ос. 2:2 и др.).

Сами Библейские книги представляют собой Откровение Божие, соединённое с историей, жизнью, словом ветхозаветной Церкви — само появление их было бы невозможно вне этой жизни и этой истории. Отношения человека с Богом именно внутри ветхозаветной Церкви становятся и выступают подлинным стержнем истории.

Устраивающее Церковь Божию (как ветхозаветную, приуготовительную, так и Христову, совершенную) участие Святого Духа здесь, в ветхозаветной истории, выражается чаще всего через понятие славы Божией, *водительствующей* «богоизбранный народ» к обетованному наследию Божию и будущему спасению (см., напр.: Исх.15:2; 3:22; 2 Цар. 22:47; Пс. 8:2; 20:6; 1 Пар. 17:11)<sup>19</sup>. Это участие прикровенно, но не менее реально и не менее исторично, чем участие других лиц Святой Троицы.

## 5. Священный характер всеобщей, локальной и частной истории; её антропоцентричность

История, именуемая «священной», выражает в самом этом наименовании особый её характер — характер «отделённости»<sup>20</sup> от мира и посвящённости Богу — или, точнее, вызревания этой направленности на Бога и соотносённости с Ним. Историческим субъектом этой «отделённости» и посвящённости выступает человек, народ, а в перспективе — и всё человечество (Иоил. 2:28).

Экклезиоцентричность ветхозаветной истории, полагание в её основу исторических отношений с Богом Израильского народа, прообразующего Церковь Христову (Исх. 19:6; Втор. 28:9; Лев. 26:12), одновременно и соответственно, уделяет первостепенное внимание фигуре человека<sup>21</sup> — человеку и человечеству, призванного к тому, чтобы стать Церковью (Быт. 12:1–3; ср. Рим. 4:11–13), вступающему в отношения

<sup>18</sup> «Завещаний» Бога человеку или «договоров» между Богом и человеком (народом).

<sup>19</sup> Отождествляемой святоотеческим богословием с божественной энергией. Завершение преподавания энергии Божией (принадлежащей равно всем Лицам Святой Троицы) совершается Святым Духом — именно поэтому, не только на страницах Ветхого Завета, но и позднее, как в Новозаветную историю, так и в эпоху Церкви, окончательное усвоение энергии Божией человеком будет означать, вместе с тем, и личное явление Духа.

<sup>20</sup> Древнеевр. «kadesh», святость, отделённость.

<sup>21</sup> Ср.: «Человек, образ и подобие Божье, есть, согласно Библии, ось мирового становления» [Мень, 2002, 575].



с Богом, всегда имеющие личный (ср.: Исх. 3:14)<sup>22</sup>, а потому, прежде всего, индивидуально-персональный характер.

Собственно сама Священная История Израильского народа имеет *локальный характер*, несмотря на священское значение этой истории, состоящее в подготовке человечества к Боговоплощению (Быт.3:15; 12:2–3, 13:1, 6, 15:5, 17:6–7, 18:18)<sup>23</sup>. С другой стороны, в Ветхом Завете содержатся указания на *будущий универсализм Церкви* (Ис. 2:1–4; Иез. 38:16) и, соответственно, её истории.

Обращаясь к «деталю» Священной Истории, мы увидим, что она оказывается «соткана» из множества отдельных историй — жизней конкретных людей, ставших «опорными вехами» и «ключевыми звеньями» всего священного исторического процесса<sup>24</sup>. Их «малые священные истории», русло которых составляет свободный выбор конкретных людей (Быт. 6:8–7:5; 17:1–3 и т. д.) — каждая в отдельности — имеют такое же значение для человечества, как и история Израильского народа в целом.

Уже самые первые слова Библии («В начале...» (Быт. 1:1)) свидетельствуют о *начале истории* не только тем, что задают основание историчности дальнейшего *творного бытия*, но равно и тем, что задают основание историчности самого *библейского текста*, который есть плод особенного и личного общения Бога и человека. Текстуальность, выраженность в тексте библейской истории<sup>25</sup>, также свидетельствует о её антропоцентричности, направленности на человека.

## 6. Прообразовательность (типология) истории

История, и прежде всего Священная История, имеет прообразовательный, циклический, а следовательно, учитывая её линейность, и спиралевидный характер<sup>26</sup>.

Целый метод экзегезы — типологический<sup>27</sup> — оказывается целиком основан на типологии, прообразовательности Священной Истории, сообразуя, прежде всего, лица, события и явления Ветхого и, с другой стороны, Нового Заветов [см. подробнее: Добыкин, 2016, 107–142; классический пример типологического толкования: Мелитон, 1998]. Практически все значимые фигуры и факты ветхозаветной истории не только впоследствии (в самом Новом Завете и святоотеческой письменности) будут сообразованы с последующим содержанием Евангелий, но и в самом Ветхом Завете содержатся, хотя и прикровенно, но в каком-то отношении и явные черты будущего — будущей истории, прежде всего, Самого Христа и связанных с Ним лиц и событий<sup>28</sup>.

Однако, следует заметить, что ветхозаветная история, и сама в себе, имея необходимую внутреннюю поступательность и даже логику вызревания личных отношений между Богом и человеком, представляет череду внутренних образов, восходящих

<sup>22</sup> «Откровение „Аз есмь сущий“... показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основополагающее значение... Персона есть тот, кто подлинно живёт... В этой встрече с Персоной Бога актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенцией — персона» [Софроний, 2000, 183–185].

<sup>23</sup> Ср.: «всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва *немногим людям*... потом в особенности (одному) *еврейскому народу*... (и наконец он был явлен через осуществление обетований во) Граде Божием, который должен был *составиться из всех народов*» [Августин, 1994, 169. 10:32].

<sup>24</sup> При этом непосредственным «субъектом (ветхозаветной) истории является народ, нация. Индивиды рассматриваются лишь в той мере, в какой они являются членами народа» [Бульман, 2012, 30].

<sup>25</sup> Символично само наименование «Библия» — греч. «τὰ βιβλία», книги.

<sup>26</sup> Ср.: «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу..., все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» [Максим, 2006, 59–60. Амб. II].

<sup>27</sup> От греч. τόπος, образ. Метод основан на сопоставлении предшествующих и последующих событий как образа и «реальности». Будет особенно характерен впоследствии для малоазийской и антиохийской богословских школ.

<sup>28</sup> В богослужении такая типология широко представлена паремиями (греч. «λαροΐα», притча) — прообразовательными чтениями преимущественно из Ветхого Завета.

от одного к другому в устремлении к «реальности» и полноте Божественного Откровения во Христе (ср.: Лк. 17:26–29).

Весь исторический путь Ветхого Завета священных отношений Бога и человека изображается на страницах Библии не просто как череда исторических событий, но как череда событий и личных отношений, имеющая свою внутреннюю логику, содержащую две взаимонаправленные перспективы:

– **выхода Бога к человеку**, явлению Им Себя более и более открыто в череде теофаний, откровений, актов личного общения;

– **восхождения человека к Богу** (всего ветхозаветного человечества в «лице» Израильского народа; и всего Израильского народа в лице его праведников и пророков).

Ветхозаветные пророки «не восприняли всей глубины излитого на них благословения. Бога они жили преимущественно через призму исторических событий» [Софроний, 2017, 31]. Воплощение Христово, будучи совершенно определённым историческим событием, оказывается синергичным результатом длительного исторического взаимодействия и взаимоотношения Бога и человека, и не могло совершиться в тот или иной момент истории согласно *одной лишь* воле Божией — *вне* воли, состояния, истории человека и человечества [см., напр.: Кавасила, 2007, 356].

Прикровенность в ветхозаветной истории Божественных Лиц Сына и Духа и, одновременно, поступенная и мерная (от завета к завету (Быт. 9:13; 15:18; 17:19; Исх. 34:10–27 и др.)) открытость Отца свидетельствуют о том, что позднее будет осмыслено как форма и историческая стадия раскрытия троического образа Откровения Бога к миру [см., напр.: Легеев, 2018]. Прообразовательное впечатление «дела Отца»<sup>29</sup> в святой истории Израильского народа, совершающего исторический путь «начатка» веры и дел человечества в долгой истории его духовного взросления и восстановления, развития и усовершенствования его отношений с Богом, будет осмысляться уже в последующей церковной мысли [см., напр.: Легеев, 2018].

Итак, ветхозаветная Священная История оказывается исполнена многих прообразов и их исторических исполнений и впечатлений, отношения между которыми свидетельствуют о характере и динамизме самой истории.

## 7. Заключение

Очевидно, что уже Ветхий Завет представляет универсальные, парадигмальные подходы к истории, закладывает основание восприятия истории как таковой человеком. Вместе с тем, зачастую эти подходы, темы, образы оказываются лишь намечены, представлены императивом к действию, рисуются, подобно ярким образам к запоминанию человеком (и народом), к направлению самого его пути, однако ещё не дают сведённой воедино картины исторических смыслов. Уже в Новом Завете они будут сведены воедино, связаны воплотившимся и воскресшим Христом, — тогда и сама история достигнет своего апогея, «последних времён» (ср. 1 Пет. 1:20), и выражение библейского историзма на страницах Священного Писания приобретёт исключительные черты цельности богооткровенного знания и познания.

Впоследствии, уже в истории Церкви, богословию истории предстоит пройти долгий путь вызревания — становления человеческой науки, ведомой Богом. Сама прирастающая история (с опытом церковной жизни, её Предания, в эпицентре) станет почвой для собственного осмысления.

<sup>29</sup> Ср.: «Со всем усилием и готовностью поспешим совершать доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих. Он всевысочайшею Своею силою утвердил небеса... Сверх всего этого, Он святыми и чистыми руками образовал отличное и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа... Познаем также, что (и) все праведные (люди) украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» [Климент, 2003, 156].

## Источники и литература

1. Августин (1994) — *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божием. В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. 336, X с.
2. Аверинцев (1977) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. 320 с.
3. Бальтазар (2006) — *Бальтазар Х. У. фон.* Теология истории. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.
4. Бальтазар (2001) — *Бальтазар Х. У. фон.* Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и Жизнь, 2001. 368 с.
5. Бультман (2012) — *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: «Канон+» — РООИ «Реабилитация», 2012. 208 с.
6. Василий Вел. (2008) — *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев // *Он же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 319–429.
7. Голдсуорси (2011) — *Голдсуорси Г.* По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие. Черкассы: Колоквиум, 2011. 320 с.
8. Даниелю (1986) — *Даниелю Ж.* Христианское понимание истории // *Символ.* № 16. 1986. С. 33–48.
9. Даниелю (1983) — *Даниелю Ж.* Христос центр истории // *Символ.* № 10. 1983. С. 9–23.
10. Добыкин (2016) — *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. 272 с.
11. Кассиан (2001) — *Кассиан (Безобразов), еп.* Евангелисты как историки // *Он же.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ — Русский путь, 2001. С. 485–505.
12. Климент (2003) — *Климент Римский, свецмч.* Первое послание к коринфянам // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 135–172.
13. Лаврентьев (2015) — *Лаврентьев А.* Теология истории Вольфхарта Панненберга // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2015. № 3(33). С. 345–360.
14. Легеев (2018) — *Легеев М., свец.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.
15. Лодел (2006) — *Лодел М.* История Бога. СПб.: Изд-во «Вера и святость» — «Библия для всех», 2006. 276 с.
16. Любак (2012) — *Любак А. де.* Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан: «Христианская Россия», 2012. 400 с.
17. Максим (2007) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигва 7 // *Он же.* Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд-во СПбГУ — РХГА, 2007. С. 241–293.
18. Максим (2006) — *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну // *Он же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383, 396–462.
19. Мартинс (1995) — *Мартинс Э.* Замысел Бога. СПб.: Библия для всех, 1995. 281 с.
20. Мелитон (1998) — *Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе: Литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее подворье — Об-во любителей церк. истории, 1998. 36 с.
21. Мень (2002) — *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. 608 с.
22. Мень (2003) — *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд им. А. Меня — Общедоступный православный университет, 2003. 640 с.
23. Мольтман (2013) — *Мольтман Ю.* Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах // *Богословие творения.* М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 24–36.
24. Стифат (2003) — *Никита Стифат, прп.* О рае // *Ким Н., свец.* Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. С. 87–176.
25. Кавасила (2007) — *Николай Кавасила, св.* Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы и Владычицы нашей Приснодевы Марии // *Он же.* Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. С. 345–360.

26. Софроний (2017) — *Софроний (Сахаров), архим.* *Аз есмь.* Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра — М-рь св. Иоанна Предтечи, 2017. 168 с.
27. Софроний (2000) — *Софроний (Сахаров), архим.* *Видеть Бога как Он есть.* М.: Путём зерна, 2000. 256 с.
28. Феофил (1999) — *Феофил Антиохийский, свщисп.* Три послания к Автолику // *Сочинения древних христианских апологетов.* СПб.: Благовест-Алетейя, 1999. С. 128–191.
29. Эриксон (2009) — *Эриксон М.* *Христианское богословие.* СПб.: «Библия для всех», 2009. 1088 с.
30. Cullmann (1962) — *Cullmann O.* *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History.* London: SCM Press Ltd., 1962. 253 p.

### ***Priest Mikhail Legeyev, Anastasia Dobykina. The Theological Understanding of The Old Testament Historicism: Key Topics.***

**Abstract:** The Bible is the first source of understanding of history in the modern sense of the word, suggesting such characteristics of “history” as the presence of interactions and social processes, expediency and meaningfulness, formation and progress. The idea of history as a way of being of man and humanity — in their inevitable and vital relationship with God — is laid from the first lines of the Holy Scriptures, invariably preserved throughout his story. The Old Testament “introduces into circulation” the whole complex of key historical-theological themes and a historian (historical-theological images), which will later be revealed in the New Testament in its ultimate content. Among them — and related to the very nature of history as a way of creature being of man, and the idea of its expediency, linearity and integrity; themes and images attributable to the sacred history as a core-forming process in the universal history of the world — permeation by its relationship with God, but also the meaning of a human figure in it. The internal regularities of historical development, the correlation between different stages of history among themselves, and the expectation of its end are also important for understanding biblical historicism. The notion of the relationship between the universal, local and private stories also gradually matures and forms in the fabric of the Bible. This article is devoted to the most general systematization of historical and theological problems in the Old Testament.

**Keywords:** theology of history, Church, Bible, biblical historicism, historiosophy of the Church, biblical theology, historical books.

*Priest Mikhail Viktorovich Legeyev* — Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

*Anastasia Alekseevna Dobykina* — Candidate of Philosophical Sciences (acienda@yandex.ru).

### **Sources and References**

1. Avgustin (1994) — Avgustin Ipponskiy, blazh. *O Grade Bozhiyem* [St. Augustine of Hippo. *City of God*]. V 4 t. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monatsyry' Publ., 1994, vol. 2. (Russian translation).
2. Averintsev (1977) — Averintsev S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [*Poetics of early Byzantine literature*]. Moscow, 1977. (In Russian).
3. Bal'tazar (2006) — Balthazar H. U. von. *Teologiya istorii* [*Theology of history*]. Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2006. (Russian translation).
4. Bal'tazar (2001) — Balthazar H. U. von. *Tseloye vo fragmente. Nekotorye aspekty teologii istorii* [*The whole in the fragment*]. Moscow: Istina i Zhizn', 2001. (Russian translation).

5. Bul'tman (2012) — Bultmann R. *Istoriya i eskhatologiya. Prisutstviye vechnosti* [History and eschatology. The presence of eternity]. Moscow: Kanon+ — ROOI «Reabilitatsiya», 2012. (Russian translation).
6. Cullmann (1962) — Cullmann O. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM Press Ltd., 1962.
7. Danielyu (1986) — Danielou J. Khristianskoye ponimaniye istorii [Christian understanding of history]. *Simvol*, 1986, no. 16, pp. 33–48. (Russian translation).
8. Danielyu (1983) — Danielou J. Khristos — sentr istorii [Christ is the center of history]. *Simvol*, 1983, no. 10, pp. 9–23. (Russian translation).
9. Dobykin (2016) — Dobykin D. G. *Pravoslavnoye ucheniye o tolkovanii Svyashchennogo Pisaniya: leksii po bibleyskoy germenevtike. Uchebnoye posobiye* [The Orthodox teaching on the interpretation of the Scriptures: lectures on biblical hermeneutics]. Saint Petersburg: SPbPDA Publ., 2016. (In Russian).
10. Erikson (2009) — Erikson M. *Khristianskoye bogosloviye* [Christian theology]. Saint Petersburg: Bibliya dlya vsekh, 2009. (Russian translation).
11. Feofil (1999) — Feofil Antiokhiyskiy, svshchisp. *Tri poslaniya k Avtoliku. Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov* [St. Theophilus of Antioch. Three Epistles to Autolicus. Works of ancient Christian apologists]. Saint Petersburg: Blagovest — Aleteyya, 1999, pp. 128–191. (Russian translation).
12. Goldsuorsi (2011) — Goldsworthy G. *Po Bozh'emuy zamyslu. Vvedeniye v bibleyskoye bogosloviye* [According to God's plan. Introduction to biblical theology]. Cherkassy: Kolokvium, 2011. (Russian translation).
13. Kassian (2001) — Cassian (Bezobrazov), bishop. *Evangelisty kak istoriki. Khristos i pervoye khristianskoye pokoleniye* [Evangelicals as historians. Christ and the first Christian generation]. Moscow: PSTGU — Russkiy put', 2001, pp. 485–505. (In Russian).
14. Kavasila (2007) — Nikolay Kavasila, sv. *Slovo na Blagoveshcheniye Presvyatoy Bogoroditsy i Vladychitsy nashey Prisnodevy Marii. Khristos. Tserkov'. Bogoroditsa* [Nicholas Cabasilas, St. Word on the Annunciation of our Lady and Ever-Virgin Mary. Christ. Church. Virgin]. Moscow: Khram sv. mch. Tatiyan pri MGU, 2007, pp. 345–360. (Russian translation).
15. Kliment (2003) — Kliment Rimskiy, svshchmch. *Pervoe poslanie k korinfyanam. Pisaniya muzhey apostol'skikh* [St. Clement of Rome. First Epistle to the Corinthians. The writings of Apostolic men]. Moscow: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2003, pp. 135–172. (Russian translation).
16. Lavrent'ev (2015) — Lavrent'ev A. *Teologiya istorii Vol'fkharta Pannenberg* [Theology of the history of Wolfhart Pannenberg]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 3(33), pp. 345–360. (In Russian).
17. Legeyev (2018) — Legeyev M., priest. *Bogosloviye istorii i aktual'nye problemy ekkleziologii* [Theology of history and actual problems of ecclesiology]. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2018. (In Russian).
18. Lodel (2006) — Lodel M. *Istoriya Boga* [History Of God]. Saint Petersburg: Vera i svyatost' — Bibliya dlya vsekh, 2006. (Russian translation).
19. Lyubak (2012) — Lubak A. de. *Katolichestvo. Sotsial'nye aspekty dogmata* [Catholicism. Social aspects of dogma]. Milano: Khristianskaya Rossiya, 2012. (Russian translation).
20. Maksim (2006) — Maksim Ispovednik, prp. *O nedoumeniyakh k Ioannu. O razlichnykh nedoumeniyakh u svyatykh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy)* [St. Maximos the Confessor. About bewilderment to John. On the different bewilderments from the saints of Gregory and Dionysius (Ambigua)]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2006, pp. 51–383, 396–462. (Russian translation).
21. Maksim (2007) — Maksim Ispovednik, prp. *Ambigva 7. Polemika s originizmom i monoenergizmom* [St. Maximos the Confessor. Ambigua 7. Polemics with Origenism and monoenergism]. Saint Petersburg: SPbGU Publ.— RKhGA Publ., 2007, pp. 241–293. (Russian translation).
22. Martins (1995) — Martins E. *Zamysel Boga* [God's Plan]. Saint Petersburg: Bibliya dlya vsekh, 1995. (Russian translation).

23. Meliton (1998) — Meliton Sardiyskiy, svt. *O Paskhe: Liturgicheskaya poema* [St. Meliton of Sardis. *About Easter: Liturgical poem*]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee podvor'e — Ob-vo lyubiteley tserk. istorii, 1998. (Russian translation).
24. Men' (2002) — Men' A., archpriest. *Bibliologicheskii slovar'* [Bibliological dictionary]. Moscow: Fond im. Aleksandra Menya, 2002. (In Russian).
25. Men' (2003) — Men' A., archpriest. *Isagogika. Vetkhiy Zavet* [Isagogics. Old Testament]. Moscow: Fond im. A. Menya — Obshchedostupnyy pravoslavny universitet, 2003. (In Russian).
26. Mol'tman (2013) — Moltmann Y. *Nachalo i zaversheniye vremeni v pervonachal'nom i eskhatologicheskoy momentakh. Bogosloviye tvoreniya* [Start and end time in the original and eschatological points. *Theology of creation*]. Moscow: BBI Publ., 2013, pp. 24–36. (Russian translation).
27. Sofroniy (2017) — Sofroniy (Sakharov), archim. *Az esm'* [I am]. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra — M-r' sv. Ioanna Predtechi, 2017. (In Russian).
28. Sofroniy (2000) — Sofroniy (Sakharov), archim. *Videt' Boga kak On est'* [To see God as He is]. Moscow: Putem zerna, 2000. (In Russian).
29. Stifat (2003) — Nikita Stifat, prp. *O raye* [St. Niketas Stethatos. *About paradise*]. Kim N., priest. *Ray i chelovek: naslediyeprepodobnogo Nikity Stifata* [Paradise and Man. *The Heritage of St. Niketas Stethatos*]. Saint Petersburg: Aleteyya, 2003, pp. 87–176. (Russian translation).
30. Vasiliy Vel. (2008) — Vasiliy Velikiy, svt. *Besedy na Shestodnev. Tvoreniya: v 2 t.* [St. Basil the Great. *Talks on the six days: in 2 vols.*]. Moscow: Sibirskaya blagozvonitsa, 2008, vol. 2, pp. 319–429. (Russian translation).

*Иеродиакон Епифаний (Булаев)*

## ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ И ТИПОЛОГИЯ ДРЕВНЕЙШИХ РУКОПИСНЫХ ОКТОИХОВ

В статье исследованы типология и жанровый состав греческих рукописей Октоиха, датируемых до XII в. (включительно). Изучено 36 сборников, из них 21 принадлежит библиотеке монастыря на г. Синай, 8 — библиотеке криптоферратского монастыря, 5 — афонским монастырям, 2 — библиотеке университета г. Мессины (Сицилия). По способу организации песнопений рукописи Октоиха делятся на три типа. Древнейшим сборникам характерен жанровый тип структуры: песнопения группируются по разделам, имеющим жанровое родство. В XII в. начинает входить в практику организация песнопений Октоиха согласно чинопоследованию, т. е. согласно хронологическому или литургическому типу, известному нам по печатным Октоихам. В то же время получает распространение переходный тип Октоиха — комбинированный или жанрово-литургический, которому характерна организация воскресных песнопений в хронологическом порядке, а будничных — в жанровом. По жанровому составу сборники песнопений Октоиха делятся на пять типов. Среди рассмотренных рукописей наиболее распространенным является тип «полного» Октоиха, содержащего основную гимнографию Октоиха (стихиры, седальны и каноны) на каждый день седмицы. Другим достаточно распространенным типом является «изборный» Октоих, отличающийся от «полного» отсутствием корпуса будничных канонов. Последние формируют отдельный тип рукописей Октоиха, представители которого также сохранились в довольно большом количестве. Другими, достаточно редкими типами сборников Октоиха являются Стихирокафизматарий и полный сборник канонов Октоиха.

**Ключевые слова:** Октоих, Параклитик, Параклит, Изборный Октоих, Стихирокафизматарий, типология, гимнография, жанры песнопений, историческая литургия.

### *Введение*

Около 1135 г. Герасим, игумен монастыря свв. апп. Петра и Павла при р. Агро (пров. Мессина, Сицилия)<sup>1</sup> написал духовное завещание с длинным перечнем книг, оставляемых им в дар своей обители [Montfaucon, 1708, 403–407]. В частности, настоятель упоминает «две <книги> воскресных <гимнов>, одну с умиленными <канонами>, и один Параклитик» (ἀναστάσιμα β', κατανοητικὸν α' καὶ παρακλητικόν) [Montfaucon, 1708, 405; см. также: Гумилевский, 1902, 296, 298. Прим. 3; Крашенинникова, 1993, 403–404].

*Иеродиакон Епифаний (Денис Викторович Булаев)* — насельник Свято-Троицкой Сергиевой лавры (m.epifanii@mail.ru).

<sup>1</sup> Монастырь свв. апп. Петра и Павла, находящийся в долине р. Агро, основан, вероятно, в VI в., во время завоевания арабами Сицилии в IX–X вв. подвергся разрушению. Первое восстановление его относится к 1116–1117 гг. (второе разрушение монастыря обусловлено землетрясением 1169 г., после которого монастырь вновь был отстроен в 1172 г.). Сохранился латинский перевод (оригинал был писан на греческом языке) дарственного акта 1116 г. графа Рожера II этому монастырю [Piggi, 1733, 1039–1040]. Согласно дарственной, именно Герасим, тогда еще просто греческий монах, обратился к Рожеру II с просьбой о предоставлении монастырю привилегий для его восстановления.

Странно, что это свидетельство о различных видах сборников песнопений Октоиха (причем косвенное свидетельство, так как о действительном составе перечисленных в завещании книг никаких сведений не сохранилось) оказалось существенным и даже достаточным для обоснования некоторых соображений о типах древних литургических книг. Так, архиеп. Филарет (Гумилевский) на основе этого лишь свидетельства заключает [Гумилевский, 1902, 296], что в конце XI в. песнопения прп. Иоанна Дамаскина, по его мнению составляющие первоначальный Октоих, писались в отдельной книге, отличной от Параклитика. Под последним сборником, по-видимому, подразумевается либо сборник будничных канонов, либо будничный Октоих. О. А. Крашенинникова [Крашенинникова, 1993, 403–404] обращает внимание на еще одну книгу, упомянутую в вышеприведенной цитате, — сборник «умилительных» канонов, и утверждает [Крашенинникова, 1993, 403], что в древности каноны «молебные» и «умилительные» составляли различные сборники. В подтверждение такого заключения исследователь приводит сведения из каталога рукописей библиотеки афонского монастыря Ватопед [Eustratiades, Arcadios, 1924, 185], в котором упоминается сборник (Athos. Vatop. 1033), содержащий лишь «умилительные каноны» (καὶ νόμους καταψυκτικοί) Октоиха. Впрочем, отношение этой рукописи к древней письменности<sup>2</sup> требует дополнительного изучения, поскольку памятник этот датируется 1499 г. [Eustratiades, Arcadios, 1924, 185]. Кроме того, подлинный состав сборника в описании рукописей не раскрывается, и остается только надеяться, что писец этой рукописи, иером. Никифор, под «умилительными канонами» понимал тот же состав канонов, что и О. А. Крашенинникова, которая к корпусу «умилительных» канонов относит [Крашенинникова, 1993, 401–403] каноны первого цикла посвящения седмичного дня согласно структуре современного будничного Октоиха (сообразно с чем понедельник и вторник посвящены теме покаяния, среда и пятница — св. Кресту, четверг — свв. апостолам, суббота — всем святым), к корпусу же «молебных» канонов, соответственно, относит каноны второго круга посвящения дня седмицы (согласно которому в понедельник поются песнопения, посвященные бесплотным силам, во вторник — св. Иоанну Предтече, в среду и пятницу — Пресвятой Богородице, в четверг — свт. Николаю, в субботу — умершим). В интерпретации О. А. Крашенинниковой древний сборник «молебных» канонов, Параклитик, отличался от Октоиха не только составом песнопений, но и областью литургического применения. Основываясь на свидетельстве Николо-Казолянского Типикона 1173 г. [Дмитриевский, 1895, 805–806], полагающем каноны первого седмичного круга Октоиха на утрене, а «молебные» — на повечерии, исследователь утверждает, что песнопения Параклитика предназначались к исполнению на особых службах, молебных или повечериях [Крашенинникова, 1993, 403–405; 1996, 265]. Однако следует заметить, что Николо-Казолянский типикон, назначая каноны «умилительные» на утренней службе, а «молебные» — на повечерии, не разделяет их на два различных сборника, но в равной степени называет их «канонами Октоиха» (καὶ νόμους τῆς Ὀκτωΐχου) [Дмитриевский, 1895, 805].

По мнению И. Е. Лозовой [Лозовая, 2003а, 56–58; 2009, 191], представленные доводы О. А. Крашенинниковой имеют несколько «искусственную схематизацию». Основываясь на непосредственных свидетельствах ранних сборников Октоиха, И. Е. Лозовая отмечает [Лозовая, 2003а, 56], что памятникам, относящимся к студийской традиции, не характерно жесткое разграничение между двумя системами посвящения дня седмицы. И. Е. Лозовая [Лозовая, 2003а, 56–57] обращает внимание на то, что в рукописях PSA<sup>3</sup> и S794 апостольские каноны (в схеме О. А. Крашенинниковой отнесенные к «умилительным») имеют надписание «молебный» (παράκλητικός), в рукописи же S777, являющейся сборником будничных канонов Октоиха, вообще все имеющиеся каноны названы канонами «молебными». В число последних входят и покаянные,

<sup>2</sup> Интересный взгляд архим. Антонина (Капустина) на градацию степени древности рукописей приводит А. А. Дмитриевский в своем труде «Наши коллекционеры рукописей и старопечатных книг...». См.: [Поляков, Фонкич, 1994, 177].

<sup>3</sup> Обозначения для рассмотренных в этой работе рукописей расшифрованы в конце статьи.



и крестные, и апостольские каноны, отнесенные О. А. Крашенинниковой в раздел «умилительных» канонов. Исследование древних рукописей Октоиха обнаруживает, что в целом этим сборникам характерна вариативность состава канонов и относительная свобода в использовании литургической терминологии [Лозовая, 2003а, 57; 2003б, 67]. Не выдерживает критики и гипотеза О. А. Крашенинниковой о происхождении Параклитика из отдельных служб повечерия или молебнов. И. Е. Лозовая ясно показывает [Лозовая, 2003а, 57–58; 2009, 193], что древним памятникам студийского устава такое употребление «молебных» канонов не свойственно.

Исследуя типологию рукописного Октоиха, И. Е. Лозовая отмечает [Лозовая, 2003б, 65–66; 2009, 190], что древнейшие памятники этого сборника «тяготели к моножанровой структуре», разделяясь на две части: монострофную, содержащую стихиры и седальны, и многострофную, состоящую из осмогласного цикла воскресных и будничных канонов Октоиха. Первую часть Октоиха исследователь именует «изборным» Октоихом, вторую — Параклитом или Параклитиком<sup>4</sup>. На точно такую же особенность древних Октоихов указывал и Хр. Ханник, называя первую часть Стихирокафизматарием, а вторую — Тропологием [Hannick, 1972, 42–43]. Впрочем, Хр. Ханник, вводя свою терминологию, имел в виду принцип жанровой организации песнопений Октоиха, состоящего из двух частей, часто — одного и того же сборника. И. Е. Лозовая, судя по всему, имела в виду различные типы отдельных сборников: Параклита и «изборного» Октоиха.

Итак, мы рассмотрели три основных мнения о типах древних сборников песнопений Октоиха. Согласно этим соображениям предполагалось, что гимнал в древности разделялся на следующие самостоятельные сборники:

1. воскресный Октоих и будничный Октоих (мнение архиеп. Филарета (Гумилевского));
2. Стихирокафизматарий и сборник канонов (мнение И. Е. Лозовой);
3. Октоих, сборник «умилительных» канонов, сборник «молебных» канонов (мнение О. А. Крашенинниковой).

Каковы же реальный состав древних сборников песнопений Октоиха и принципы деления гимнала на разделы или отдельные кодексы? Ответ на этот вопрос отчасти освещен Х. Хусманном почти полвека тому назад [Husmann, 1972]. Ученый исследовал два десятка сборников Октоиха<sup>5</sup>, хранящихся преимущественно в библиотеке Синайского монастыря, ограничившись наиболее древними, датируемыми до XIII в., источниками<sup>6</sup>. Среди этих рукописей не обнаружено свидетельств деления песнопений Октоиха на воскресный и будничный, выявлены лишь два свидетельства (см. рук. S792 и S783) деления Октоиха на сборники монострофов (Стихирокафизматария) и многострофов (сборник воскресных и будничных канонов Октоиха). Большинство исследованных Х. Хусманном сборников канонов Октоиха содержат песнопения как 1-го, так и 2-го кругов посвящения седмичного дня. Исключение составляют два сборника: S785 и S793. Первый сборник назван писцом «Умилительник» (или «Покаянник», греч. *Κατανοητικόν*), однако содержит каноны «молебные» (в терминологии О. А. Крашенинниковой); второй имеет заглавие «с Богом, каноны Параклитика» (*Κανόνες σὺν Θε(ε)ῷ τοῦ Παρακλιτικου*), однако состоит из канонов «умилительных», т. е. относящихся к 1-й системе посвящения будничного дня.

Однако выявленные Х. Хусманном особенности состава древних рукописей Октоиха не являются ли лишь характерными признаками традиции синайского

<sup>4</sup> Корпус блаженн, относящийся к многострофным песнопениям, И. Е. Лозовая обнаруживает либо в Параклите [Лозовая, 2009, 190], либо в «изборном» Октоихе [Лозовая, 2003б, 65], тем самым размывая четкость введенных ею определений сборников.

<sup>5</sup> Список исследованных Х. Хусманном рукописей Октоиха см. в: [Husmann, 1972, 41–42].

<sup>6</sup> Отметим впрочем, что одна рукопись Октоиха синайской коллекции указанного периода (S2018) осталась не исследованной Х. Хусманном.

скриптория? Может быть, ранее в различных скрипториях православных Востока и Запада были выработаны свои локальные традиции в принципах организации и систематизации песнопений Октоиха? И, наконец, каковы были наиболее распространенные виды древних сборников песнопений Октоиха, и обладают ли они устойчивыми свойствами, позволяющими выявить их классификацию? Эта работа является попыткой ответа на поставленные вопросы.

В данной статье мы расширим источниковую базу древних Октоихов рукописями других, несинайских книгохранилищ и исследуем типологию древних Октоихов на основе жанрового состава сборников. Также попытаемся выявить принципы, которыми руководствовались в древности писцы при составлении сборников песнопений Октоиха.

В целях сравнения с результатами предыдущих исследований нам следует ограничиться рассмотрением рукописей, датируемых не позднее XII в. Список доступных рукописей Октоиха указанного периода приведен в конце статьи. Всего исследовано 36 сборников, среди них 21 принадлежит библиотеке монастыря на г. Синай, 8 — библиотеке криптоферратского монастыря, 5 — афонским монастырям, 2 — библиотеке университета г. Мессины (Сицилия). Жанровый состав рукописей (отдельно для воскресных и будничных песнопений Октоиха) представлен ниже в виде таблицы (см. Таблицу 1).

### *Типология Октоиха по принципу организации сборника*

Прежде всего отметим, что по принципу организации сборника Октоихи делятся на три типа (см. 2-ю колонку в Таблице 1): жанровый, литургический и комбинированный, или жанрово-литургический.

Октоих жанрового типа состоит из отдельных осмогласных комплектов гимнов, имеющих жанровое родство. Для жанрового Октоиха типичным является деление сборника на две части: Стихирокафизматария<sup>7</sup> (часть, содержащая только монострофы — стихиры и седальны) и Канонника (преимущественно состоящего из многострофов — канонов, блаженн и степенн). Большинство (27 рукописей) из рассмотренных в этой работе сборников принадлежит к этому типу Октоиха. Древнейшие Октоихи имеют именно жанровую классификацию песнопений, связанную, вероятно, с ранней студийской богослужебной практикой. Такая схема организации сборника является вполне логичной в период развития, пополнения и систематизации богослужебных песнопений.

В Октоихе литургического типа песнопения расположены в хронологическом порядке богослужебного использования. Печатные Октоихи относятся к сборникам такого типа организации песнопений. В Таблице 1 представлено пять Октоихов литургического типа, датируемых XII в. и, по всей видимости, характеризующих начало смены студийской традиции на неосавваитскую или иерусалимскую. В этой связи исключительным является синайский сборник S781/S782, датируемый X–XI вв. и также имеющий литургический тип организации песнопений. Отметим, что Тропологию, древнему иерусалимскому гимналу, являющемуся предшественником Октоиха (и Минеи, и Триоди), также характерен литургический тип классификации песнопений [Хевсуриани, 2009; Желтов, Булаев, 2018]. Можно предположить, что писец сборника S781/S782 был знаком со списками подобных древних гимналов и организовал свою рукопись в этой, удобной для литургического применения форме.

Октоиху комбинированного типа характерна организация воскресных песнопений в хронологическом порядке, а будничных — в жанровом. Сборники комбинированного типа были достаточно популярны в XIII–XIV вв., т. е. в переходный период от жанровой к литургической системе организации песнопений Октоиха.

<sup>7</sup> Этот термин (sticherokathismatarion), впервые введенный Хр. Ханником [Hannick, 1972, 42–43], буквально обозначает содержание рукописей такого рода.

рукопись	тип	воскресные гимны						будничные гимны				
		Ст	Се	А	К	Э	Б	Ст	Се	К	Э	Б
<b>I. Полные Октоихи</b>												
A1157	л	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
A43	л	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
M51	к	+	+	+	+	+	+	+	+	+		
S779	ж	+	+		+	+	+	+	+	+		+
S781/S782	л	+	+	+	+		+	+	+	+		+
PSA	ж	+	+		+		+	+	+	+		+
S778	ж	+	+	+	+		+	+	+	+		
S787	к	+	+	+	+	+		+	+	+		
S780	ж	+	+		+		+	+	+	+		
S789	ж	+	+		+			+	+	+	+	
S824	ж	+	+		+			+	+	+		
S790	ж	+	+		+			+	+	+		
S794	ж	+	?	+	+	+	?	?	?	+	?	?
S784	ж	+	+		?			+	+	?		
<b>II. «Изборные» Октоихи</b>												
A25	л	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+
M143	л	+	+	+	+	+	+	+	+			+
S799	ж	+	+		+		+	+	+			+
S795	ж	+	+	+	+			+	+		+	
C34	к	+	+		+			+	+		+	
C13	ж	+	+		+	+		+	+			
A4	ж	+	+		+			+	+			
S2018	ж	+	+		+			+	+			
<b>III. Канонник будничного Октоиха</b>												
S785	ж							+		+		
C11	ж									+		
C12	ж									+		
S793	ж									+		
C14	ж									+		
S777	ж									+		
S791	ж									+		
S798	ж									+		
A2	ж									+		
<b>IV. Стихирокафизматарий</b>												
S792	ж	+	+					+	+		+	
<b>V. Полный Канонник Октоиха</b>												
C1	ж			+	+		+			+		
S783	ж				+	+				+		
C6	ж				+					+		
C4	ж				+					+		

**Таблица 1.** Жанровый состав древних сборников песнопений Октоиха. В первом столбце указаны шифры рукописей, список и сведения о которых приведены в конце статьи. Второй столбец – тип организации песнопений сборника, а именно: «ж» – жанровый, «л» – литургический и «к» – комбинированный. В следующих столбцах указаны жанры песнопений (отдельно для воскресного дня и отдельно для будничных дней), где «Ст» – стихиры, «Се» – седальны, «А» – антифоны воскресных степеней, «К» – каноны, «Э» – эксапостиларии или светильны, «Б» – блаженны. Знаком «+» и цветовым выделением (для удобства восприятия) в ячейке выделены присутствующие в той или иной рукописи песнопения указанного жанра. Знаком «?» обозначены песнопения, отсутствующие в рукописи, но их наличие в первоначальном, неповрежденном сборнике представляется вполне возможным по некоторым соображениям (объясненным ниже).

К сожалению, существование такого особого типа Октоихов осталось до сих пор незамеченным исследователями богослужебной гимнографии. Между тем Октоихи комбинированного типа имеют весьма интересные особенности, проливающие свет на процесс исторического развития структуры и состава литургических сборников, обусловленного поглощением студийской богослужебной традиции неосавваитской практикой. В Таблице 1 представлены два сборника комбинированного, жанрово-литургического типа (М51 и С34), датируемых XII в. Сборник S787, в Таблице 1 также отнесенный к комбинированному типу, отличен от предыдущих по структуре систематизации песнопений и скорее относится не к жанрово-литургическому, а к циклично-жанровому типу. Рукопись имеет, также как и печатный Октоих, всего один круг восьмигласия, но внутри каждой гласовой группы песнопения организованы не хронологически, а в соответствии с их жанром: сначала помещены стихиры (воскресные и будничные), затем — блок седальнов и блок канонов<sup>8</sup>.

### *Типология Октоиха по жанровому составу песнопений сборника*

По жанровому составу исследуемые рукописи можно разделить на 5 типов: полные Октоихи, «изборные» Октоихи, Канонник будничного Октоиха, Стихирокафизматарий и полный Канонник Октоиха (см. Таблицу 1). Поскольку последние 4 типа сборников по принципу деления гимнографии Октоиха на составные тома сборников имеют между собой парные связи взаимодополнения, то последние распадаются на следующие 3 вида: I. Однотомный Октоих (полный Октоих)<sup>9</sup>; II. Двухтомный Октоих, состоящий из «изборного» Октоиха и Канонника будничного Октоиха; III. Двухтомный Октоих, состоящий из Стихирокафизматария и полного Канонника Октоиха.

Независимо от фактической сохранности рукописи (часто имеющей повреждения и лакуны), но основываясь на первоначальном замысле писца или результате труда переплетчика, будем именовать **полным Октоихом** сборник, имеющий восьмигласовый комплект всех основных песнопений Октоиха (стихиры, седальны, каноны и факультативно блаженны) для главных частей богослужения (вечерни, утрени и литургии) всей седмицы. Отметим, что тропари на блаженных ранее не принадлежали к песнопениям литургии ни иерусалимской (кафедральной), ни константинопольской традиций [Пентковский, Йовчева, 2001, 33, 36–37; Лукашевич и др., 2002, 347], а исполнялись на утрени по 6-й песни канона, после степенн и перед чтением св. Евангелия (чин чтения св. Евангелия по 6-й песни канона сохранился, например, в последовании общего молебна). Этим и объясняется, что в некоторых рукописях (см. PSA и S778) тропари на блаженных помещены не после, а перед канонами утрени. В рукописи С1 степенни и блаженны расположены согласно чинопоследованию, т. е. по 6-й песни воскресных канонов, однако, например, в рукописях S795 и S781/S782 по 6-й песни воскресных канонов находим только степенни и прокимны; блаженны же в последней рукописи, а также в некоторых других (среди которых и древний Часослов IX в. — Sinait. gr. 864), обретаются после утренних воскресных стихир, что свидетельствует о том, что уже в IX в. существовали разные традиции пения тропарей на блаженных. Как видно из Таблицы 1, большинство полных Октоихов не содержит полного корпуса блаженн, а также эксапостиляриев, светильнов и степенн. Впрочем, в некоторых случаях это объясняется плохой сохранностью памятника. Рукопись S784, судя по заглавию<sup>10</sup>, относится

<sup>8</sup> О составе Октоихов комбинированного типа и о различных вариантах таких сборников см.: [Булаев, 2019].

<sup>9</sup> Двухтомный сборник S781/S782 нами также отнесен к этому типу, поскольку разделяется он на тома не по жанровым принципам, а по гласовым, как современный славянский Октоих.

<sup>10</sup> Заглавие рукописи S784 см. на л. 1r: Τροπολόγιον σὺν Θ(εῶ): περιέχ(ων) στιχ(ηρὰ) καθίσματα τῶν ὀκτὼ ἤχων· καὶ κανόνας ὁμοίως («С Богом Тропологий, содержащий стихироседальны

к полному Октоиху, однако до нас дошла лишь стихирокафизматарная часть сборника. Рукопись S794 нами также отнесена к типу полного Октоиха, хотя в дошедшем до нас сборнике не сохранилась его стихирокафизматарная часть (присутствует лишь корпус анатолиевых стихир, выписанных, по всей видимости, в качестве дополнения к основной монострофной части сборника). Однако, судя по нумерации тетрадей, утеряны первые 17 тетрадей рукописи, а от 18-й тетради сохранились лишь три листа. Таким образом, потерянными являются около 140 листов, по всей вероятности, содержавшие недостающие песнопения Октоиха.

«**Изборные**» **Октоихи** отличаются от «полных» отсутствием корпуса будничных канонов. О. А. Крашенинникова показала [Крашенинникова, 2006, 344–353], что тип «изборного» Октоиха был достаточно распространенным в древнеславянской богослужбной письменности. Как следует из Таблицы 1, такой тип греческого Октоиха был в обиходе на всей территории Православных Церквей Востока и Запада, однако количество обнаруженных нами древних памятников «изборного» Октоиха уступает числу дошедших до нас полных Октоихов.

Заметно меньше сохранилось списков **полного Канонника Октоиха**, содержащего корпус воскресных и будничных канонов Октоиха: к обнаруженному Х. Хусманном синайскому кодексу S783 добавим лишь три криптоферратских рукописи такого типа (см. Таблицу 1). Вероятно, сборники полного Канонника Октоиха имели некоторое распространение в Южной и Средней Италии, впрочем, самостоятельную дополняющую их часть Октоиха, **Стихирокафизматарий**, нам не удалось обнаружить. Отметим, что в терминологии И. Е. Лозовой последний сборник именуется «изборным» Октоихом [Лозовая, 2003б, 65; 2009, 190], по нашему мнению, несколько неудачно, поскольку такое название прочно закрепилось за сборником вышерассмотренного соответствующего типа. Обратим внимание на синайские списки Стихирокафизматария и полного Канонника Октоиха. Единственные<sup>11</sup> представители таких сборников рассматриваемого периода, соответственно рукописи S792 и S783, датированы XI в. Последняя рукопись на л. 223v имеет колофон следующего содержания: Νεϊκώλ(αος) (sic) πρ(εσβύτερος) ὁ Ἀττῳχεὺς (sic) εὐχέσθε αὐτῶν (sic), ἀμὴν («Николай пресвитер, Антиохиец. Помолитесь о нем. Аминь»). Рукопись S792 также имеет ряд приписок писца<sup>12</sup>, однако в них не сообщается никаких личных или исторических сведений. Тем не менее, одинаковая датировка рукописей и их взаимодополняющий характер позволяет предположить, что оба сборника написаны одним писцом. И действительно, сличение почерков позволяет нам утверждать, что пресвитер Николай Антиохиец является писцом обеих рукописей (точнее, основных частей рукописей), причем рукописи S792 и S783 не являются разрозненными частями одного сборника, поскольку имеют разный формат.

### ***Типология Октоиха по системе посвящения будничных канонов***

В предыдущих разделах исследована типология Октоихов, главным образом, по структуре сборника. Дальнейшим этапом анализа сборников является рассмотрение типологии Октоихов по составу песнопений, а затем и по текстологическим приметам различных редакций гимнографии Октоиха. Подробные исследования такого рода выходят за рамки этой работы (мы планируем посвятить им отдельный цикл работ), однако коснемся здесь анализа состава будничных канонов Октоиха в различных рукописях. По системе посвящения будничных канонов сборники можно разделить на четыре группы (см. Таблицу 2).

---

восьми гласов, а также и каноны»). Здесь и далее в ссылке на лист рукописи индекс номера листа «r» (recto) означает лицевую сторону листа, а индекс «v» (verso) — оборотную.

<sup>11</sup> Как отмечалось выше, рукопись S784 по составу также относится к Стихирокафизматария, однако судя по заглавию, приведенному выше, первоначально включала в себя и корпус канонов Октоиха.

<sup>12</sup> См. лл. 177r, 194r и 201r рукописи S792.

рукописи	(1)	(2)	(3)	(4)
I.				
S779	+	+		
S778	+	+		
S783	+	*		
M51	+	+		
A1157	+	+		
A43	+	+		
A2	+	*		
S787	+	+		
S791	+	+?		
S798	+	+		
II.				
C11	+		*	
C12	+?		*	
C1	+		+	
C6	+		*	
III.				
S793	*			
C14	+			
IV.				
S794				+
S781/S782				*
S824				*
S780				*
S777				*
S790				+
C4				*
S789				+
PSA	*	*		
S785		*		

**Таблица 2:** Системы посвящения будничных канонов Октоиха. Первый столбец – шифр рукописи. Далее в столбцах указаны 4 вида посвящения седмичного дня: (1) – первый круг седмичного посвящения будничных канонов печатного Октоиха, при котором понедельник (пн.) и вторник (вт.) посвящены теме покаяния, среда (ср.) и пятница (пт.) – св. Кресту, четверг (чт.) – свв. апостолам, суббота (сбб.) – всем святым; (2) – второй круг седмичного посвящения печатного Октоиха (при котором пн. посвящен бесплотным силам, вт. – св. Предтече, ср. и пт. – Пресв. Богородице, чт. – свт. Николаю, сбб. – умершим); (3): пн. – бесплотным силам, вт. – теме покаяния, ср. – св. Предтече, чт. – св. апостолам, пт. – Пресв. Богородице, сбб. – умершим (впрочем, такая система посвящения наблюдается лишь в рукописи С1, в остальных рукописях, относящихся к этому виду седмичного посвящения, как показано ниже, есть существенные отступления от этой схемы); (4): пн. – бесплотным силам, вт. – св. Предтече, ср. – Пресв. Богородице, чт. – свв. апостолам, пт. – св. Кресту, сбб. – умершим. Знаком «+» и цветовым выделением (для удобства восприятия) в ячейке помечены соответствующие системы посвящения будничных канонов Октоиха в той или иной рукописи. Знак «?» поставлен в случае, когда в рукописи недостаточно данных для однозначного определения системы посвящения будничных канонов. Если рукопись имеет некоторые отклонения (объясненные ниже в тексте) от той или иной системы посвящения, то этот случай помечается знаком «\*».

Рукописи группы I имеют схожую с современной двойную систему посвящения будничных канонов Октоиха. Отличаются от такой схемы сборники S783 и A2. Первый вместо богородичных канонов среды и пятницы полагает соответственно каноны свт. Иоанну Златоусту и св. ап. Иоанну Богослову. Второй сборник вместо канона свт. Николаю имеет богородичный канон. Рукопись S791 представляет собой сборник отдельных октав будничных канонов Октоиха. Начало рукописи утеряно, поэтому нет возможности достоверно установить систему седмичного посвящения канонов этого сборника. Однако сохранившаяся часть рукописи (начиная с апостольского канона 8-го гласа) позволяет отнести сборник к рукописям группы I.

Группа II состоит из рукописей криптоферратского монастыря, имеющих также двойную систему посвящения будничных канонов Октоиха. Первый круг седмичных памятей совпадает с соответствующим кругом печатного Октоиха. Отметим, что октава апостольских канонов 1-го круга отличается от ныне принятой<sup>13</sup>. Рукопись S12 сохранила небольшой фрагмент канонов 8-го гласа 1-го круга (см. лл. 56г–63v), по которому можно судить лишь о канонах с четверга по субботу. Второй круг седмичных памятей в рукописи S11 именуется как «малое последование» (ἀκολουθ(ί)α ἡ μικρ(ᾶ)), а в рукописи S1 имеет заглавие «последование 2-е» (ἀκολουθία β'). Причем в этих рукописях и S12 второй круг седмичных канонов помещается разделом, отдельным от основного (т. е. первого). Криптоферратские рукописи этой группы характеризуются вариативностью в распределении седмичных памятей второго круга (все представленные в этой группе рукописи имеют уникальные схемы посвящения для 2-го круга памятей), а также достаточной независимостью от принятых ныне схем посвящения. Так, рукописи S11 и S1 в «малом последовании» в среду полагают к исполнению канон св. Предтече, а согласно рукописи S6 в этот день поется покаянный канон. Покаянный канон в рукописях S11 и S12 полагается в понедельник, а бесплотным ангелам — во вторник. Все рукописи этой группы в четверг назначают к исполнению канон св. апостолам (напомним, что и в первом круге посвящения седмичных дней полагается также апостольский канон, неизвестный современным печатным Октоихам). Канон свт. Николаю обретается только в рукописи S11, в которой он полагается к исполнению в пятницу. Такое разнообразие памятей и систем посвящения 2-го круга свидетельствует, во-первых, об «избыточности» корпуса будничных канонов Октоиха [Лозовая, 2003а, 53; 2009, 193], а во-вторых, о начальном этапе формирования седмичных памятей второго круга в рукописях криптоферратской редакции.

Рукописи, имеющие преимущественно по одному канону на будний день, составляют группы III и IV. Часть таких сборников (группа III) имеет систему седмичного посвящения канонов, близкую к первому циклу посвящения печатного Октоиха. Отметим, что в рукописи S793 в субботу находим не один, а два канона: всем святым и заупокойный. Система посвящения будничных канонов другой части рукописей (группа IV) характерна для некоторых синайских рукописей и представляет собой компиляцию двух систем седмичного посвящения, при которой в четверг и пятницу полагаются каноны 1-го круга печатного Октоиха, а для остальных будних дней — каноны 2-го круга печатного Октоиха. Однако в ряде рукописей есть значительные отступления от такой схемы. В частности, рукопись S777 во вторник полагает покаянный канон, а в среду и пятницу два канона: крестный и богородичный. Рукопись S4 в среду имеет также два канона: крестный и богородичный. Сборник S781/S782 к указанной схеме имеет по дополнителю канону на каждый седмичный день: в понедельник посвященный Св. Троице, в остальные дни — Пресв. Богородице. Рукопись S780 в понедельник также полагает два канона: бесплотным силам и покаянный. Основная часть Канонника рукописи S824 имеет непостоянный состав канонов гласовых групп, среди которых находим каноны бесплотным силам, покаянные, св. Предтече, Пресв. Богородице, свв. апостолам,

<sup>13</sup> Подробнее о составе канонов криптоферратских Параклитиков см.: [Лозовая, 2009].

св. Кресту, умершим. Однако раздел Шестоднева<sup>14</sup> этой рукописи имеет четкую структуру группы IV.

Отдельно следует рассмотреть сборники PSA и S785, не относящиеся к рассмотренным выше четырем группам. Древнейший греческий Октоих, сборник PSA, имеет октаву «общих» (κοινός (sic)) канонов, содержащих, как правило, по два тропаря крестовоскресных, воскресных, апостольских, мученичных, иерархам преподобным (по одному тропарю), покаянных и заупокойных<sup>15</sup>. Кроме того, в сборнике присутствуют разделы октавы канонов Пресв. Богородице и октавы канонов бесплотным ангелам, далее указаны каноны: заупокойный (3-го гласа), апостолам (3-го гласа), Пресв. Богородице (8-го гласа), свт. Николаю (4-го гласа), св. Предтече (4-го гласа) и всем святым (8-го гласа). Рукопись S785 содержит октаву канонов св. Предтече и восьмигласовый корпус богородичных канонов на каждый день седмицы.

### **Заключение**

В работе исследованы типология и жанровый состав греческих рукописей Октоиха, датируемых до XII в. включительно. Всего рассмотрено 36 сборников синайского, криптоферратского, мессинского (Сицилия) и афонских рукописных собраний. Показано, что рукописным Октоихам указанного периода не характерно деление на отдельные сборники воскресных и будничных песнопений. Малораспространенным был и принцип организации сборников песнопений Октоиха, при котором монострофная (Стихирокафизматарий) и многострофная (каноны и блаженны) его части составляли отдельные сборники. Всего нами обнаружено пять таких сборников: два взаимодополняющих синайских сборника и три криптоферратских сборника канонов Октоиха. Исследование указанных рукописей показало, что сборникам канонов Октоиха не было также характерно деление на сборники «умилительных» канонов (первый круг посвящения будничного дня) и отдельно на сборники «молебных» канонов (второй круг посвящения будничного дня). Напротив, исследованные рукописные Октоихи свидетельствуют о высокой степени вариативности в составе будничных канонов и в распределении памятей седмичных дней, обусловленной «избыточностью» многострофной гимнографии будничного Октоиха, с одной стороны, и недостаточными сформированностью и согласованностью схемы посвящения седмичного дня, с другой стороны. Рукописи Октоиха рассматриваемого периода также свидетельствуют о том, что литургическая терминология к тому времени не вполне еще организовалась; поэтому исторические или другие свидетельства, основанные на самоназваниях сборников или их частей, без дополнительного исследования действительного состава гимнографии памятников, могут привести к ошибочным выводам. Так, рукопись S793 имеет самоназвание «каноны Параклитика» (κανόνες σὺν Θ(ε)ῷ τοῦ Παρακλιτικού), однако кроме субботних канонов не содержит других «молебных» канонов (в терминологии О. А. Крашенинниковой), а наоборот, состоит из канонов первого круга посвящения седмичных дней, т. е. «умилительных» (в терминологии О. А. Крашенинниковой). Рукопись S785, напротив, содержит каноны, ныне относящиеся ко 2-му кругу седмичного посвящения, т. е. к «молебным», однако в колофоне рукописи (см. л. 71v) писец именует сборник как «Умилительник», или «Покаянник» (Κατανοητικόν). Отметим также, что такое название рукописи, а также отдельно в ней выписанный канон св. ап. Петру, и кроме того датировка рукописи, согласующаяся с датой указанного в начале статьи завещания Герасима, игумена монастыря свв. Петра и Павла, позволяет открыть вопрос об идентичности или родственности

<sup>14</sup> О Шестодневе рукописи S824 см.: [Крашенинникова, 2006, 328–333].

<sup>15</sup> Об «общем» каноне и других уникальных особенностях рукописи PSA см.: [Крашенинникова, 2006, 302–315].



рукописи S785 с указанным в завещании сборником с точно таким же названием. Другим «Умилительником», или «Покаянником», является рукопись С12 (см. самоназвание рукописи на л. 1r). Однако состав ее включает в себя каноны как первого, так и второго кругов посвящения седмичного дня.

По способу организации песнопений рукописи Октоиха делятся на три типа. Древнейшим сборникам характерен жанровый тип классификации песнопений, при котором песнопения группируются по разделам, имеющим жанровое родство. В XII в. начинает входить в практику организация песнопений Октоиха согласно чинопоследованию, т. е. согласно хронологическому или литургическому типу, известному нам по печатным Октоихам. В то же время получает распространение другой, переходный тип Октоиха — комбинированный, или жанрово-литургический, которому характерна организация воскресных песнопений в хронологическом порядке, а будничных — в жанровом.

По жанровому составу сборники песнопений Октоиха делятся на пять типов. Среди рассмотренных рукописей наиболее распространенным является тип «полного» Октоиха, содержащего основную гимнографию Октоиха (стихиры, седальны и каноны) на каждый день седмицы. Другим достаточно распространенным типом сборника является «изборный» Октоих, отличающийся от «полного» отсутствием корпуса будничных канонов Октоиха. Последние формируют отдельный тип рукописей Октоиха, представители которого также сохранились в довольно большом количестве. Другими, достаточно редкими типами сборников Октоиха являются Стихирокафизматарий и полный сборник канонов Октоиха.

По всей вероятности, писцы рукописей Октоиха рассматриваемого периода при разбивке сборника на отдельные кодексы руководствовались скорее практическими соображениями, относящимися к объекту кодикологии, чем какими-либо литургическими или певческими принципами. Например, непопулярность деления песнопений Октоиха по принципу моножанровости (на Стихирокафизматарий и Канонник), скорее всего, объясняется несбалансированностью объемов этих частей. Действительно, полный корпус древнего Стихирокафизматария занимает около 40 листов рукописи стандартного формата 240 x 180 мм, в то время как Канонник требует (в зависимости от состава канонов) от 150 до 300 листов того же формата. Поэтому разбивка Октоиха на два разножанровых тома видится невыгодной с точки зрения технологии изготовления рукописного кодекса. Напротив, «изборный» Октоих и дополняющая его часть, содержащая будничные каноны Октоиха, имеют примерно одинаковый объем гимнографического текста, ок. 160–240 листов, т. е. вполне подходящий объем для самостоятельного кодекса, чем, вероятно, и объясняется достаточно широкое распространение сборников такого формата.

### ***Список использованных рукописей***

Ниже приведен список исследованных в данной работе рукописных источников, представленный в хронологическом (с точностью до вариантов датировки) порядке. Для каждого источника сначала указано его обозначение, принятое в данной работе; затем — шифр рукописи (в случае, если рукопись состоит из нескольких частей, через наклонную черту указаны все шифры известных частей рукописи); в некоторых случаях в круглых скобках указаны также альтернативные обозначения или принятые наименования рукописей; далее — датировка источника (или, через знак «||», несколько вариантов датировки, если последняя спорна). Авторство указанных датировок зашифровано в качестве верхнего индекса последних. Литература, в которой представлена та или иная датировка, находится в общем библиографическом списке, причем используемый здесь шифр автора датировки указан в квадратных скобках в начале библиографического описания источника.

PSA	Sinait. gr. 1593/Lond. Add. 26113/Cantabr. Add. 1879.3 <sup>16</sup> /Sinait. gr. 776 («Paracletice sinaitica antiqua»)	VIII–IX вв. <sup>КаХФ</sup>    IX в. <sup>ГBe</sup>    IX–X вв. <sup>AKн</sup>    X в. <sup>И</sup>
C11	Crypt. gr. 41 (Δ. γ. XI)	X в. <sup>P</sup>
C12	Crypt. gr. 158 (Δ. γ. XII)	970 г.
S794	Sinait. gr. 794	992 г. <sup>ГКн</sup>    XI в. <sup>A</sup>
S779	Sinait. gr. 779	X в. <sup>ГКн</sup>    XI в. <sup>A</sup>
S793	Sinait. gr. 793	X–XI вв. <sup>ATКн</sup>
S781/S782	Sinait. gr. 781/Sinait. gr. 782	X в. <sup>Кн</sup>    X–XI вв. <sup>ATКн</sup>    XI в. <sup>Г17</sup>
S824	Sinait. gr. 824	IX в. <sup>ФBy</sup>    X в. <sup>Кн</sup>    XII в. <sup>Г</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S778	Sinait. gr. 778	X–XI вв. <sup>Г</sup>    XI в. <sup>AKн</sup>
S780	Sinait. gr. 780	X–XI вв. <sup>Г</sup>    XI в. <sup>Кн</sup>    XI–XII вв. <sup>A</sup>
C14	Crypt. gr. 39 (Δ. γ. XIV)	X–XI вв. <sup>P</sup>
S777	Sinait. gr. 777	XI в. <sup>ГКн</sup>    X–XI вв. <sup>A</sup>
S792	Sinait. gr. 792	XI в. <sup>ГКн</sup>    X–XI вв. <sup>A</sup>
S783	Sinait. gr. 783	XI в. <sup>ATКн</sup>
S790	Sinait. gr. 790	XI в. <sup>ATКн</sup>
C1	Crypt. gr. 126 (Δ. γ. I)	XI в. <sup>P</sup>
C6	Crypt. gr. 351 (Δ. γ. VI)	XI в. <sup>P</sup>
A4	Athos, Laur. Γ 4	XI в. <sup>E</sup>
S799	Sinait. gr. 799	XI в. <sup>Г</sup>    XI–XII вв. <sup>Кн</sup>    XII в. <sup>A</sup>
M51	Messan. S. Salv. 51	XI в. <sup>M</sup>    XII в. <sup>C</sup>
M143	Messan. S. Salv. 143	XII в. <sup>M</sup>
S784	Sinait. gr. 784	XII в. <sup>ATКн</sup>
S2018	Sinait. gr. 2018	XII в. <sup>Кн</sup>
C13	Crypt. gr. 19 (Δ. γ. XIII)	XII в. <sup>P</sup>
C34	Crypt. gr. 140 (Δ. γ. XXXIV)	XII в. <sup>P</sup>
C4	Crypt. gr. 150 (Δ. γ. IV)	XII в. <sup>P</sup>
A1157	Athos, Vatop. 1157	XII в. <sup>E</sup>
A25	Athos, Dokhiar. 25	XII в. <sup>Л</sup>
A43	Athos, Pantel. 43	XII в. <sup>Л</sup>
A2	Athos, Laur. Δ 2	XII в. <sup>E</sup>
S787	Sinait. gr. 787	XII–XIII вв. <sup>Г</sup>    XII в. <sup>Кн</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S789	Sinait. gr. 789	XII в. <sup>ГКн</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S795	Sinait. gr. 795	XII в. <sup>Кн</sup>    XII–XIII вв. <sup>Г</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S791	Sinait. gr. 791	XII в. <sup>ГКн</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S798	Sinait. gr. 798	XII в. <sup>ГКн</sup>    XIII в. <sup>A</sup>
S785	Sinait. gr. 785	XII в. <sup>ГКн</sup>    XIII в. <sup>A</sup>

<sup>16</sup> Кембриджский лист этого сборника (Cantabr. Add. 1879.3) был совсем недавно идентифицирован Г. Парпуловым [Parpulov, 2014, 106–107. Footnote 26].

<sup>17</sup> Первый том сборника S781/S782 (Sinait. gr. 781) датирован В. Гардтхаузенем XI в., а К. Кларком – X–XI вв., второй том – Sinait. gr. 782 – В. Гардтхаузен датировал X–XI вв., К. Кларк – XI в.

## Источники и литература

1. Бенешевич (1917) [Бе]<sup>18</sup> — Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае. Т. 3. Вып. 1: Рукописи 1224–2150 / под ред. В. Н. Бенешевича. Пг.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1917. IV, 354 с.
2. Булаев (2019) — *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих // Православная энциклопедия. М., 2019. (Принято к печати).
3. Гумилевский (1902) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1902. 393 с.
4. Дмитриевский (1895) — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Тύλικα. Ч. I. К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. CXLVII, 912, XXV с.
5. Желтов, Булаев (2018) — *Желтов М., свящ., Епифаний (Булаев), иерод.* Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 94–111.
6. Капустин (1870) [А] — *Антонин (Капустин), архим.* Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινῶ ὄρει βιβλιοθήκης (Рукопись). Синай, 1870. URL: <https://www.loc.gov/item/00271070044-ms/> (дата обращения: 30.01.2019).
7. Крашенинникова (1993) — *Крашенинникова О. А.* Октоих и Параклит (к истории двух названий одной литургической книги) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. М., 1993. С. 398–406.
8. Крашенинникова (1996) — *Крашенинникова О. А.* К истории формирования седмичных памятней Октоиха // Богословские труды. М., 1996. Вып. 32. С. 260–268.
9. Крашенинникова (2006) [Ф]<sup>19</sup> — *Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники по истории формирования славянского Октоиха IX–X веков // Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: по древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 290–382.
10. Лозовая (2003а) — *Лозовая И. Е.* О системе пения седмичных канонов Октоиха в ранней литургической традиции // Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи. К 80-летию доктора Милоша Велимировича. Гимнология. Вып. 4 / сост. Н. А. Герасимова-Персидская, И. Е. Лозовая. М., 2003. С. 52–68.
11. Лозовая (2003б) — *Лозовая И. Е.* Типология древнерусских Параклитов и их отношение к действующему литургическому уставу // Материалы Международной научной конференции «Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток — Русь — Запад» (к 2000-летию Рождества Христова). Гимнология. Вып. 3 / сост. И. Лозовая. М., 2003. С. 64–73.
12. Лозовая (2009) — *Лозовая И. Е.* «Новый Октоих» св. Иосифа Гимнографа (Grottaferrata, D. g. XIV) и его отражение в древнерусских Параклитах Студийской традиции // Хризोगраф. Вып. 3: Средневековые книжные центры: местные традиции и межрегиональные связи. Труды международной научной конференции. М., 2009. С. 190–203.
13. Лукашевич и др. (2002) — *Лукашевич А. А., Турилов А. А., Гусейнова З. М.* Блаженны // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 347–352.
14. Пентковский, Йовчева (2001) — *Пентковский А. М., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // Старобългаристика. София. 2001. Кн. 3. Вып. 25. С. 31–60.
15. Поляков, Фонкич (1994) — *Поляков Ф. Б., Фонкич Б. Л. А. А.* Дмитриевский и его работа о русских собирателях рукописей и старопечатных книг // Византиноруссика. М., 1994. № 1. С. 161–197.
16. Хевсуриани (2009) — *Хевсуриани Л.* Иадгари // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 419–424.

<sup>18</sup> Здесь и далее в квадратных скобках указаны шифры авторов датировок рукописей, применяемые в Списке использованных рукописей.

<sup>19</sup> В работе О. А. Крашенинниковой приводятся важные уточнения Б. Л. Фонкича на датировки рукописей SPA и S824. См.: [Крашенинникова, 2006, 302, 321].

17. Σπυρίδων, Εὐστρατιάδης (1925) [E] — *Σπυρίδων Λαυρ., Εὐστρατιάδης Σ. Κατάλογος τῶν κωδικῶν τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὁρει)*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925. δ', 314 σελ.
18. Bucca (2006) [By] — *Bucca D. Un antico manoscritto innografico di origine orientale: il Sinait. gr. 824 // Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 2006. № 43. P. 87–136.
19. Clark (1952) [Κλ] — *Clark K. W. Checklist of Manuscripts in St. Catherine's monastery, mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress*. Washington, Library of Congress Photoduplication Service, 1952. XI, 53 p.
20. Easterling (1962) [I] — *Easterling P. Handlist of the Additional Greek Manuscripts in the University Library, Cambridge // Scriptorium*. 1962. Vol. 16. Is. 2. P. 302–323.
21. Eustratiades, Arcadios (1924) [E] — *Sophronios (Eustratiades), form. archbish., Arcadios (of Vatopedi), deac. Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*. Cambridge: Harvard University Press, 1924. III, 276 p. (Harvard Theological Studies, XI).
22. Gardthausen (1886) [Γ] — *Gardthausen V. Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1886. VIII, 295, 32 p.
23. Hannick (1972) [X] — *Hannick C. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche. Office Selon Les Huit Tons. Ὀκτώηχος*. Chevetogne, 1972. P. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3).
24. Husmann (1972) — *Husmann H. Hymnus und Troparion: Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion // Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preussischer Kulturbesitz 1971*. Berlin, 1972. S. 7–86.
25. Lambros (1900a) [JI] — *Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Vol. 1. Cambridge: at the University Press, 1900. VIII, 438 p.
26. Lambros (1900b) [JI] — *Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Vol. 2. Cambridge: at the University Press, 1900. VII, 597 p.
27. Mancini (1907) [M] — *Codices Graeci monasterii Messanensis S. Salvatoris / descriptit Augustus Mancini*. Messanae: Typis D'Amico, 1907. XII, 263 p.
28. Montfaucon (1708) — *Montfaucon B. de Palaeographia Graeca, Sive De Ortu Et Progressu Literarum Graecarum: Et De variis omnium saeculorum Scriptionis Graecae generibus: itemque de Abbreviationibus & de Notis variarum Artium ac Disciplinarum*. Parisiis: Apud Ludovicum Guerin, sub signo S. Thomae Aquinatis. Viduam Joannis Boudot. sub signo Solis aurei. Et Carolum Robustel, sub signo Arboris Palmae. Viâ Jacobaeâ, 1708. XXIX, [1], 574 S.
29. Parpulov (2014) — *Parpulov G. R. Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD*. Plovdiv, 2014. 320 p.
30. Pirri (1733) — *Pirri R. Sicilia sacra disquisitionibus, et notitiis illustrata, ubi libris quatuor <...>. T. 2. Panormi: apud hæredes Petri Coppulæ, 1733. P. 769–1422.*
31. Rocchi (1883) [P] — *Rocchi A. Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*. Tusculani: Typis Abbatiae Cryptae Ferratae, 1883. 539 p.
32. Salvo (1967) [Ka] — *Salvo B. D. Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell' októechos bizantino della domenica // OCP*. 1967. T. 33. P. 161–175.

### ***Hierodeacon Epifanii (Bulaev). Genre Composition and Typology of Ancient Octoechoi.***

**Abstract:** In this article we study the typology and the genre composition of ancient Greek Octoechoi dated to the 12th c. Thirty-six manuscripts are investigated, among them: twenty-one belong to the library of the Sinai monastery, eight are from the library of the Grottaferrata monastery, five belong to Athos monasteries, and two belong to the library of the University of Messina (Sicily). We show that the Octoechoi are divided into three types according to *their mode of formation*. The earliest Octoechoi follow the genre (systematic) order, in which the hymns are arranged according to their genre relationship. New type of the Octoechos with the liturgical (cyclic) order appears in the 12th c., which is well-known due to the similar structure of the modern printed Octoechos. At the same time an another, transitional type of the Octoechos arises. This combined or genre-liturgical type

of the Octoechos shows the liturgical order of formation for the Sunday hymns and retains the genre order for the ferial hymns. According to the genre composition, the investigated Octoechoi could be divided into five types. The complete Octoechos, which contains principal hymnography of the Octoechos (stichera, kathismata and canons of eight modes for all the days of the week), is the prevalent type of the such hymnals. An another sufficiently common type of the hymnal is the combined Octoechos, which differs from the complete Octoechos by separation of the block of the ferial canons into another independent codex. Obviously, the latter type of the Octoechos (consisting of just the ferial canons) is as common as the combined Octoechos. The last two complementary types of the Octoechos, the Sticherkathismatarion and the anthology of canons of the Octoechos are quite rare.

**Keywords:** Octoechos, Paracletike, combined Octoechos, Sticherkathismatarion, typology, hymnography, hymn genres, liturgical studies.

*Hierodeacon Epifanii (Denis Viktorovich Bulaev)* – monk in Holy Trinity Sergiev Lavra (m.epifanii@mail.ru).

## Sources and References

1. Σπυρίδων, Εὐστρατιάδης (1925) – Σπυρίδων Λαυρ., Εὐστρατιάδης Σ. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει). Paris, 1925, δ' + 314 σελ.
2. Beneshevich (1917) – *Opisaniye grecheskikh rukopisey monastyrya svyatoy Ekateriny na Sinaye* [The Description of Greek Manuscripts of the Saint Catherine's Monastery at Sinai]. Ed. by V. N. Beneshevich. Vol. 3, is. 1: The manuscripts 1224–2150. Saint Petersburg, 1917, IV + 354 p. (In Russian).
3. Bucca (2006) – Bucca D. Un antico manoscritto innografico di origine orientale: il Sinait. gr. 824. *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 2006, no. 43, pp. 87–136.
4. Bulaev (2019) – Epifanii (Bulaev), hierod. Oktoikh [The Octoechos]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2019. (To be published). (In Russian).
5. Clark (1952) – Clark K. W. *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's monastery, mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress*. Washington, 1952, XI + 53 p.
6. Dmitrievskiy (1895) – Dmitrievskiy A. *Opisanie liturgicheskikh rukopisey, khranyashchikhsya v bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka* [The Description of the Liturgical Manuscripts of Libraries of Orthodox East]. Vol. 1: Τύπικα, P. 1. Kiev, 1895, CXLVII + 912 + XXV p. (In Russian).
7. Easterling (1962) – Easterling P. Handlist of the additional Greek manuscripts in the University Library, Cambridge. *Scriptorium*, 1962, vol. 16, issue 2, pp. 302–323.
8. Eustratiades, Arcadios (1924) – Sophronios (Eustratiades), form. archbish., Arcadios (of Vatopedi), deac. *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*. Cambridge, 1924, III + 276 p. (Harvard Theological Studies, XI).
9. Gardthausen (1886) – Gardthausen V. *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*. Oxonii, 1886, VIII + 295 + 32 p.
10. Gumilevskiy (1902) – Filaret (Gumilevskiy), archib. *Istoricheskiy obzor pesnopenitsev i pesnopeniya grecheskoy Tserkvi* [The Historical Review of the Hymnographers and the Hymns of the Greek Church]. Saint-Petersburg, 1902, 393 p. (In Russian).
11. Hannick (1972) – Hannick C. Le texte de l'Oktoechos. *Dimanche. Office selon les huit tons. Ὁκτώηχος*. Chevetogne, 1972, pp. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3).
12. Husmann (1972) – Husmann H. Hymnus und Troparion: Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion. *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preussischer Kulturbesitz 1971*. Berlin, 1972, Ss. 7–86.
13. Kapustin (1870) – Antonin (Kapustin), archim. *Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει βιβλιοθήκης* (manuscript). Sinai, 1870. Available at: <https://www.loc.gov/item/00271070044-ms/> (accessed: 30.01.2019).

14. Khevsuriani (2009) — Khevsuriani L. Iadgari [The Iadgari]. *Pravoslavnyaya Entsiklopediya*. Moscow, 2009, vol. 20, pp. 419–424. (In Russian).
15. Krasheninnikova (1993) — Krasheninnikova O. A. Oktoikh i Paraklit (k istorii dvukh nazvaniy odnoy liturgicheskoy knigi) [The Octoechos and the Parakletike (to the History of the Two Titles of one Liturgical Book)]. *Germenevtika drevnerusskoy literatury*. Moscow, 1993, no. 6, pp. 398–406. (In Russian).
16. Krasheninnikova (1996) — Krasheninnikova O. A. K istorii formirovaniya sedmichnykh pamyatey Oktoikha [To the History of the Formation of the Ferial Day Dedication]. *Bogoslovskiy trudy*. Moscow, 1996, is. 32, pp. 260–268. (In Russian).
17. Krasheninnikova (2006) — Krasheninnikova O. A. Rannevizantiyskiye i slavyanskiye istochniki po istorii formirovaniya slavyanskogo Oktoikha IX–X vekov [Early Byzantine and Slavic Witnesses to the History of Formation of Slavic Octoechos of IX–X cc.]. *Drevneslavyanskiy Oktoikh sv. Klimenta, arkhiepiskopa Okhridskogo: Po drevnerusskim i yuzhnoslavyanskim spiskam XIII–XV vekov* [The Ancient Octoechos of St. Clement, Archib. of Okhrid. On Oldrussian and Southslavic Manuscripts of XIII–XV cc.]. Moscow, 2006, pp. 290–382. (In Russian).
18. Lambros (1900a) — Lambros S. P. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge, 1900, vol. 1, VIII + 438 p.
19. Lambros (1900b) — Lambros S. P. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge, 1900, vol. 2, VII + 597 p.
20. Lozovaya (2003a) — Lozovaya I. E. O sisteme peniya sedmichnykh kanonov Oktoikha v ranney liturgicheskoy traditsii. Vizantiya i Vostochnaya Evropa. Liturgicheskkiye i muzykal'nyye svyazi. K 80-letiyu doktora Milosha Velimirovicha [On the Chanting System of the Weekly Octoechos Canons in the Early Liturgical Tradition. Byzance and East Europe. Liturgical and Musical Links. In Honor of Miloč Velimirovič]. *Gimnologiya*. Moscow, 2003, vol. 4, pp. 52–68. (In Russian).
21. Lozovaya (2003b) — Lozovaya I. E. Tipologiya drevnerusskikh Paraklitov i ikh otnosheniye k deystvuyushchemu liturgicheskomu ustavu. Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii “Tserkovnoye peniye v istoriko-liturgicheskom kontekste: Vostok — Rus’ — Zapad” (k 2000-letiyu Rozhdestva Khristova) [The Typology of the Early Russian Parakletikai and Their Relation to the Current Liturgical Typikon. Papers of Musicological Congress “Chant within Historical and Liturgical Context: East — Rus’ — West” (For the Second Millennial Anniversary of the Birth of Christ)]. *Gimnologiya*. Moscow, 2003, vol. 3, pp. 64–73. (In Russian).
22. Lozovaya (2009) — Lozovaya I. E. «Novyy Oktoikh» sv. Iosifa Gimnografa (Grottaferrata, D. g. XIV) i ego otrazheniye v drevnerusskikh Paraklitakh Studiyskoy traditsii [The New Octoechos of St. Joseph the Hymnographer (Grottaferrata, Δ. γ. XIV) and Its Reflection in Mediaeval Russian Parakletike of the Studite Tradition]. *Khrozograf*. Moscow, 2009, is. 3, pp. 190–203. (In Russian).
23. Lukashevich et al. (2002) — Lukashevich A. A., Turilov A. A., Guseynova Z. M. Blazhenny [The Makarismoi]. *Pravoslavnyaya entsiklopediya*. Moscow, 2002, vol. 5, pp. 347–352. (In Russian).
24. Mancini (1907) — *Codices Graeci monasterii Messanensis S. Salvatoris*. Descripsit Augustus Mancini. Messanae, 1907, XII + 263 p.
25. Montfaucon (1708) — Montfaucon B. de *Palaeographia Graeca, Sive De Ortu Et Progressu Literarum Graecarum: Et De variis omnium saeculorum Scriptionis Graecae generibus: itemque de Abbreviationibus & de Notis variarum Artium ac Disciplinarum*. Parisiis, 1708, XXIX+ [1] +574 p.
26. Parpulov (2014) — Parpulov G. R. *Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD*. Plovdiv, 2014, 320 p.
27. Pentkovskiy, Yovčeva (2001) — Pentkovskiy A. M., Yovčeva M. Prazdnichnyye i voskresnyye blazhenny v vizantiyskom i slavyanskom bogosluzhenii VIII–XIII vv. [The Festive and Easter Blessed Antiphons in the Byzantine and Slavonic Church Service of the 8th–13th cc.]. *Palaeobulgarica*. Sofia, 2001, vol. 3, issue 25, pp. 31–60. (In Russian).
28. Pirri (1733) — Pirri R. *Sicilia sacra disquisitionibus, et notitiis illustrata, ubi libris quatuor <...>*. Panormi, 1733, t. 2, pp. 769–1422.
29. Polyakov, Fonkich (1994) — Polyakov F. B., Fonkich B. L. A. A. Dmitriyevskiy i ego rabota o russkikh sobirateleyakh rukopisey i staropechatnykh knig [A. A. Dmitriyevskiy and His Work on

Russian Collectors of Manuscripts and Old-Printed Books]. *Byzantinorussica*. Moscow, 1994, no. 1, pp. 161–197. (In Russian).

30. Rocchi (1883) — Rocchi A. *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*. Tusculani, 1883, 539 p.

31. Salvo (1967) — Salvo B. D. Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell' októechos bizantino della domenica. *OCP*, 1967, vol. 33, pp. 161–175.

32. Zheltov, Bulaev (2018) — Zheltov M., priest, Epifanii (Bulaev), hierod. Stikhiry voskresnogo Oktoikha v Drevnem Tropologii [Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 3, pp. 94–111. (In Russian).

*Священник Иоанн Никитин*

## СОВЕРШЕНИЕ МОЛЕБНЫХ ПЕНИЙ МИРЯНСКИМ ЧИНОМ НА ПРИМЕРЕ МОЛЕБНА ОБ ОТЕЧЕСТВЕ СЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ИСПОВЕДНИКА, ЕПИСКОПА КОВРОВСКОГО

В статье на основании архивных и опубликованных материалов рассматривается молебное пение об Отечестве, которое было составлено в 1941 г. в Онежских лагерях святителем Афанасием Ковровским, исповедником, причем в двух редакциях: для совершения со священником и для совершения мирянским чином. Реалии тех тяжелых для Советской России лет отражены в тексте. Молебное пение является молитвенным воззванием к Господу, Богородице и всем русским святым. По своей структуре молебен полный, с припевами вместо каждой песни канона. Как и во многие другие составленные им тексты, в текст данного молебна владыка внес исправления с целью приблизить его к нормам литературного русского языка. Автор разбирает детально состав данного чинопоследования, дает ему оценку и пытается ответить на вопрос, насколько оправданна богослужебная практика, которая предлагается святителем Афанасием. В статье также приводятся некоторые рекомендации для совершения богослужения мирянским чином.

**Ключевые слова:** молебен, молебное пение, мирянский чин, Псалтирь, канонник, Отечество, святитель Афанасий Ковровский.

Молебное пение об Отечестве было составлено свт. Афанасием, исповедником, еп. Ковровским, в Онежских лагерях. Как указано в начале последования, оно было «составлено в августе 1941 года, во дни нашествия на Русскую землю немцев» (АВЕ. Ф. ЕА(С). Оп. III/1. Д. 11. Л. 117–133; Сахаров, 2005, 147–155; Богослужения, 2005, 249–286; Катышев, 2006, 410–444). Реалии тех тяжелых лет для Советской России отражены в тексте. Молебное пение является молитвенным воззванием к Господу, Богородице и всем русским святым. По своей структуре молебен полный, с припевами вместо каждой песни канона. Последование виделось песнописцу более всего необходимым в тяжелые военные годы, и поэтому кроме молебна со священником в архивах святителя имеется второй вариант последования, для совершения мирянином. Как и во многие другие составленные им тексты, в текст данного молебна владыка внес некоторые исправления с целью приблизить его к нормам литературного русского языка [Кравецкий, Плетнева, 2001, 244–254].

Рассмотрим последование молебна, совершаемого священником, параллельно указывая на особенности совершения этого чинопоследования мирянским чином. Молебное пение начинается с обычного начала, а вариант молебна, совершаемого мирянином, начинается тремя поклонами с молитвами:

«Боже, очисти мя грешнаго (грешную) и помилуй мя».

«Создавший мя Господи, и помилуй мя».

«Без числа согреших, Господи, помилуй и прости мя грешнаго (грешную)».

Вместо начального возгласа священника мирянин произносит: «Молитвами святых отец наших...». Далее следует обычное начало, но вместо возгласа священника «Яко Твое есть Царство...» полагается возглас мирянина «Молитвами святых отец наших...». Затем следует трехпсалмие, состоящее из 43-го, 73-го и 78-го псалмов.

*Священник Иоанн Михайлович Никитин* — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (athanasij@mail.ru).



Святитель полагает начало молебна именно этими псалмами, указывая верующим, что во время войны необходимо воззвать к Богу. В 43-м псалме описываются древние благодеяния Божии и испрашиваются от Бога милости. Прочие псалмы являются не чем иным, как плачем к Богу о Церкви, испытывающей бедствия. В них отражаются скорби и страдания верующих от богоборческой власти.

Великая ектения содержит семь специальных прошений. В этих прошениях верующие призываются: к молитве о Церкви православно-российской, о возвращении отпавших от нее; о предотвращении козней отступников веры и врагов Церкви. Важное значение песнописец придавал сохранению от растления душ подрастающего поколения, за которыми будущее Церкви и Отечества. Об этом свидетельствует четвертое прошение, в котором у Господа испрашивается для них ограждение «от злых влияний» и сохранение их Церкви. В следующих прошениях говорится о тех, кто равнодушен к вере, но, по подобию Корнилия сотника, имеет доброе расположение сердца и творит добрые дела. В седьмом прошении говорится о нападении немецко-фашистских захватчиков. В этом прошении у Господа испрашивается утверждение в православии всех славянских народов и ограждение их от всякого «иноверного и иноязыческого засилия». В молебне, совершаемом мирянином, эта ектения опускается, и сразу после псалмов произносится «Бог Господь» со стихами.

На «Бог Господь» положены тропари из молебна Всем святым, в земле Русской просиявшим: «С вышних призирай...», «Иерусалима Вышняго граждане...», «К Заступнице страны нашей Приснодеве Богородице притецем...». Далее вместо обычного для молебна 50-го псалма положен 136-й псалом, который является по содержанию грустно-покаянным. Песнописец сравнивает бедственное положение евреев в вавилонском плену с трудным для Отечества военным временем.

Вместо канона указанно петь дважды припевы, а по 3-й и 6-й песням — двойную катавасию Господу и Богородице.

Припев	Катавасия
Милостиве Господи, по молитвам святых, помилуй землю Русскую.	По молитвам святых твоих, Милостиве, избави от бед и обстояний землю Русскую, яко мы усердно к Тебе прибегаем, к Милостивому Избавителю и Владыце нашему.
Мати Божия, Спаси землю Русскую.	Спаси от бед и обстояний землю Русскую, Пресвятая Богородице Дево, яко мы вси по Бозе к Тебе прибегаем, яко к нерушимей стене и заступлению.

Как указывалось ранее, молебен обращен не только к Богу и Богородице, но и к русским святым. Однако в молебне нет припева и катавасии святым. Они поминаются в первом припеве, который обращен к Богу молитвами святых. Святые, как покровители Отечества, здесь мыслятся ходатаями перед Богом и не являются сами в себе субъектами моления [Алмазов, 1904, 4]. Они молятся вместе с нами.

После 3-й песни положена сугубая ектения, в которой имеется восемь специальных прошений, составленных песнописцем. В начале каждого прошения приводится сюжет из Священного Писания, с опорой на который далее формулируется прошение. Получается параллель библейского события с современной на то время обстановкой в Советской России.

Первое прошение содержит слова Спасителя — «просите и дастся вам», являющиеся основанием прошений к Господу о принятии молитвы за Отечество. Каждое из следующих прошений имеет один библейский сюжет. События библейской истории расположены в хронологическом порядке, начиная от первых людей и до святых апостолов: грехопадение; потоп; уничтожение Содома и Гоморры; слезы Езекииля; покаяние Манассии и ниневитян; исповедание Давида; плач Иеремии; молитва евреев в Вавилоне. В восьмом прошении собраны новозаветные сюжеты: восстановление

Петра в апостольском достоинстве; благоразумный разбойник; молитва Спасителя на Кресте; призвание апостола Павла. В каждом прошении есть покаянный вопль Церкви об Отечестве: «пощади, пощади, Господи, Отечество наше Русскую землю и весь народ наш человеколюбно и скоро помилуй». Хотя обычно ектении при богослужении мирянским чином опускаются, на этом молебне свт. Афанасий все же предлагает молящемуся произносить прошения сугубой ектении, но при этом все стандартные прошения опускаются и ектения начинается сразу со специальных прошений. После каждого прошения положено троекратное пение «Господи, помилуй». В завершении прошений произносится: «Молитвами святых отец наших...». После 3-й песни поется особый седален, написанный свт. Афанасием в подражание кондака на праздник Вознесения Господня. По 6-й песни положена малая ектения, которая на молебне без священника заменена на троекратное «Господи, помилуй» и «Слава, и ныне». После ектении поется кондак, составленный святителем в подражание кондаку «Предстательство христиан...».

Далее в обоих редакциях молебна произносится прокимен, но в последовании мирянским чином — без диаконских и священнических возгласов (возглас «Яко свят еси Боже наш...» заменяется на «Слава; и ныне»). После «Всякое дыхание...» при совершении молебна мирянским чином молящийся объявляет заголовок чтения Евангелия и поет: «Слава Тебе Господи, Слава Тебе». По совпадению с тематикой молебна, указан воскресный прокимен 6-го гласа, причем с филологической правкой свт. Афанасия, «Господи, воздвигни силу Твою и приди *спасти нас*». На молебне положено то же евангельское чтение, что и «на всякое прошение». Далее поются стихи:

«Слава: Отче, Слове и Душе, Троице Святая, очисти множество согрешений *народа русскаго*».

«И ныне: Молитвами Богородицы, Милостиве, очисти множество согрешений *народа русскаго*».

Эти стихи, переработанные свт. Афанасием, можно встретить в старопечатных богослужебных книгах (Око церковное, 1610, л. 73 об.; Око церковное, 1633, л. 47; Око церковное, 1641, л. 69). Курсивом выделены правки святителя. Стихира по Евангелии написана в подражание стихире «Не ввери мя человеческому предстательству...», но ее текст обращен ко Господу от лица народа, находящегося в бедственном положении от «нашедших обстоятельств».

Литийная молитва приводится в особой редакции со специальными молениями о Церкви и Отечестве и, как указывает песнописец в конце последования, составлена им по памяти и список святых необходимо перепроверить и дополнить. Молитва изобилует именами русских святых — общим числом 321 имя. После некоторых имен имеются ссылки с пояснением, как именно эти святые связаны с русской землей. При совершении молебна мирянским чином литийная молитва все же сохраняется, что также необычно. После пения «Господи, помилуй» мирянином произносится возглас: «Молитвами святых отец наших...».

Задостойник заимствован из службы Грузинской иконе Божией Матери, в которой он является светильном. В его тексте имеются характерные для последования слова: «Нас побеждающих победы державною Твоею и всеильною десницею...». По Трисвятом поется тропарь, заимствованный из службы 1-го часа, где имеется воззвание: «Скоро предвари, прежде даже не поработимся врагам...». Далее произносится сугубая ектения с двумя молебными прошениями. В чинопоследовании мирянским чином одно прошение ектении сохраняется, но с некоторыми изменениями: если на молебне со священником прошение начинается со слов «еще молимся», указывая тем самым на предмет моления, то при служении мирянским чином прошение переделано в обращение и начинается со слов «Сохрани, Господи...». Вместо священнического возгласа мирянин произносит возглас «Молитвами святых отец наших...».

В конце последования имеется обширная молитва об Отечестве, которая по содержанию является покаянно-просительной. Вместо обычного диаконского призыва

«Господу помолимся», положен особый: «Паки и паки со умилением и стенанием сердечным...», причем мирянин также произносит перед молитвой эти слова. Молитва состоит из 11 частей, каждую из которых можно расценивать как самостоятельную молитву, не имеющую характерного окончания, прославляющего Святую Троицу, и слова «аминь». Вся молитва пронизана цитатами и аллюзиями на Священное Писание — Евангелие, Псалтирь, пророчества Исайи и Ионы, Второзаконие, III книгу Царств, Апокалипсис, — а также анафору свт. Иоанна Златоуста и молитвословия из служб суточного круга.

Молебен оканчивается так же, как общий молебен, но в случае его совершения мирянским чином священнические возгласы опускаются, а перед отпуском, при произнесении слов «Благослови», составитель указывает молящемуся мысленно обратиться «к отцу своему духовному». Отпуст мирянина начинается со слов «Господи Иисусе Христе, Боже наш...» и заканчивается прошением: «...помилуй и спаси нас грешных». После отпуста в обоих вариантах молебна после троекратного пения «Господи, помилуй» поются ирмос: «Утверждение на Тя надеющихся...» и стихи «Под Твою милость...», «Пресвятая Богородице, спаси нас» и «Все святити земли Российской, молите Бога о нас». В молебне, совершаемом мирянином далее совершаются исходные поклоны с теми же молитвами, что произносились в начале последования.

Таким образом, видно, что по структуре данный молебен составлен по уставу общего молебна (Часослов, 2016, 218–234; Требник, 2010, 252–270; Октоих, 2012, л. 343–344 об.). Гимнографические тексты подобраны по тематике молебна или написаны лично святителем.

Находясь в заточении, свт. Афанасий рассылал в письмах друзьям и духовным чадам свои последования и молитвословия, которые перепечатывались и распространялись. Поэтому, говоря об аудитории этого молебна, можно предположить, что специально для этих лиц и была составлена вторая редакция молебна об Отечестве для совершения мирянином, предоставив возможность каждому верующему в страшное военное время возносить особые молитвословия за Отечество дома или в келье. Как указывает сам святитель, данный вариант молебного пения мирянским чином является образцом для переработки других последований, в случае если нет священника [Письма, 2001, 357–306].

Практика совершения богослужений мирянским чином в келье была обычным явлением на Руси, о чем свидетельствуют различные литургические памятники. Например, в старопечатных дореформенных Псалтирях с воследованием можно обнаружить рубрики для совершения богослужений суточного круга иноком или мирянином, причем они часто приводятся в тексте службы на первом месте, а рубрики со священником — уже на втором месте. Этот факт свидетельствует о том, что совершение служб без священника было обычной практикой в ту эпоху. Согласно указаниям в старопечатных Псалтирях, в начале последования совершаются приходные поклоны, начальный возглас священника «Благословен Бог наш...» заменяется на возглас «За молитв святых отец наших...», вместо ектений положено чтение «Господи, помилуй» вместо священнического возгласа — «Слава; и ныне», а перед отпуском — «Господи, помилуй» (дважды) и «Господи, благослови» (Псалтирь, 1625, л. 185 об. — 186 об., 205, 208; Псалтирь, 1638, л. 205 об. — 206 об., 225; Псалтирь, 1640, л. 210 об., 230). Подобную структуру мирянского богослужения мы обнаруживаем и в молебне свт. Афанасия, за исключением особенностей перед отпуском, о чем было сказано выше. В пореформенных Псалтирях рубрики для совершения богослужения без священника исчезают (Псалтирь, 1669, л. 158 об., 215; Псалтирь, 1671, л. 157 об. — 159, 213; Псалтирь, 1689, л. 165–166 об., 222). Однако они остаются в старообрядческих (Псалтирь, 1781, л. 178 об. — 179, 196) и единоверческих (Псалтирь, 1849, л. 182 об., 198; Псалтирь, 1855, л. 182 об., 198) богослужебных книгах.

В XIX в. старообрядцами также издавались специальные книги для совершения богослужения мирянами, например «Устав малый со святцами» (Малый, 1912) и «Устав

о домашней молитве» (Домашний, 1910), а также различные издания Канонника (Канонник, 1909; Канонник, 1912; Канонник, 1917). Последние могли использоваться на ежедневных молебнах или на молебнах по различным нуждам [Лукашевич, 2012, 421–422]. В начале Канонников приводится устав чтения канонов, который напоминает структуру общего молебна. Этот устав имеет рубрики для служения как со священником, так и мирянским чином (Канонник, 1909, л. 4–9 об.; Канонник, 1912, л. 1–6 об.; Канонник, 1917, л. 1–6 об.). В старообрядческом руководстве по церковному уставу Арсения (Швецова), старообрядческого епископа Уральского, имеется даже отдельная глава «Служба без священника» (Швецов, 1908, л. 172–173).

В отличие от старообрядческой традиции, в новообрядческой среде появляется мнение о недопустимости совершения богослужения мирянским чином. Это связано с попытками священноначалия бороться с тайными старообрядцами [К. Д., 1868, 480–493]. Тем не менее, в условиях нехватки священнослужителей в XX в. совершение богослужения мирянским чином становится вновь актуальным, например в эмигрантской среде. Видный архиерей Русской Православной Церкви за границей архиеп. Аверкий (Таушев) в докладе на архиерейском соборе РПЦЗ в 1962 г. выступил с докладом, в котором, в частности, отметил: «Общая молитва, как ничто другое, объединяет верующих. Таким образом, в тех общинах, где нет постоянного священника, совершенно необходимо не только допускать, но даже рекомендовать верующим собираться вместе по воскресным и праздничным дням либо в церкви, либо, там где нет храмов, на домах, дабы возносить совместную молитву и приобщиться богослужению». Далее архиеп. Аверкий делает ряд уставных замечаний об особенностях совершений богослужения мирянским чином [Taushev].

В настоящее время в Русской Православной Церкви осуществляются различные богослужебные издания для мирян, например книга «Воскресная служба для тех, кто не может быть в храме» (Воскресная служба, 2001). В 2012 г. Московской Патриархией был выпущен Канонник, в котором приводятся рубрики для совершения служб суточного круга, а также и молебен мирянским чином (Канонник, 2012). Молебное пение по этому изданию имеет несколько отличий от молебного пения, составленного свт. Афанасием. Отсутствуют приходные и исходные поклоны. После молитвы «Отче наш» в случае совершения молебна мирянином возглас «Яко Твое есть Царство...» не заменяется на возглас «Молитвами святых отец наших...», а вовсе отсутствует. Если свт. Афанасий предлагает сохранение за мирянами права произносить особые прошения сугубой ектении, то на молебне по Каноннику, следуя обычной практике, все ектении заменяются на прочтение мирянином определенного количества молитвы «Господи, помилуй» и «Слава, и ныне». При этом в других чинопоследованиях этого издания, славословие «Слава, и ныне», которое обычно положено вместо священнического возгласа ектении, отсутствует. Литийная молитва по каноннику, в случае совершения молебна мирянином, вовсе опускается и после стихир сразу начинается 7-я песнь канона (Канонник, 2012).

Таким образом, необходимо отметить, что, составляя последование молебна, совершаемого мирянским чином, свт. Афанасий поступает в духе православной традиции. Однако в молебне свт. Афанасия есть одна особенность, которая нигде более не встречается: произнесение мирянами прошений ектений и литийного прошения «Спаси, Боже, людей Твоих...». Возникает вопрос: насколько такая практика оправдана и допустима?

В раннехристианской Церкви ходатайственные молитвы о нуждах Церкви и всего мира в богослужении суточного круга занимали первое место. Постепенно псалмы и гимнографические тексты вытеснили ходатайственные молитвы, так что в современном богослужении гимнография занимает доминирующее положение, что особо ощутимо, если совершается богослужение мирянским чином, где все ектении опускаются и, по сути, ходатайственных молитв вовсе не остается [Bradshaw, 2008].

Свт. Афанасий предлагает решение этой проблемы, сохраняя особые прошения сугубой ектении, называя их молениями, т. е. молитвами. Сохранение прошений

именно сугубой ектении можно объяснить тем, что их отличительная особенность заключается как раз в том, что они построены в форме обращения и являются по сути молитвами, тогда как прошения других ектений только называют предмет молитвы. Именно в особых прошениях ектений и в молитве после молебна и заключается главная особенность данного молебного пения как ходатайственной молитвы об Отечестве, что и заставляет составителя оставить эти элементы и при совершении молебна мирянским чином, несмотря на необычность такого подхода. Также необходимо уточнить, что литийную молитву «Спаси, Боже, людей Твоих...» нужно считать также особым прошением на данном молебне, так как текст этой молитвы приводится в особой редакции со специальными молениями о Церкви и Отечестве. Видимо, поэтому песнописец, наряду с особыми прошениями сугубой ектении, также сохраняет ее для чтения мирянами.

Данное молебное пение может послужить хорошим образцом того, как совершать молебные пения, для боголюбцев, которые по тем или иным причинам не могут посетить храмовое богослужение, или для приходов, где не всегда бывает священник по тем или иным причинам. Совершение мирянами богослужений мирским чином может способствовать лучшему пониманию чинопоследований, может привить любовь к богослужению и помочь более осмысленно участвовать в храмовом богослужении. Структура молебного пения мирским чином в какой-то степени даже проще, чем структура служб суточного круга, что делает возможным совершение молебна даже теми мирянами, которые не совсем хорошо ориентируются в богослужбном уставе.

Что касается вопроса о возможности использования прошений ектений в мирянском богослужении, то его можно решить, руководствуясь указаниями свт. Афанасия. В молебне об Отечестве он оставляет те прошения сугубой ектении, которые, в отличие от большинства прошений ектений, составлены в форме обращения, или переделывает прошение в форму моления. Исходя из этого, при совершении мирянами богослужения без священника возможно произносить те прошения, которые составлены в форме молитвы, а прочие прошения ектений преобразовать в форму моления. Основания для такого решения можно найти не только в трудах свт. Афанасия Ковровского, но и в рубриках некоторых служб суточного круга. Например, согласно дореформенным старопечатным Псалтирям с воследованием, на повечерии и полунощнице после чина прощения священник произносит ектению, а в случае совершения богослужения без священника мирянин читает молитву «Ненавидящих и обидящих нас...», которая повторяет все прошения этой ектении, но в форме обращения (Псалтирь, 1625, л. 104 об. — 105, 216 об.; Псалтирь, 1638, л. 194 об. — 195, 236 об.; Псалтирь, 1640, л. 241 об.). В современных богослужебных книгах эта молитва остается на своем месте, а рубрика «и от всякого человека глаголется» косвенно указывает на сохранение такой практики (Часослов, 2016, 188). В любом случае, к вопросу использования прошений ектении мирянами нужно подходить с рассудительностью и руководствоваться пользой для молящихся.

## Источники и литература

### Источники

1. АВЕ. Ф. ЕА(С). Оп. III/1. Д. 11. — Архив Владимирской епархии. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Оп. III/1. Д. 11.
2. Домашний (1910) — Устав о домашней молитве, святыцы, заповы праздником и святым во весь год и отпусты. Тушка: Христианская типография, 1910. 256 л.
3. Канонник (1909) — Канонник. М.: Христианская типография, 1909.

4. Канонник (1912) — Канонник. М.: Христианская типография, 1912.
5. Канонник (1917) — Канонник. М.: Христианская типография, 1917.
6. Канонник (2012) — Канонник. М.: Издательство Московской Патриархии, 2012. 1168 с.
7. Катышев (2006) — Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова) / Авт.-сост. Г. И. Катышев. М.: Сретенский монастырь, 2006. 496 с.
8. Богослужения (2005) — Богослужения русским святым / Сост. свящ. В. Кузнецов. М.: Покров, 2005. 352 с.
9. Малый (1912) — Устав малый, со святыми. М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1910. 240 л.
10. Воскресная служба (2001) — Воскресная служба для тех, кто не может быть в храме / Сост. В. Малягин. М.: Даниловский благовестник, 2001. 208 с.
11. Око церковное (1610) — Око церковное. М., 1610.
12. Око церковное (1633) — Око церковное. М., 1633.
13. Око церковное (1641) — Око церковное. М., 1641.
14. Октоих (2012) — Октоих. С 5-го гласа по 8-й гласы. М.: Правило веры, 2012. 696 с.
15. Псалтирь (1625) — Псалтирь с воследованием. М., 1625.
16. Псалтирь (1638) — Псалтирь с воследованием. М., 1638.
17. Псалтирь (1640) — Псалтирь с воследованием. М., 1640.
18. Псалтирь (1649) — Псалтирь с воследованием. М., 1649.
19. Псалтирь (1655) — Псалтирь с воследованием. М., 1655.
20. Псалтирь (1669) — Псалтирь с воследованием. М., 1669.
21. Псалтирь (1671) — Псалтирь с воследованием. М., 1671.
22. Псалтирь (1681) — Псалтирь с воследованием. М., 1681.
23. Псалтирь (1689) — Псалтирь с воследованием. М., 1689.
24. Сахаров (2005) — *Афанасий (Сахаров), сщисп.* Молебное пение об Отечестве / Публ., вступл. и прим. С. А. Ванюкова // Московские епархиальные ведомости. М., 2005. № 7–8. С. 147–155.
25. Требник (2010) — Требник. М.: Издательство Московской Патриархии, 2010. 608 с.
26. Часослов (2016) — Часослов. М.: Издательство Московской Патриархии, 2016. 287 с.
27. Швецов (1908) — *Арсений (Швецов), старообрядческий епископ Уральский.* Краткий практический устав древлеправославной службы. Уральск, 1908.

## Литература

28. Алмазов (1904) — *Алмазов А. И.* Святые-покровители сельскохозяйственных занятий. Одесса: Экономическая типография, 1904. 82 с.
29. К. Д. (1868) — *К. Д.* О правах и обязанностях диаконов в отношении к церковным богослужениям // Руководство для сельских пастырей. 1868. Т. II. № 32. С. 480–493.
30. Кравецкий, Плетнева (2001) — *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с.
31. Письма (2001) — Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова). М.: Правило веры, 2001. 753 с.
32. Лукашевич (2012) — *Лукашевич А. А.* Канонник // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. Т. 30. С. 421–422.
33. Bradshaw (2008) — *Bradshaw P. F.* Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008. 208 p.
34. Taushev — *Averkuy (Taushev), archbishop.* Comments on Reader Services by Archbishop Averky, of blessed memory. Excerpted from “The Typicon of the Orthodox Church’s Divine Services: The Orthodox Christian and the Church Situation Today”. URL: <http://www.saintjonah.org/services/readerservices.htm> (дата обращения: 02.10.2018).

## **Priest Ioann Nikitin. The Performance of Prayer Singing by a Layman on the Example of a Prayer for the Fatherland of St. Afanasiy the Confessor, Bishop of Kovrov.**

**Abstract:** In the article, on the basis of archival and published materials, prayer singing about the Fatherland is considered. It was compiled in 1941 in the Onega camps by St. Afanasiy, bishop of Kovrov, confessor. And it was written in two variants: for performing by a priest and for performing by a layman. The realities of those difficult years for Soviet Russia are reflected in the text. The litany is an appeal to the Lord, the Virgin Mary and all Russian saints. In its structure, the prayer service is complete, with choruses instead of each canon song. Similarly to many other texts composed by him, bishop Afanasiy made corrections to the text of this prayer service in order to bring it closer to the norms of the literary Russian language. The author examines in detail the composition of this rite, gives an assessment to it and tries to answer the question of how justified is the liturgical practice proposed by St. Afanasiy. The article also provides some recommendations for the conduct of worship by a layman.

**Keywords:** prayer, litany, layman prayer, Psalter, canon, Fatherland, St. Athanasiy, bishop of Kovrov.

*Priest Ioann Mikhaylovich Nikitin* — Master of Theology, Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy (athanasij@mail.ru).

## **Sources and References**

### **Sources**

1. AVE. F. EA (C). Op. III. 1. D. 11. — Arkhiv Vladimirskoy eparkhii [Archive of the Vladimir Diocese]. Coll. EA (C) (The Bishop Athanasius (Sakharov) Foundation). Aids III. 1. Fol. 11. (In Russian).
2. Bogosluzheniya (2005) — *Bogosluzheniya russkim svyatym* [Divine services to Russian saints]. Moscow: Pokrov, 2005. 352 p. (In Russian).
3. Chasoslov (2016) — *Chasoslov* [The Book of Hours]. Moscow: Moscovskaya Patriarkhiya Publ., 2016, 287 p. (In Russian).
4. Domashniy (1910) — *Ustav o domashney molitve, svyatsy, zapevy prazdnikom i svyatym vo ves' god i otpusty* [Charter of home prayer, holy, ecclesiastical holidays and saints in the whole year and release]. Tushka: Christian Printing House, 1910, 256 p. (In Russian).
5. Kanonnik (1909) — *Kanonnik* [Canon Book]. Moscow: Khristianskaya tipografiya, 1909. (In Russian).
6. Kanonnik (1912) — *Kanonnik* [Canon Book]. Moscow: Khristianskaya tipografiya, 1912. (In Russian).
7. Kanonnik (1917) — *Kanonnik* [Canon Book]. Moscow: Khristianskaya tipografiya, 1917. (In Russian).
8. Kanonnik (2012) — *Kanonnik* [Canon Book]. Moscow: Moscovskaya Patriarkhiya Publ., 2012. 1168 p. (In Russian).
9. Katyshev (2006) — *Slavy Bozhiya revnitel': Zhizneopisaniye i trudy ispovednika episkopa Afanasiya (Sakharova)* [The Zeal of the Glory of God: The biography and works of the confessor Bishop Athanasius (Sakharov)]. Moscow: Sretenskiy Monastyr' Publ., 2006. 496 p. (In Russian).
10. Malyy (1912) — *Ustav malyy, so svyatsami* [Small Charter, with svyatsy]. Moscow: Moskovskaya staroobryadcheskaya knigopechatnya, 1910, 240 p. (In Russian).
11. Oko tserkovnoye (1610) — *Oko tserkovnoye* [The Church's Eye]. Moscow, 1610. (In Russian).
12. Oko tserkovnoye (1633) — *Oko tserkovnoe* [The Church's Eye]. Moscow, 1633. (In Russian).

13. Oko tserkovnoye (1641) — *Okno tserkovnoe* [The Church's Eye]. Moscow, 1641. (In Russian).
14. Oktoikh (2012) — *Oktoih. S 5-go glasa po 8-j glasy* [Oktoechos. From the 5th voice to the 8th voice]. Moscow: Pravilo very, 2012, 696 p. (In Russian).
15. Psaltir' (1625) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1625. (In Russian).
16. Psaltir' (1638) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1638. (In Russian).
17. Psaltir' (1640) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1640. (In Russian).
18. Psaltir' (1649) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1649. (In Russian).
19. Psaltir' (1655) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1655. (In Russian).
20. Psaltir' (1669) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1669. (In Russian).
21. Psaltir' (1671) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1671. (In Russian).
22. Psaltir' (1681) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1681. (In Russian).
23. Psaltir' (1689) — *Psaltir' s vossledovaniem* [Psalms with service]. Moscow, 1689. (In Russian).
24. Sakharov (2005) — St. Afanasiy (Sakharov). Molebnoye peniye ob Otechestve [St. Afanasiy (Sakharov). Praying singing about the Fatherland]. Publ., introd. and approx. by S. A. Vanyukov. *Moskovskiyeparhial'nyye vedomosti*. Moscow, 2005, no. 7–8, pp. 147–155. (In Russian).
25. Shvetsov (1908) — Arseny (Shvetsov), Old Believer Bishop of Ural. *Kratkiy prakticheskiy ustav drevlepravoslavnoy sluzhby* [A brief practical charter of the ancient Orthodox service]. Uralsk, 1908. (In Russian).
26. Trebnik (2010) — *Trebnik* [Prayer Book]. Moscow: Moscovskaya Patriarkhiya Publ., 2010, 608 p. (In Russian).
27. Voskresnaya sluzhba (2001) — *Voskresnaya sluzhba dlya tekhn, kto ne mozhet byt' v khrame* [Sunday service for those who can not be in the temple]. Moscow: Danilovskiy blagovestnik, 2001, 208 p. (In Russian).

## References

28. Almazov (1904) — Almazov A. I. *Svyatyepokroviteli sel'skokhozyaystvennykh zanyatiy* [The saints — patrons of agricultural activities]. Odessa: Ekonomicheskaya tipografiya, 1904, 82 p. (In Russian).
29. Bradshaw (2008) — Bradshaw P. F. *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of Worship*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008, 208 p.
30. K. D. (1868) — K. D. O pravakh i obyazannostyakh diaconov v otnoshenii k tserkovnym bogosluzheniyam [On the rights and duties of deacons in relation to church services]. *Rukovodstvo dlya sel'skikh pastyrey* [Guidelines for the study of pastors], 1868, vol. II, no. 32, pp. 480–493. (In Russian).
31. Kravetskiy, Pletneva (2001) — Kravetskiy A. G., Pletneva A. A. *Istoriya tserkovnoslavvyanskogo yazyka v Rossii (konets XIX — XX v.)* [The history of the Church Slavonic language in Russia (the end of the 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries)]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 2001, 400 p. (In Russian).
32. Lukashovich (2012) — Lukashovich A. A. Kanonnik [Canon Book]. *Pravoslavnyaya Entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2012, vol. 30, pp. 421–422.
33. Pis'ma (2001) — *Sobraniye pisem svyatitelya Afanasiya (Sakharova)* [Collection of letters of St. Afanasiy (Sakharov)]. Moscow: Pravilo very, 2001, 753 p. (In Russian).
34. Taushev — Averky (Taushev), archbishop. *Comments on the services of the Archbishop Averkiy, blessed memory. Excerpts from the "Typic of Worship of the Orthodox Church: Orthodox Christian and the Church Situation Today."* Available at: <http://www.saintjonah.org/services/readerservices.htm> (accessed: 10.02.2018).



*Е. Р. Боровская,  
иеродиакон Моисей (Семянников)*

## ВЛИЯНИЕ ВЫБОРА ОБРАЗА ЖИЗНИ НА РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА С ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

В статье с опорой на святоотеческое наследие дается трактовка экспериментальных данных, раскрывающих тенденции выбора образа жизни у современных подростков. Социологический опрос среди подростков, предоставивший данные для исследования, был выполнен авторами в Москве и Московской области во второй половине 2010-х гг. Особое внимание уделено противоборству психологизма (гедонизма) и евхаристичности. Рассматривается понятие евхаристического диалога как основы и метода преодоления обмирщения сознания подростков. Подчеркивается незаменимость опоры на православную традицию в семье, в русской культуре и литературе.

**Ключевые слова:** развитие общества, подростки, образ жизни, секуляризация сознания, психологизм, гедонизм, евхаристический диалог, православные традиции в литературе.

Природа всечеловеческого бытия такова, что каждое отдельное лицо, преодолевая в себе зло, этой победой наносит поражение космическому злу столь великое, что следствия ее благотворно отражаются на судьбах всего мира.

*Прп. Силуан Афонский* [Сахаров, 2018]

Современные процессы информатизации общества заставляют задуматься об ориентирах, ценностях современных подростков, увлеченных виртуальной реальностью во всех ее проявлениях. Выходя во взрослую жизнь, вчерашний подросток неминуемо столкнется с реальностью настоящей, ему нужно будет делать выбор каждую минуту своей жизни. Каким будет этот выбор, каков жизненный путь и результат этого выбора — предмет неустанных забот современных педагогов, психологов, миссионеров, теологов-богословов.

Русская культура, основанная на мировоззрении православного христианства, задает вектор этого пути в сторону спасения души и подготовки к вхождению в Семью вечную (сотериология). М. М. Дунаев, рассуждая о смене ориентира в русской культуре, говорит о двух типах: сотериологическом (от «сотерио», спасение) и эвдемоническом (от греч. «эвдемония», счастье), «переходом от первого ко второму в европейской истории стала <...> эпоха Возрождения, возродившая именно пристальное внимание к земным сокровищам — и предпочтение их. На Руси это совершалось гораздо позднее» [Дунаев, 2001, 11]. Если присмотреться к современному обществу,

---

*Елена Раймондовна Боровская* — кандидат филологических наук, доцент департамента методики обучения Института педагогики и психологии образования ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Borovskayaer@yandex.ru).

*Иеродиакон Моисей (Сергей Николаевич Семянников)* — соискатель, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет (638806@rambler.ru).

становится понятной нацеленность на потребительство и получение удовольствий (гедонизм), что принуждает двигаться в противоположном направлении.

Где искать современному светскому человеку ресурс для внутреннего преобразования? Как сформировать у подростка потребность в поиске смысла жизни, в поиске правильного вектора движения? На кого и на что опереться? Неоценимо участие семьи в определении этого вектора, духовной жизни, образовательной среды. Велик ресурс русской культуры и русской литературы. Именно о евхаристическом пути жизни пишет профессор И. Г. Минералова в работе со значимым названием «Евхаристический ресурс русской культуры, явленный художественной словесностью и живописью» [Минералова, 2014, 147–161]. Поистине, искусство явит ту опору, которая поддержит в выборе пути.

Современная православная теология как научная дисциплина все более активно входит в процессы междисциплинарного изучения и разработки методов решения проблем социума. Особенно важен этот научный союз в осмыслении проблем личности подростка и формирования социально значимых ее качеств. Ряд современных ученых: протопресв. А. Шмеман, митр. Иоанн (Зизиулас), протопресв. Б. Бобринский, Т. А. Флоренская, М. И. Воловикова, А. И. Осипов, И. В. Астэр [Астэр, 2016], И. Г. Минералова, Е. Р. Боровская [Боровская, 2010, 26–43], опираясь на святоотеческий опыт, выдвигают проблему «одиначества личности» в современном мире. Одиначество, выражающееся в недIALOGичности, лживости, агрессивности и эгоистичности в своих проявлениях, затрагивает самые глубинные, онтологические стороны жизни подростка, формирующие личность, семью, общество. «Дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» [Достоевский, 1976, 100]. Этот момент православные теологи должны воспринимать с особой серьезностью, ведь иначе возникает риск потери этой категории наших граждан. Возникает тенденция и реальная опасность трансформации личности нашего будущего социально активного гражданина из альтруиста в эгоиста, из духовно-диалогичной личности в активного потребителя материальных благ, замкнутого на погоне за удовольствиями в ущерб всем остальным потребностям человека. Так человек становится последователем философии гедонизма.

Это явление сложное и в некоторых своих проявлениях противоречивое.

«Гедонизм (др.-греч. ἡδονή — «наслаждение, удовольствие») — аксиологическое учение, согласно которому удовольствие является высшим благом и смыслом жизни, единственной терминальной ценностью» [Филос. энци., 1994, 92].

Гедонизм угрожает любому человеку своей заманчивой простотой выбора и привлекательностью. Как разновидность гедонизма у людей, достигших высоких степеней духовного развития, прп. Нил Мироточивый Афонский (кон. XVI — XVII в.) указывает явление психолофизма. Этот термин интересен своей малой известностью в православной теологии, остановимся на нем подробнее.

Когда мы говорим о сущности какого-либо явления, мы понимаем его идентификацию, выявление некоторых особенностей, присущих только ему. Мы определяем ряд элементов, не позволяющих нам перепутать это явление с каким-либо другим. Прп. Нил Мироточивый в «Посмертных вещаниях» дает следующее определение: «Психолофизм — мысленное прельщение чувствами и пренебрежение о Небесных благах» [Нил Мироточивый, 2013, 1–2]. Мысленное прельщение — самообман и добровольное порабощение личности для эфемерного, «прельщенного» самосознания, стремящегося получить бесконечное наслаждение от конечных, тварных вещей, существующих во времени и подлежащих тлению. Для преобразования личности подростка необходимо подчинить плоть Духу, а поиск душевных наслаждений препятствует этому процессу. Что дает такое прельщение? — Эгоистичность, благосклонное отношение к собственной лжи, агрессивность, замкнутость. Эта цепочка отрицательных, греховных свойств приводит к одиночеству, заметим, добровольному, к лишению самого себя общения с ближним, диалога с ним — творческого акта. «Сотворим человека...» (Быт 1:26) — такой диалог Лиц Святой Троицы предшествовал акту сотворения человека. Литургия (греч. Λειτουργία) переводится как «служение», «общее

дело», «благодарение». Евхаристия (греч. εὐ-χάριστία) — «благодарение», «благодарность», «признательность» (от εὖ — «добро, благо» + χάρις — «почитание, честь, уважение»). Следовательно, психологизм, прежде всего, характеризуется отсутствием стремления к диалогичности с близкими, творческого общения. Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что сутью психологизма является антагонизм литургичности, евхаристичности — проявлениям богоподобия в человеке.

Евхаристичность жизни — это жизнь в Семье-Церкви, Глава которой — Бог, дающий законы Своего Царства, законы таинства нашего спасения (ср.: [Зизиулас, 2009, 140–141]). Отход, удаление от такой жизни есть отход и удаление от Бога и погружение в жизнь земную, телесную, плотскую, он связан с гедонизмом. Такое состояние диктует свои законы естественного отбора, где основной ценностью становится удовольствие от удовлетворения: пищевого, полового и безопасности в борьбе за выживание. Зависимость от этого порождает гедонизм во всех его проявлениях. Страдает общество, страдает семья. Лучшим примером такого негативного положения вещей может служить учение Дейла Карнеги, которое по праву можно охарактеризовать словами аввы Дорофея «ложь жизнью» (ср.: [Дронов, 2003, 67–71]).

Как путь выхода из кризиса обмирщенного сознания мы видим евхаристический образ жизни.

Принцип евхаристичности приводит к тому, что разрозненные личности в стремлении к Богу соединяются и «единым сердцем и едиными усты» обращаются к Богу, т. е. можно говорить о диалогичности евхаристического общения. «Божественная Евхаристия по своей природе есть диалог» [Зизиулас, 2009, 154]. Таким образом, можно сделать вывод об онтологическом существовании дилеммы «гедонизм — евхаристичность». Можно с уверенностью заключить, что только в евхаристическом литургическом объединении-семье человек, подросток имеет возможность сформироваться как активная в богоподобии личность.

Актуальность преодоления обмирщения сознания подтверждают данные исследования ценностных ориентиров современных подростков, проведенного в Москве и Московской области в 2014–2018 годах (более 4000 респондентов, средний возраст 13,5 лет).

Рассматривая отдельные результаты эмпирических исследований современной подростковой среды (результаты представлены подробно на: [https://elibrary.ru/author\\_items.asp?authorid=871048](https://elibrary.ru/author_items.asp?authorid=871048) и <http://podrostki.today/>) на предмет обозначенных нами проявлений гедонизма — одиночество личности, эгоистичность, лживость, агрессивность, искажение понятия «семья», можно констатировать следующие факты:

- поскольку семья в жизни человека играет сакральную роль, то различные искажения в семейных отношениях отражаются в первую очередь на духовно-нравственном уровне ее членов [Семянников, 2017a];

- отношение современной молодежи к институту семьи претерпело глубокие, негативные с позиций христианства изменения. В мировосприятии преобладают индивидуализм и эгоизм, сопровождаемые благожелательным отношением ко лжи [Семянников, 2018, 296–298].

Проиллюстрируем этот вывод данными.

#### Распределение ответов респондентов

<b>Эгоизм (себялюбие, поиск выгоды только для себя) — это...</b> (Одиночный выбор)	
Полностью отрицательное качество, которое мешает жить и мне, и другим, и поэтому с ним нужно бороться.	47,2 %
Частично отрицательное качество, присущее человеку, которое невозможно самому преодолеть, поэтому с ним приходится мириться.	13,5 %
Частично положительное качество, просто этим качеством нужно уметь пользоваться, чтобы поменьше досаждал окружающим.	15,8 %

Полностью положительное качество, которое позволяет жить комфортно и добиваться своих желаний, потому что весь мир создан для меня.	3,6 %
Я не хочу отвечать на этот вопрос.	8,4 %
<b>Как ты относишься к эгоизму у окружающих? (Одиночный выбор)</b> Рефлексия на эгоизм окружающих	
Мы все можем ошибиться, поэтому я постараюсь не обидеть человека-эгоиста, но в похожей ситуации подам положительный пример.	27,2 %
Эгоизм — это плохо, поэтому я постараюсь сразу же указать человеку на этот недостаток.	26,4 %
Если его эгоизм меня не задевает, то зачем мне с человеком ссориться, это же его личное дело.	21,2 %
Это только его личное дело. Меня оно не касается.	11 %
Я не хочу отвечать на этот вопрос.	5,6 %
<b>Как ты относишься к эгоизму (себялюбию) в самом себе? (Одиночный выбор)</b> Рефлексия на собственный эгоизм	
Я знаю, что эгоизм — это отрицательное качество, поэтому я очень стараюсь бороться с его проявлениями в моем внутреннем мире	45,7 %
Мой эгоизм часто заставляет меня краснеть перед окружающими, но в некоторых случаях он помогает мне достичь своих целей. Я считаю, что эгоизмом просто нужно научиться пользоваться.	11 %
Мой эгоизм часто заставляет меня ощущать неловкость перед людьми, но это качество природное, оно зачем-то дано человеку, поэтому бороться с ним нет особой нужды.	4,3 %
Мой характер вполне меня устраивает. Мой эгоизм — это моя защитная реакция на окружающий мир, а те, кто на меня за это обижаются, пусть лучше посмотрят на себя.	8,7 %
Мой эгоизм — это черта моего характера, которая характеризует его силу. Обижаться на это могут только безвольные и бесхарактерные карлики, удел которых — терпеть и преклоняться перед силой.	3,6 %
Я не знаю в себе проявлений эгоизма. Возможно, они и есть, но мне это не известно и особой нужды знать об этом я не испытываю.	8,8 %
Я не хочу отвечать на этот вопрос.	13,3 %
<b>Как ты относишься ко лжи (обману)? (Одиночный выбор)</b> Восприятие лжи	
Безусловно отрицательно.	37,7 %
Отрицательно, но ее так много, что нет сил ей противостоять.	19,8 %
Ложь в нашей жизни уместна, но ей нужно уметь пользоваться.	27,5 %
Ложь, безусловно, полезна, потому что помогает скрывать свои истинные намерения от окружающих. Зачем окружающим их знать?	3,3 %
Я не хочу отвечать на этот вопрос.	4 %

В современной подростковой среде значительную роль играют явления социального серфинга [Семянников, 2017с] и социальной адаптации [Семянников, 2017b] как социально-нравственной мимикрии.

Перечисленные особенности мировосприятия подростковой среды дают повод говорить о значительном качестве секуляризации сознания [Семянников, 2017с], выхланивания религиозного чувства [Ильин, 1993, 69]. «Душа, поблжая телу, омрачается удовольствием и погибает» [Антоний Великий, 2003, 69].

В приведенных выше примерах у части аудитории респондентов очевидно проявляется тенденция к обособлению, замкнутости и, в виде защиты, к циничному самооправданию. Задача миссионера заключается в том, чтобы через проявление в подростке его богоподобной личности привить ему устойчивую потребность в богообщении, в том числе евхаристическом, через приобщение Таинств, обозначая спасение как осознаваемую основную цель жизни. Одним из основных препятствий для реализации этой задачи является индивидуалистичность эгоистического мироощущения. Бертран Рассел пишет: «Бунт индивидуалистических инстинктов против социальных уз является ключом к пониманию философии политики и чувств — не только... романтизма, но и его последователей до наших дней» (цит. по: [Дронов, 2003, 9–10]). Инстинкты и индивидуализм толкают неокрепшую душу подростка на бунт против законов общества и семьи, зачастую целенаправленно подстрекаемую на деформацию и разрушение фундаментальных основ: любви, брака, семьи (ср.: [Осипов, 2017, 9–10]). «От благоразумного сытого мещанства до безумного голодного зверства один шаг» [Минералова, 2014, 159].

Духовно ориентированный диалог как метод совершенствования мировоззрения и исцеления души подростков в их обращении к Богу становится ключевым принципом миссионера в его работе с подростками. Не менее важным принципом, необходимо сопутствующим диалогу, является принцип, выраженный Спасителем: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф 5:16). Миссионер, как Данко, обязан нести в себе свет Христов, выводящий на Путь и Истину (ср. Ин 14:6). Своим примером и своей жизнью во Христе миссионер может «заражать» любовью истинной. «Ибо человек есть не что иное, как живая целокупность того, чем он живет и что он осуществляет, и притом именно потому, что он *это любит и в это верит*. Вот почему: „по плодам их узнаете их“ (Мф 7:16, 20)» [Ильин, 2012, 21]. Так евхаристичность жизни перерастает индивидуальный «религиозный опыт» как некий метод своего личного спасения, становится образом жизни во Христе, способом бытия, бытия со Христом в непрерываемом общении с Ним.

В качестве выводов можно заметить следующее.

Приведенные в таблице статистические данные говорят не только о высокой степени агрессивности респондентов, но и о проявленном высоком уровне спокойного безразличия к окружающим, сопровождаемым благожелательностью ко лжи. Эти показатели позволяют говорить об определенном духовном кризисе современной молодежи, заставляют искать пути преодоления кризиса.

Евхаристический диалог — основа и метод преодоления обмирщения сознания: диалог, который выступает не только как средство коммуникации, но и как объединяющий принцип любви, возводящий от личного общения к богообщению. Действенным профилактическим средством для преодоления негативных явлений, выявленных в ходе анкетирования подростков, нам видится диалог наставника с подростком, обращение к русской культуре и литературе, основанной на православном мировоззрении. Эти явления национального православного искусства всегда были мощным средством, несущим в нашу жизнь идеалы святости, красоты и милосердия, — в них мы видим опору и сегодня.

## Источники и литература

1. Антоний Великий (2003) — *Антоний Великий, прп.* Добротолюбие. Наставления. М.: Паломникъ, 2003. Т. 1. 567 с.
2. Астэр (2014) — *Астэр И. В.* Вызовы современности. Мультимедийное учебное пособие / Под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр // Социальное служение Русской Православной Церкви. СПб.: СПбГИПСР. 2014. URL: [http://social-orthodox.info/5\\_2.htm](http://social-orthodox.info/5_2.htm) (дата обращения: 08.04.2019).
3. Боровская (2010) — *Боровская Е. Р.* Христианские ценности в «Кладовой солнца» М. М. Пришвина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «Педагогика — Психология». 2010. № 4 (19). С. 26–43.
4. Достоевский (1976) — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Л.: Наука, 1976. Т. 14. Ч. 1. Кн. 3. 511 с.
5. Дронов (2003) — *Дронов М., прот.* Авва Дорофей против Дейла Карнеги. М.: Сретенский монастырь; Новая Книга; Церковь Рождества Пресвятой Богородицы; село Льялово, 2003. 128 с.
6. Дунаев (2001) — *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: в 6 ч. Ч. I–II. 2-е изд. М.: Христианская литература, 2001. 736 с.
7. Зизиулас (2009) — *Зизиулас Иоанн, митрополит.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. 332 с.
8. Ильин (1993) — *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 448 с.
9. Ильин (2012) — *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. М.: Альта Принт, 2012. 445 с.
10. Минералова (2014) — *Минералова И. Г.* Евхаристический ресурс русской культуры, явленный художественной словесностью и живописью // Русская литература в православном контексте: мат-лы VI Междунар. Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2014. Вып. II. С. 147–161.
11. Нил Мироточивый (2013) — *Нил Мироточивый Афонский, прп.* Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского / Под ред. архим. Александра. М.: Воскресение, 2013. 512 с.
12. Осипов (2017) — *Осипов А. И.* Любовь, брак, семья. М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2017. 176 с.
13. Сахаров (2018) — *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан Афонский: О значении молитвы за мир. 2018. URL: [http://pravoslavie.by/page\\_book/o-znachenii-molitvy-za-mir](http://pravoslavie.by/page_book/o-znachenii-molitvy-za-mir) (дата обращения: 08.04.2019).
14. Семянников (2017а) — *Семянников С. Н.* Некоторые особенности отношения современной молодежи к основным духовно-нравственным ценностям на примере дилеммы: «ложь» — «искренность» // Негосударственное образовательное учреждение «Высшая школа социально-управленческого консалтинга», 2017. Т. 6. С. 522–527.
15. Семянников (2017б) — *Семянников С. Н.* Понятия «социализация» и «социальная адаптация» как социально-психологические и нравственные категории // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы. Материалы научно-практической конференции 23–25 ноября 2017 г. СПб.: РХГА, 2017. С. 306–311.
16. Семянников (2017с) — *Семянников С. Н.* Социальный серфинг как показатель деформации нравственных ценностей в воспитании подростков // Дискуссия. Екатеринбург, 2017. № 8 (82). С. 84–91.
17. Семянников (2018) — *Семянников С. Н.* Особенности отношения современной молодежи к институту семьи. В сборнике: Придите ко мне все трудящиеся и обремененные, и Я упокою вас. Материалы XIII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» / Под. ред Н. Я Безбородовой, Н. В. Стюфляевой. Воронеж: Липецкий государственный педагогический университет имени П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2018. С. 296–298.
18. Филос. энц. (1994) — Краткая философская энциклопедия. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Энциклопедия», 1994. 576 с.

## ***Helen Borovskaya, Hierodeacon Moisey (Semjannikov). The Influence of Life Way Choice on Society Development from Theological Point of View.***

**Abstract:** The article, based on the patristic heritage, gives an interpretation of experimental data revealing the trends in the choice of modern adolescents' way of life. Particular attention is paid to the confrontation of psilophism (hedonism) and eucharistic lifestyle. The concept of the Eucharistic dialogue as the basis and method of overcoming the secularization of adolescents' consciousness is considered. The indispensability of reliance on Orthodox tradition in the family, in Russian culture and literature is emphasized.

**Keywords:** society development, adolescents, way of life, secularization of consciousness, psilophism, hedonism, eucharistic dialogue, Orthodox traditions in literature.

*Helen Raymondovna Borovskaya* — Candidate of Philological Sciences, Institute of Pedagogy and Psychology in Education, State Educational Institution of Higher Education at Moscow City Pedagogical University (Borovskayaer@yandex.ru).

*Hierodeacon Moisey (Semjannikov Sergey Nikolaevhich)* — Postgraduate Student at St. Tikhon Orthodox University of Humanities (638806@rambler.ru).

### **Sources and References**

1. Antony Velikiy (2003) — Antony Velikiy, prp. *Dobrotolyubiye. Nastavleniya* [St. Anthony the Great, Philokalia. Instructions]. Moscow: Palomnik, 2003, vol. 1, 567 p. (Russian translation).
2. Aster (2014) — Aster I.V. *Vyzovy sovremennosti. Mul'timediynoye uchebnoye posobiye* [Challenges of Modern Times. Multimedia tutorial]. Ed. by prot. V. Khulap, I.V. Aster. *Sotsial'noye sluzheniye Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Social service of the Russian Orthodox Church]. Saint Petersburg: SPbGIPSR. 2014. Available at: [http://social-orthodox.info/5\\_2.htm](http://social-orthodox.info/5_2.htm) (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
3. Borovskaya (2010) — Borovskaya E. R. *Khristianskiye tsennosti v «Kladovoy solntsa» M. M. Prishvina* [Christian values in the "Pantry of the Sun" by M. M. Prishvin]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya «Pedagogika — Psikhologiya»*, 2010, no. 4 (19), pp. 26–43. (In Russian).
4. Dostoyevskiy (1976) — Dostoyevsky F. M. *Brat'ya Karamazovy* [Brothers Karamazov]. Leningrad: Nauka, 1976, vol. 14, part 1, book 3, 511 p. (In Russian).
5. Dronov (2003) — Dronov M., prot. *Avva Dorofey protiv Deyla Karnegi* [Abba Dorofey vs. Dale Carnegie]. Moscow: Sretenskiy monastyr'; Novaya Kniga; Tserkov' Rozhdestva Presvyatoy Bogoroditsy; selo L'yalovo, 2003. 128 s. (In Russian).
6. Dunayev (2001) — Dunayev M. M. *Pravoslaviye i russkaya literatura: v 6 ch.* [Orthodoxy and Russian literature. In 6 vols.]. Parts I–II. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Khristianskaya literatura, 2001, 736 p. (In Russian).
7. Filos. ents. (1994) — *Kratkaya filosofskaya entsiklopediya* [Brief philosophical encyclopedia]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress» — «Entsiklopediya», 1994, 576 p. (In Russian).
8. Il'in (1993) — Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow: Rarog, 1993, 448 p. (In Russian).
9. Il'in (2012) — Il'in I. A. *Put' dukhovnogo obnoveniya* [The path of spiritual renewal]. Moscow: Al'ta Print, 2012, 445 p. (In Russian).
10. Mineralova (2014) — Mineralova I. G. *Evkharisticheskiy resurs russkoy kul'tury, yavlennyy khudozhestvennoy slovesnost'yu i zhivopis'yu* [Eucharistic resource of Russian culture, manifested by literature and painting]. *Russkaya literatura v pravoslavnom kontekste: mat-ly VI Mezhdunar. Svyato-Ignatiyevskikh chteniy* [Russian literature in the Orthodox context: materials of the 6<sup>th</sup> Intern. St. Ignatius readings]. Stavropol': Izdatel'skiy tsentr StPDS, 2014, is. II, pp. 147–161. (In Russian).
11. Nil Mirotochivyy (2013) — Nil Mirotochivyy Afonskiy, prp. *Posmertnyye veshchaniya prepodobnogo Nila Mirotochivogo Afonskogo* [St. Nilos the Athonite. Posthumous speeches of St.

*Nilos the Athonite*]. Ed. by. arkhimandrite Aleksandr. Moscow: Voskreseniye, 2013, 512 p. (Russian translation).

12. Osipov (2017) — Osipov A. I. *Lyubov', brak, sem'ya* [Love, Marriage, Family]. Moscow: Bratstvo svyatogo apostola Ioanna Bogoslova, 2017, 176 p. (In Russian).

13. Sakharov (2018) — Sofroniy (Sakharov), archimandrite. *Starets Siluan Afonskiy: O znachenii molitvy za mir* [Elder Silouan the Athonite: On the Meaning of Prayer for World]. Available at: [http://pravoslavie.by/page\\_book/o-znachenii-molitvy-za-mir](http://pravoslavie.by/page_book/o-znachenii-molitvy-za-mir) (accessed: 08.04.2019). (In Russian).

14. Semyannikov (2017a) — Semyannikov S. N. Nekotoryye osobennosti otnosheniya sovremennoy molodezhi k osnovnym dukhovno-nravstvennym tsennostyam na primere dilemmy: «lozh'» — «iskrennost'» [Some features of the attitude of modern youth to the basic spiritual and moral values on the example of the dilemma: “lie” — “sincerity”]. *Negosudarstvennoye obrazovatel'noye uchrezhdeniye «Vysshaya shkola sotsial'no-upravlencheskogo konsaltinga»*, 2017, vol. 6, pp. 522–527. (In Russian).

15. Semyannikov (2017b) — Semyannikov S. N. Ponyatiya «sotsializatsiya» i «sotsial'naya adaptatsiya» kak sotsial'no-psikhologicheskiye i нравstvennyye kategorii [The concepts of “socialization” and “social adaptation” as a socio-psychological and moral categories]. *Sotsial'noye sluzheniye Pravoslavnoy Tserkvi: problemy, praktiki, perspektivy. Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii 23–25 noyabrya 2017 g.* [Social service of the Russian Orthodox Church: problems, practices, prospects. Materials of the scientific-practical conference on November 23–25, 2017]. Saint Petersburg: RKHGA, 2017, pp. 306–311. (In Russian).

16. Semyannikov (2017c) — Semyannikov S. N. Sotsial'nyy serfing kak pokazatel' deformatsii нравstvennykh tsennostey v vospitanii podrostkov [Social surfing as an indicator of the deformation of moral values in the education of adolescents]. *Diskussiya*. Ekaterinburg, 2017, no. 8 (82), pp. 84–91. (In Russian).

17. Semyannikov (2018) — Semyannikov S. N. Osobennosti otnosheniya sovremennoy molodezhi k institutu sem'i. V sbornike: Pridite ko mne vse truzhdayushchiyesya i obremenennyye, i Ya uspokoynu vas [Features of the attitude of modern youth to the family institution. In the collection: Come to me all who are weary and burdened, and I will give you rest]. *Materialy XIII Mezhdunarodnogo foruma «Zadonskiye Svyato-Tikhonovskiye obrazovatel'nyye chteniya»* [Proceedings of the 13<sup>th</sup> International Forum “Zadonsk St. Tikhon's Educational Readings”]. Ed. by N. Ya. Bezborodova, N. V. Styuflyayeva. Voronezh: Lipetskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni P. P. Semenova-Tyan-Shanskogo, 2018, pp. 296–298. (In Russian).

18. Ziziulas (2009) — Ziziulas Ioann, metropolitan. *Tserkov' i Evkharistiya. Sbornik statey po pravoslavnoy ekklesiologii* [Church and Eucharist. Collection of articles on Orthodox ecclesiology]. Transl. by hieromonk Leontiy (Kozlov). Bogoroditse-Sergiyeva Pustyn', 2009, 332 p. (Russian translation).



*Протоиерей Игорь Рогатенюк*

## ДИСПЕНСАЦИОНАЛИЗМ КАК МОДЕЛЬ СООТНОШЕНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов является одним из ключевых для христианского богословия. В среде протестантизма в XIX и XX вв. оформились различные модели соотношения двух Заветов. Одной из таких моделей является диспенсационализм. Данная работа посвящена описанию основных положений диспенсационализма. Рассматриваемая тема недостаточно или полностью не освещена в имеющихся пособиях по библистике и библейскому богословию. Прделанная работа позволяет делать выводы о частичной приемлемости положений диспенсационализма для православного богословия и библистики, когда речь идет о необходимости говорить об имеющихся различиях между Ветхим и Новым Заветами. В то же время ряд положений диспенсационализма не могут быть приняты по причине их жесткого отрицания духовного единства двух Заветов.

**Ключевые слова:** соотношение Ветхого и Нового Заветов, современное западное богословие, протестантизм, диспенсационализм, Церковь, Израиль, хилиазм.

Вопрос соотношения двух Заветов стоял на повестке дня уже с первых лет существования Церкви<sup>1</sup>. Нагорная проповедь Христа, Апостольский собор 51 г., Послания ап. Павла к Римлянам, Галатам, Евреям, — все это было посвящено роли и месту Ветхозаветного Писания и образа жизни в уже новозаветных реалиях. Возникшая во II в. ересь Маркиона дала повод отцам и учителям Церкви снова прояснить этот вопрос.

Последующие века также давали поводы для обращения к этому вопросу. Достаточно вспомнить свт. Иоанна Златоуста и, к примеру, его «Беседу о том, что один Законодатель Ветхого и Нового Заветов...» [Иоанн Златоуст, 2005, I–III, 1144]; или равноапостольных Кирилла и Мефодия, которым приходилось объяснять иноверцам взгляд Церкви на соотношение двух Заветов [Жития, 2006, 334, 346–358]. Над этим же вопросом, как известно, размышлял и византийский император Иоанн Кантакузен [См. Кантакузин, 2013].

Стоит отметить, что в Средневековье<sup>2</sup>, подобно гностикам первых веков, Ветхий Завет как Откровение Божие отвергали богомилы и катары. Что же касается Древней Руси, то вопрос о соотношении Заветов рассматривался в отечественном богословии уже с первых десятилетий и веков после Крещения. Это подтверждает «Слово о Законе и Благодати» митр. Илариона, богословие Климента Смолятича, проповеди

---

*Протоиерей Игорь Юрьевич Рогатенюк* — соискатель Санкт-Петербургской духовной академии (igorrogatenyuk@yandex.ru).

<sup>1</sup> «Мир после Голгофы стал жить совершенно иначе. Это был уже другой мир, христианство привнесло в него слишком многое. В том числе и еврейский вопрос. Никто его не выдумывал. Он возник на Голгофе. Никакой России тогда еще не было и в помине. А еврейский вопрос уже был. И ответ на него был дан очень скоро — евангелистами и апостолами» [Разумовский, 2007, 13].

<sup>2</sup> «Проявление Ветхого Завета в Новом не является чем-то новым, поскольку отцы Церкви и их средневековые потомки понимали необходимость пребывания в традициях апостолов, прочитывая текст во многом так же, как делали авторы Нового Завета, пребывавшие внутри той же истории спасения, что и они сами. Таким образом, изучение Ветхого Завета через и внутри Нового приводит христианскую библейскую интерпретацию к законченному циклу» [Huizenga, 2015, 18].

свт. Кирилла Туровского [Замалеев, 2007, 16–29]. Известно, что возникшая в XV в. ересь жидовствующих также касалась вопроса о соотношении Заветов.

Животрепещущим этот вопрос был и для первых реформаторов. Это подтверждают имевшие место споры<sup>3</sup> о законе и благодати, проходившие в протестантской среде во время и после Реформации [Исаев, 2000b, 9]. Вообще, если говорить о Мартине Лютере, то вопрос соотношения Заветов занимал значительное место в его богословии [Шварц, 2014, 137–164].

Не было исключением и Новое время<sup>4</sup>, особенно если говорить о Российской империи, где в предреволюционные годы, в свете известных политических событий, всплыл на поверхность вопрос об отношении православных христиан к Ветхому Завету [Агурский, 1979, 75–83]: «Что же касается нашего отечества, то вопрос о соотношении Заветов в конце XIX — начале XX в. приобрел особую актуальность в связи с так называемым еврейским вопросом. Националистически настроенные политики, публицисты и некоторые представители духовенства для спасения России решили бороться со всем еврейским, в том числе и с Ветхим Заветом, с преподаванием Закона Божия в школах. Среди таких ревнителей можно назвать журналиста М. О. Меньшикова, Г. В. Бутми де Кацмана, члена главного совета Союза Русского Народа; на схожих позициях стоял и В. В. Розанов. На защиту церковного учения о том, что книги Ветхого Завета являются Словом Божиим, встали известные иерархи и священнослужители. Достаточно назвать имена митр. Антония (Храповицкого), архиеп. Никона (Рождественского). Особо стоит отметить вышедшую в начале XX в. работу священника Александра Глаголева [Глаголев, 1909, 61], в которой последний прекрасно показал православное видение данного вопроса, а также коснулся предшествующей истории нападок на Ветхий Завет как на Слово Божие» [Материалы, 2018, 200–207].

Что касается современных реалий, то XX в.<sup>5</sup> был озаменован рядом трагических и знаковых событий, которые прямо или косвенно связаны с вопросом соотношения двух Заветов. Это, прежде всего, Вторая Мировая война, Холокост, создание государства Израиль, Второй Ватиканский собор, еврейско-христианский диалог<sup>6</sup>.

Попытка осмыслить вопрос о соотношении двух Заветов привела к тому, что в среде протестантского богословия был выработан ряд моделей и теорий их соотношения: диспенсационализм, теория множественной теологии, ковенантная модель, эпигенетическая модель и собственно классическая лютеранская модель [Верклер, 1995, 62–82]. Стоит отметить, что перечисленные модели во многом противоречат друг другу [Помазанский].

---

<sup>3</sup> «Согласно Лютеру, содержащийся в Ветхом Завете Закон изначально относился только к Израилю; он не предназначался для христиан, а значит, и необязателен. Не так, однако, считали анабаптисты и спиритуалисты, которые часто ссылались на ветхозаветные предписания для оправдания своих действий» [Шварц, 2014, 147].

<sup>4</sup> «Для Канта даже политеизм, раз он представляет богов требующими нравственного, скорее подходил бы к понятию религии, чем религия (ветхозаветная), где Бог дает только заповеди, которые не требуют исправления морального настроения; этика ветхозаветная гетерономна, а потому и религия ветхозаветная не имеет цены» [Глаголев, 1909, 4].

<sup>5</sup> «В XX веке возник новый интерес к использованию новозаветными писателями Ветхого Завета. Одна из причин заключалась в апологетических задачах начала века. Несколько позже новый взгляд на Павла и иудаизм приведут к новому пониманию еврейского характера раннего христианства и, следовательно, к значению древних еврейских способов интерпретации для понимания Нового Завета и усвоения Священных Писаний Израиля, называемых христианами „Ветхий Завет“. Развитие таких направлений в литературной теории, как интертекстуальность, а также новые попытки вернуть Библию как христианское писание, дали дополнительный импульс» [Huizenga, 2015, 19].

<sup>6</sup> «В католицизме и протестантизме уважение к иудаизму усилилось столь заметно, что возникают реалии, которые были немыслимы всего лишь несколько десятилетий назад. Пересмотр христианского богословия осуществляется на официальном уровне: все Церкви оказывают противодействие антисемитизму и учат, что Иисус был евреем. Проблема миссии к евреям во многом утратила актуальность» [Кесслер, 2013, 3].

Стоит отметить, что богословские вопросы тесно связаны с общественной жизнью<sup>7</sup>. Поэтому при рассмотрении диспенсационализма мы вкратце рассмотрим исторические предпосылки его возникновения, перечислим основных представителей, а также упомянем о той политической роли, которую играют положения диспенсационализма в современном общественно-политическом пространстве, что еще раз должно подтвердить связь богословия с различными сторонами человеческой жизни.

## Появление и распространение диспенсационализма

Диспенсационализм (англ., от dispensation — «устройство», «разрешение от отступлений») является такой моделью соотношения Ветхого и Нового Заветов, которая постулирует *прерывный* характер действий Бога в различных этапах домостроительства. В основе диспенсационализма лежит представление о том, что история человечества разделена на временные периоды, диспенсации, в каждый из которых действуют определенные, Богом установленные законы. Число диспенсаций может быть различным, но наиболее распространенным является мнение о семи диспенсациях [Верклер, 1995, 41–46].

Диспенсационализм возник в среде протестантизма, а именно кальвинизма, около двухсот лет назад. За это время на Западе положения диспенсационализма проникли в различные богословские системы. Появление диспенсационализма было обусловлено развитием рационализма и критицизма в среде тогдашних протестантов<sup>8</sup>. Диспенсационализм стал своего рода реакцией на эти процессы<sup>9</sup>. Данная модель была обращена «к среднестатистическому человеку с его упором на то, что любой средний, заинтересованный человек может понять Библию без просвещенной помощи либерального образования» [Исе, 2009b, 11].

Основоположником диспенсационализма считается *Джон Нельсон Дарби* (1800–1882). Дарби был воспитан на основе кальвинистской сотериологии [Исаев, 2007a, 402]. В молодости он обучался в Дублинском колледже Святой Троицы, где ключевое влияние на него оказал профессор Ричард Грэйвс<sup>10</sup>, который, будучи постмилленаристом, придерживался мнения, что пророчество о тысячелетнем царстве должно пониматься буквально [См.: Исе, 2009a, 6]. В 1885 г., после своего обращения к Богу, Дарби становится англиканским священником. В этой должности он занимался миссионерством

---

<sup>7</sup> «10 марта 2014 года секретарь Петербургского отделения „Партии прогресса“ адвокат Анатолий Чаплыгин обратился в прокуратуры шести районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области с требованием признать Библию экстремистской литературой». «Цитаты, которые приводит Чаплыгин, в основном взяты из Ветхого Завета. В то же время он призывает в глубоком почтении к этическому учению Христа, выраженному в Нагорной проповеди... Таким образом, А. Чаплыгин пытается отделить Ветхий Завет от Нового» [Лытус, 2014, 20–21].

<sup>8</sup> «Американский историк М. Нолл рассматривает диспенсационализм кон. XIX — нач. XX в. как одну из форм реакции на упадок христианской религиозности и кризис традиционных Церквей (наряду с „Движением святости“, фундаментализмом и пятидесятничеством). Заслугу диспенсационализма он усматривает в защите Библии как Слова Божия и в привлечении внимания верующих к пророчествам Ветхого Завета, пусть и путем примитивной и произвольной „привязки“ их к современным событиям. „Однако, поскольку диспенсационализм был наиболее интеллектуальной формой фундаментализма, он нес и наибольшую ответственность за разрушительное воздействие, оказанное им на разум христиан“» [Исаев, 2007a, 401–402].

<sup>9</sup> «Культурный сдвиг Запада во второй половине XIX в., вызванный открытиями в естественных науках, дарвинизмом, психологией, палеоантропологией, заставляет отвечать на вопрос об истинности Библии. Что она представляет — относительный опыт одного племени и своего времени или абсолютную истину, по которой должны выверяться все научные открытия и социальные практики» [Зубов, 2003, 145].

<sup>10</sup> «Грэйвс и Дарби верили в особую роль еврейского народа в истории, которую ему уготовал Бог. Они оба верили в обращение евреев ко Христу и в восстановление их земного отечества. Именно евреи как народ будут править со Христом до воскресения, Церковь же будет царствовать со Христом по телесном воскресении» [Исе, 2009a, 11].

и обратился в протестантизм сотни католиков [Исе, 2009а, 4]. Однако вскоре его постигло разочарование из-за указа его епископа, в котором говорилось о необходимости для всех новообращенных поклоняться в верности королю Англии. Дарби видел в этом неприемлемый компромисс.

После отхода от Англиканской церкви Дарби начал искать свой путь к Богу через изучение Библии и воскресные богослужения. Он сблизился с группой верующих, которая впоследствии стала именоваться «Плимутскими братьями». Дарби и его единомышленники считали, что современные им Церкви отошли от новозаветных идеалов, особенно это касалось представителей духовенства [Леоненкова, 2006, 192–193]. В своей личной жизни Дарби отличался аскетизмом, он никогда не был женат. Его слабостью была покупка книг для богословской деятельности.

Именно Дарби вместе со своими соратниками принес диспенсационализм в Америку и в большинство европейских стран [Исе, 2009а, 5]. В целом, Джон Дарби в период между 1862 и 1877 гг. совершил семь поездок в США и Канаду [Исе, 2009а, 7]. «Диспенсационализм пришел в Северную Америку благодаря Дарби и другим братьям до Гражданской войны. После войны учение диспенсационализма захватило умы ряда христианских лидеров, и к 1875 г. его отличительные черты были распространены по всей Канаде и США. Диспенсационализм распространялся через проповедь, конференции, создание школ и литературу. На рубеже веков диспенсационализм был хорошо известен и быстро стал самой популярной протестантской богословской системой» [Исе, 2009а, 7].

Вкратце обратим внимание на известных представителей и популяризаторов диспенсационализма в Америке. Во-первых, следует упомянуть *Джеймса Брукса* — пастора из Пресвитерианской церкви в Сент-Луисе. Он был одним из первых, кто принял Дарби в своей церкви. Брукс написал книгу под названием *Maranatha*, в которой был широко распространен и популяризировал диспенсационалистский взгляд на пророчество. Брукс также редактировал журнал *The Truth* и возглавлял Ниагарскую Библейскую конференцию. Эта деятельность играла важную роль в распространении диспенсационалистских убеждений среди христианских лидеров Северной Америки. Именно Брукс ввел Скофилда в суть диспенсационализма [Исе, 2009а, 7].

*Сайрус Ингерсон Скофилд* (1843–1921) — канзасский адвокат, который был обращен ко Христу в возрасте 36 лет. Позже, в 1880-х гг., в Сент-Луисе уже упоминавшийся Джеймс Брукс наставлял Скофилда, обучая его диспенсационализму. Скофилд был пастором Конгрегационалистской и Пресвитерианской церквей. Он также был активным миссионером. Скофилд стал известен как систематизатор и популяризатор диспенсационализма через издание широко известной и противоречивой редакции Библии — *Scotfield Reference Bible* (1909)<sup>11</sup>. Его работы сделали для распространения диспенсационализма во всем англоязычном мире больше, чем чьи-либо еще. Скофилд был высоко оценен в диспенсационалистских кругах, и его влияние остается заметным и по сей день.

*Адонирам Джадсон Гордон* (1836–1895) — баптистский пастор, в честь которого названы колледж<sup>12</sup> и семинария<sup>13</sup>, был одним из первых лидеров диспенсационализма. Он был крупным лидером Пророческих конференций и редактором журнала *The Watchword*.

Другим известным представителем диспенсационализма в США был *Арно Гебелейн* (1861–1945). В молодости Гебелейн эмигрировал в США из Германии. Он был методистским пастором, но больше всего известен своей деятельностью по евангелизации евреев и редакторством в журнале *Our Hope*. Гебелейн сделал многое для распространения диспенсационализма через свои выступления и книги [Исе, 2009а, 7].

<sup>11</sup> «Скофилд разработал свой вариант диспенсационализма и в 1909 и 1917 гг. в США издал Библию с комментариями и таблицами, в которой вся человеческая история была поделена на 7 диспенсаций» [Исаев, 2007а, 402].

<sup>12</sup> Gordon College.

<sup>13</sup> Gordon–Conwell Theological Seminary (GCTS).

Как и многие диспенсационалисты, Уильям Блэкстоун (1841–1935) также был вовлечен в служение евангелизации евреев. Блэкстоун жил в Чикаго, его авторству принадлежит бестселлер — книга *Jesus Is Coming* (1878). Несмотря на то, что Уильям Блэкстоун был христианином, он рассматривается как один из основателей сионистского движения. Он постоянно работал над возвращением евреев в Израиль<sup>14</sup> и лоббировал политиков, созывал конференции, собирал средства на это дело [Исе, 2009а, 8].

Льюис Сперри Чефер (1871–1952) был пресвитерианским преподавателем Библии. Чефер был учеником Скофилда. Самым значительным его трудом является восьмитомное сочинение по систематическому богословию, написанное через призму диспенсационализма, систематизатором которого он и являлся. Для распространения диспенсационализма Чефер стал одним из основателей Далласской богословской семинарии в 1924 г.<sup>15</sup>

Во многом популярность диспенсационализма обеспечивалась его критикой либеральных подходов в изучении Писания<sup>16</sup>. Диспенсационализм предлагал буквальное понимание текста и учение о различных диспенсациях. Появление либерализма было для диспенсационализма знаком близости конца мировой истории. Диспенсационализм в США менее чем за 75 лет с момента первой проповеди стал доминирующей силой в религиозной жизни<sup>17</sup>. Местные христиане были недовольны доминирующими пророческими взглядами на будущее<sup>18</sup>. Диспенсационализм давал объяснение<sup>19</sup> происходящего роста технологического прогресса в свете своей модели видения истории, что было очень востребовано.

Диспенсационализм, т. о., оказался востребованным в связи с произошедшим во второй половине XIX в. культурным сдвигом Запада, который был вызван открытиями в естественных науках, дарвинизмом, психологией, палеоантропологией. Все это заставляло христиан отвечать на вопрос об истинности Библии, представляет ли она относительный опыт одного племени и своего времени, или абсолютную истину, по которой должны выверяться все научные открытия и социальные практики [См.: Зубов, 2003, 145].

## Учение диспенсационализма

Количество диспенсаций у различных авторов может варьироваться от четырех до девяти, но наиболее распространенным является мнение о семи диспенсациях. Согласно Чарльзу Райри<sup>20</sup>, в Священном Писании можно найти следующие семь

<sup>14</sup> «Наконец, очень важным призывом диспенсационализма был его взгляд на восстановление евреев на территории Израиля в последние дни. Взгляд диспенсационализма на существование двух Божиих народов — Израиля и Церкви, был обращен к тем, кто придавал важное значение будущему плану Бога для Израиля» [Исе, 2009а, 7].

<sup>15</sup> «Именно Даллас был центром распространения диспенсационализма в течение 70 лет» [Исе, 2009а, 8].

<sup>16</sup> «Ответ фундаментализма — диспенсационализм... Принципы диспенсационализма — буквально, где возможно. Библейские пророчества — как реальные события и пророчества о реальных фактах... Текст Библии непогрешим ни в одной детали... Духовно преображенная жизнь, постоянное чтение Писания и молитва, жажда евангелизации и миссии» [Зубов, 2003, 145].

<sup>17</sup> «Начиная с XIX в. благодаря движению Плимутских братьев и особенно Джону Дарби, диспенсационализм преодолел доктринальные преграды, разделяющие деноминации, как в Британии, так и здесь, в Северной Америке» [Bateman, 1999, 21].

<sup>18</sup> «Постмилленаризм, несмотря на свою популярность, был слишком оптимистичен. В то же время премилленаризм был более реалистичен. Диспенсационалистский взгляд на восхищение Церкви в соединении с премилленаризмом обрел много сторонников» [Исе, 2009а, 8–9].

<sup>19</sup> «В отчаянной попытке держаться за якобы буквальный подход к толкованию Библии, сторонники восхищения Церкви участвуют в абсурдной библейской „игре“, разъединяя, а затем снова собирая фрагменты из самых разных библейских книг» [Scherer-Emunds, 2009]

<sup>20</sup> В 1965 г. Чарльз Райри опубликовал книгу *Dispensationalism today* (затем она была переиздана под названием *Dispensationalism*). В ней Райри называет три принципа, без которых

диспенсаций: *диспенсация совести* (Быт 4:1 — 8:14), *диспенсация гражданского управления* (Быт 8:15–11:9), *диспенсация обетования* (Быт 11:10 — Исх 18:27), *диспенсация Закона Моисеева* (Исх 18:28 — Деян 1:26), *диспенсация благодати* (Деян 2:1 — Откр 19:21), *диспенсация тысячелетнего царства* (Откр 20).

Между диспенсационалистами нет единства по ряду вопросов. Различия касаются вопроса о том, как именно понимать предписания каждой диспенсации, «представляют ли они различные средства спасения, или же различные установления для благочестивой жизни после получения спасения» [Верклер, 1995, 65]. Также существует различные взгляды на вопрос «о степени приемлемости заповедей, которые были даны в одной диспенсации, верующими другой диспенсации. В данном вопросе есть как и крайние взгляды, как, например, взгляды Чарльза Кука, который утверждает, что в „Ветхом Завете нет ни одного предложения, которое бы являлось для христиан правилом веры и практической жизни — ни одной связывающей заповеди, как нет и ни одного обетования, полученного христианами из первых рук, за исключением того, что входит в широкий поток Плана Искушения, представленного там в виде символов и пророчеств“». Причем подобные взгляды выражали и другие диспенсационалисты. Однако большинство современных теологов, «придерживающихся этой (диспенсационалистской) позиции, считает, что в процессе развития Откровения воля Божия раскрывается в различных домостроительствах. Закончив свое существование в качестве принципа, они растут или переходят в следующее домостроительство» [Верклер, 1995, 65].

Согласно диспенсационализму, «все ветхозаветные мессианские пророчества о Христе толкуются как пророчества не об Искупителе и Основателе Церкви, а о Царе, Который был послан, чтобы восстановить Израильское царство» [Исаев, 2007а, 402]. Скофилд считал, что Христос не смог восстановить трон Давидов и поэтому создал видимую Церковь, переживающую в начале XX в. глубокий упадок. Он также настаивал на том, «что человеческая история должна длиться ровно семь тысяч лет, видя в числе 7 основу, на которой строится понимание Библии» [Исаев, 2007а, 402]. После 6-й диспенсации, при которой жил, согласно его собственному мнению, Скофилд, должно совершиться Второе Пришествие Христа, после чего наступит тысячелетнее царство, или *миллениум*. Пришествие «Христа должно побудить евреев принять Его как Царя и создать в Палестине „царство Славы“ во главе с Ним, которое будет признано всеми народами Земли» [Исаев, 2007а, 402].

Согласно диспенсационализму, «схема истории спасения представляется в виде трех циклически повторяющихся этапов: (1) Бог возлагает на человека определенный ряд обязанностей или условий повиновения, (2) человеку не удается жить в соответствии с данными требованиями и (3) Бог по Своей милости предлагает человеку другой ряд обязанностей, т. е. новую диспенсацию (домостроительство)» [Верклер, 1995, 65]. Однако данное положение нуждается в важном уточнении: «каждая диспенсация начинается новым Откровением Бога людям, а заканчивается катастрофой — карой за неповиновение людей Богу» [Исаев, 2007а, 402].

Второе Пришествие Христа, согласно диспенсационализму, будет выглядеть следующим образом: «за 7 лет до явного Второго пришествия Христа (срок исчисляется на основании Дан 9:24–27) начнутся „скорби конца времен“ (endtime tribulation)» [Исаев, 2007а, 402]. Пришествие Христа совершится невидимым образом, причем Он совершит воскресение всех умерших праведников, преобразит живущих верующих и вознесет тех и других на небо. Видимым же образом Христос явится на Елеонской горе. После этого состоится сокрушение антихриста, обращение всех евреев

---

не может существовать диспенсационализм: 1) Диспенсационализм сохраняет различие Израиля и Церкви; 2) Различие между Израилем и Церковью вытекает из герменевтической системы, которая обычно называется буквальным толкованием, а именно использованием обычного простого толкования; 3) Диспенсационализм понимает, что основная цель Бога во всех Его отношениях с людьми состоит в том, чтобы принести славу Себе через спасение и другие цели. Однако новое поколение диспенсационалистов поставило под сомнение определение Райри [См.: Bateman, 1999, 34–35].

в христианство и суд над народами. Однако в период тысячелетнего царствования Христу будут покорны не все народы. «Миллениум кончится „судом у Белого Трона“, поражением сатаны и разрушением Земли. Только тогда верные войдут в рай, а неверные навеки погибнут» [Исаев, 2007а, 402].

Для диспенсационализма характерно *противопоставление* Церкви и Израиля, для которых предусмотрены различные диспенсации. Поэтому диспенсационализм предвидит будущее для народа Израильского, которое начнется после диспенсации века Церкви (т. е. после восхищения Церкви перед Великой скорбью конца мира). «Когда Церковь будет восхищена, Бог продолжит свой план с Израилем во время скорби и тысячелетнего царства. Подразумевается, что буквально истолковываемые ветхозаветные пророчества будут исполнены в будущей диспенсации для Израиля» [Солоха, 2006, 9]. Именно эта особенность отличает диспенсационализм от другой распространенной на Западе модели соотношения двух Заветов — ковенантной модели [Солоха, 2006, 11–12]. «Диспенсационализм представляет будущее для народа Израильского, а богословие Заветов — нет» [Солоха, 2006, 16].

На данный момент отдельные положения диспенсационализма проникли прежде всего в мировоззрение баптистов, адвентистов, пятидесятников и атеистов<sup>21</sup>. В то же время диспенсационализм стал тем средством, благодаря которому наиболее экспансионистски и глобалистски настроенные политики рассматривают США как политическую силу, создавшую универсальную модель социального благополучия и призванную подготовить политическое объединение всего человечества<sup>22</sup>.

Диспенсационализм оказывает мощное влияние на мировоззрение многих американцев. К 2007 г. число диспенсационалистов в США насчитывало 16 млн человек (41 514 общин). Только за 2003 г. активисты совершили 10 тыс. зарубежных миссионерских акций. «Морально религиозное большинство Америки выросло на Библии Скоуффилда. Известно, что почти все американские телепроповедники являются диспенсационалистами, т. е. адептами учения Дарби–Скоуффилда. Их аудитория в Америке только в 80-е гг. прошлого века насчитывала 60 млн человек» [Цеханская, 2015, 248].

В художественной форме положения диспенсационализма были раскрыты в книге протестантского проповедника Х. Линзда под названием «Оставленная планета Земля», тираж которой составил 18 млн экземпляров.

## Заключение

На основании проделанной работы можно сделать ряд выводов. Во-первых, вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов действительно является одним из актуальнейших вопросов современного западного богословия. Очевидна его связь не только с экзегетикой Священного Писания, но и с экклезиологией, сотериологией и эсхатологией. Во-вторых, рассмотрение диспенсационализма как одной из моделей соотношения Заветов и его основных положений позволяет нам утверждать о неприемлемости для православного богословия таких идей, как противопоставление Церкви и Израиля, учение о буквальном тысячелетнем царстве Христа, резкое разграничение различных этапов домостроительства спасения и отрицание духового единства между Ветхим и Новым Заветом.

Изучение диспенсационализма и его основных положений способно помочь православному читателю уяснить логику миссионерской активности протестантских проповедников и дать возможность подготовить богословски аргументированные ответы, основанные на учении Священного Писания и Отцов Церкви.

<sup>21</sup> «Повсюду в США премиллениаризм и диспенсационализм широко проникли в евангелическую протестантскую субкультуру через Библейские и пророческие конференции (1870-е — начало 1900-х), „Систематическое богословие“ Льюиса Сперри Чэфера (1948) и особенно Scofield Reference Bible (1909, репринт в 1917, исправлена в 1967)» [Bateman, 1999, 21].

<sup>22</sup> «Подобная идеология дает возможность оправдать в глазах христиан практически любые действия США» [Исаев, 2007а, 402].

## Источники и литература

1. Агурский (1979) — *Агурский М.* Борьба вокруг Ветхого Завета в России перед революцией // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 75–83.
2. Верклер (1995) — *Верклер Г. А.* Герменевтика: Принципы и процесс толкования Библии. Русское издание. Gospel Literature Services. Schaumburg (Illinois), 1995.
3. Глаголев (1909) — *Глаголев А. А., свящ.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в Христианской Церкви. Киев, 1909.
4. Жития (2006) — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней св. Димитрия Ростовского. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2006. Кн. 9.
5. Замалеев (2007) — *Замалеев А. Ф.* Русская религиозная философия: XI–XX вв. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2007.
6. Зубов (2003) — *Зубов А. Б.* Религиозный фундаментализм как мировая тенденция XXI века // Россия и мусульманский мир: бюллетень реферативно-аналитической информации. М., 2003. № 8 (134). С. 143–148.
7. Иоанн Златоуст — Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата. Т. 1–3.
8. Иоанн Кантакузин (2013) — *Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / вступ. ст., пер. с греч. и коммент. Г. М. Прохорова. Изд. 3-е, исправ. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
9. Исаев (2007а) — *Исаев С. А.* Диспенсационализм // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. XV. С. 401–402.
10. Исаев (2000b) — *Исаев С. А.* Ереси и расколы в раннем лютеранстве. СПб.: Светоч, 2000. С. 3–47.
11. Кесслер (2013) — *Кесслер Э.* Введение в еврейско-христианские отношения. М.: Издательство ББИ, 2013. (Серия «Диалог»).
12. Леоненкова (2006) — *Леоненкова И. Р.* Дарби // Православная Энциклопедия. М., 2006. Т. XIV. С. 192–193.
13. Лытус (2014) — *Лытус А. С.* Отменяет ли Новый Завет Ветхий? // Труды Саратовской Православной Духовной семинарии. Саратов, 2014. № 8. С. 20–38.
14. Помазанский — *Помазанский М., протпресв.* Ветхий Завет в Новозаветной Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Pomazanskij/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/) (дата обращения: 08.04.2019).
15. Разумовский (2017) — *Разумовский Ф. В.* Кто мы? Еврейский вопрос — русский ответ / сост. и ред. Н. Астахова. М.: Печатная слобода, 2017.
16. Материалы (2018) — *Рогатенюк И. Ю., прот.* К вопросу соотношения Ветхого и Нового Завета в отечественной богословской и религиозно-философской мысли XX века. Церковь. Богословие. История: материалы VI Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 10–12 февраля 2018 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2018. С. 200–207.
17. Солоха (2006) — *Солоха С.* Пророчества о будущем Израиля: Герменевтика «богословия заветов» и диспенсационализма // Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. 2006. № 7. С. 7–22. URL: <http://reflections.e-aaa.info/article/view/88745/84623> (дата обращения: 08.04.2019).
18. Цеханская (2015) — *Цеханская К. В.* Американский мессианизм — духовная сила глобализма // Проблемы национальной стратегии. Москва, 2015. № 1 (28). С. 236–252.
19. Шварц (2014) — *Шварц Ганс.* Мартин Лютер. Введение в жизнь и труды. М.: Издательство ББИ, 2014. (Серия «История Церкви»).
20. Huizenga (2015) — *Huizenga L. A.* The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory // Journal for the Study of the New Testament. 2015. Vol. 38(1). P. 17–35.
21. Ice (2009a) — *Ice T. D.* A Short History of Dispensationalism (2009) // Article Archives. Paper 37. P. 1–10. URL: [http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib\\_arch/37](http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/37) (дата обращения: 08.04.2019).



22. Ice (2009b) — *Ice T.D. The Calvinistic Heritage of Dispensationalism* (2009) // Article Archives. P. 1–14. URL: [http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib\\_arch/11](http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/11) (дата обращения: 08.04.2019).

23. Scherer-Emunds — *Scherer-Emunds M. In case of Rapture, don't get fooled: Debunking end-time myths*. URL: [www.uscatholic.org/church/2009/11/case-rapture-don't-get-fooled](http://www.uscatholic.org/church/2009/11/case-rapture-don-t-get-fooled) (дата обращения: 08.04.2019).

24. Bateman (1999) — *Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progressive Views* / Herbert W. Bateman IV (Editor), Stanley D. Toussaint, J. Lanier Burns. Grand Rapids: Kregel Academic, 1999. 347 p.

### **Archpriest Igor Rogateniuk. Dispensationalism as a Model of the Old and New Testament Relationship.**

**Abstract:** The question of the relationship between the Old and New Testaments is one of the key issues for Christian theology. Among Protestantism in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, various models of the ratio of the two Covenants were formed. One such model is Dispensationalism. This work is devoted to the description of the main provisions of Dispensationalism. This topic is not fully or fully covered in the existing manuals on Biblical Studies and Biblical Theology. This work allows us to draw conclusions about the partial acceptability of Dispensationalism provisions for Orthodox Theology and Biblical Studies, when it comes to the need to talk about the existing differences between the Old and New Testaments. At the same time, a number of provisions of Dispensationalism cannot be accepted because of their rigid denial of the spiritual unity of the two Covenants.

**Keywords:** Old and New Testament correlation, modern Western theology, Protestantism, Dispensationalism, Church, Israel, chiliasm.

*Archpriest Igor Yuryevich Rogatenyuk* — Applicant at St. Petersburg Theological Academy ([igorrogatenyk@yandex.ru](mailto:igorrogatenyk@yandex.ru)).

## **Sources and References**

1. Agurskiy (1979) — Agurskiy M. *Bor'ba vokrug Vetkhogo Zaveta v Rossii pered revolyutsiyey* [The struggle around the Old Testament in Russia before the revolution]. *Vestnik RKHD*, 1979, no. 130, pp. 75–83. (In Russian).

2. Verkler (1995) — Verkler G. A. *Germenevtika: Printsipy i protsess tolkovaniya Biblii*. [Hermeneutics: principles and process of Bible interpretation]. Gospel Literature Services. Schaumburg, Illinois, USA, 1995. (Russian translation).

3. Glagolev (1909) — Glagolev A. A., priest. *Vetkhyy Zavet i ego neprekhodnyashcheye znacheniyey v Khristianskoy Tserkvi* [The Old Testament and its eternal significance in the Christian Church]. Kiyev, 1909. (In Russian).

4. Zhitiya (2006) — *Zhitiya svyatykh na russkom yazyke, izlozhennyye po rukovodstvu Chet'ikh-miney sv. Dimitriya Rostovskogo* [The lives of saints in the Russian language set forth in the guide Lives of the saints by St. Dimitry of Rostov]. Kiyev: Izd-e Svyato-Uspenskoy Kiyevno-Pecherskoy Lavry, 2006. Vol. 9. (In Russian).

5. Zamaleyev (2007) — Zamaleyev A. F. *Russkaya religioznaya filosofiya: XI–XX vv.* [Russian religious philosophy: XI–XX centuries]. Saint Petersburg: SPbGU Publ., 2007. (In Russian).

6. Zubov (2003) — Zubov A. B. *Religioznyy fundamentalizm kak mirovaya tendentsiya XXI veka* [Religious fundamentalism as a world trend of the XXI century]. *Rossiya i musul'manskiy mir: byulleten' referativno-analiticheskoy informatsii* [Russia and the Muslim world: bulletin of analytical information]. Moscow, 2003, no. 8 (134), pp. 143–148. (In Russian).

7. Ioann Zlatoust (1187) — *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ioanna Zlatousta* [Full collection of the works of St. John Chrysostom]. Minsk: Belorusskiy Ekzarkhat Publ., vols. 1–3. (Russian translation).
8. Ioann Kantakuzin (2013) — Ioann Kantakuzin. *Beseda s papskim legatom. Dialog s iudeyem i drugiye sochineniya* [Conversation with the papal legate. Dialogue with the Jew and other works]. Transl., comm. and prefaced by G. M. Prokhorov. 3<sup>rd</sup> ed. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2013. (Russian translation).
9. Isayev (2007a) — Isayev S. A. Dispensatsionalizm. *Pravoslavnaya Entsiklopediya*. Moscow, 2007, vol. XV, pp. 401–402. (In Russian).
10. Isayev (2000b) — Isayev S. A. *Eresi i raskoly v rannem lyuteranstve* [Heresies and schisms in early Lutheranism]. Saint Petersburg: Svetoch, 2000, pp. 3–47. (In Russian).
11. Kessler (2013) — Kessler E. *Vvedeniye v evreysko-khristianskiye otnosheniya* [Introduction to Jewish-Christian relations]. Moscow: BBI Publ., 2013. (Russian translation).
12. Leonenkova (2006) — Leonenkova I. R. Darbi. *Pravoslavnaya Entsiklopediya*. Moscow, 2006, vol. XIV, pp. 192–193. (In Russian).
13. Lytus (2014) — Lytus A. S. Otmenyayet li Novyy Zavet Vetkhiy? [Does the Old Testament abolish the Old?] *Trudy Saratovskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy seminarii*. Saratov, 2014, no. 8, pp. 20–38. (In Russian).
14. Pomazanskiy — Pomazanskiy Mikhail, protopresviter. *Vetkhiy Zavet v Novozavetnoy Tserkvi* [The Old Testament in the New Testament Church]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Pomazanskiy/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskiy/vethij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/) (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
15. Razumovskiy (2017) — Razumovskiy F. V. *Kto my? Evreyskiy vopros — russkiy otvet* [Who are we? The Jewish Question — Russian Answer]. Compl. and ed. by N. Astakhova. Moscow, Pechatnaya sloboda, 2017. (In Russian).
16. Materialy (2018) — Rogatenyuk I. Y., archpriest. K voprosu sootnosheniya Vetkhogo i Novogo Zaveta v otechestvennoy bogoslovskoy i religiozno-filosofskoy mysli XX veka [On the question of the relationship of the old and New Testament in the domestic theological and religious-philosophical thought of the twentieth century]. *Tserkov' Bogosloviye. Istoriya: materialy VI Vserossiyskoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii* [Church. Theology. History: Materials of the 6<sup>th</sup> All-Russian Scientific Theological Conference (Yekaterinburg, February 10–12, 2018)]. Ekaterinburg: Ekaterinburgskaya dukhovnaya seminariya, 2018, pp. 200–207. (In Russian).
17. Solokha (2006) — Solokha S. Prorochestva o budushchem Izrailya: Germenevtika «bogosloviya zavetov» i dispensatsionalizma [Prophecies about the future of Israel: Hermeneutics of “theology of covenants” and Dispensationalism]. *Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology*, 2006, no. 7, pp. 7–22. Available at: <http://reflections.e-aaa.info/article/view/88745/84623> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
18. Tsekhanskaya (2015) — Tsekhanskaya K. V. Amerikanskiy messianizm — dukhovnaya sila globalizma [American messianism — the spiritual power of globalism]. *Problemy natsional'noy strategii*. Moscow, 2015, no. 1 (28), pp. 236–252. (In Russian).
19. Shvarts (2014) — Schvarz G. *Martin Lyuter. Vvedeniye v zhizn' i Trudy* [Martin Luther. Introduction in life and works]. Moscow: BBI Publ., 2014.
20. Huizenga (2015) — Huizenga L. A. The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory. *Journal for the Study of the New Testament*, 2015, vol. 38(1), pp. 17–35. doi: 10.1177/0142064X15595929.
21. Ice (2009a) — Ice T. D. A Short History of Dispensationalism (2009). *Article Archives*, Paper 37, pp. 1–10. Available at: [http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib\\_arch/37](http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/37) (accessed: 08.04.2019).
22. Ice (2009b) — Ice T. D. The Calvinistic Heritage of Dispensationalism (2009). *Article Archives*, pp. 1–14. Available at: [http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib\\_arch/11](http://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/11) (accessed: 08.04.2019).
23. Scherer-Emunds — Scherer-Emunds M. *In case of Rapture, don't get fooled: Debunking end-time myths*. Available at: [www.uscatholic.org/church/2009/11/case-rapture-don't-get-fooled](http://www.uscatholic.org/church/2009/11/case-rapture-don-t-get-fooled) (accessed: 08.04.2019).
24. Bateman (1999) — Herbert W. Bateman IV, Stanley D. Toussaint, J. Lanier Burns. *Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progressive Views*. Grand Rapids: Kregel Academic, 1999.

*Священник Феодор Ибрагимов*

## ПАРЕНЕЗА В ПОСЛАНИЯХ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Целями данной статьи являются, во-первых, определение паренезы, ее особенностей и форм, во-вторых — описание паренезы и ее функции в Посланиях святого апостола Павла. Рассмотрено использование паренезы начиная с античных времен и до I в. на примере греко-римских писателей и их сочинений. Отдельная часть статьи посвящена доказательству греко-римского влияния на святого апостола Павла, всеявшего паренезу в риторическую структуру Посланий. В качестве иллюстрации паренетического материала святого апостола Павла приведены примеры, среди которых особенно выделено 1 Фес как один из самых древних образцов раннехристианской паренезы. Отмечены яркие особенности паренезы в Посланиях, которые выделяют ее на фоне прочего паренетического материала.

**Ключевые слова:** паренеза, апостол Павел, послание, риторика, наставление, апостол, литература, Церковь, адресат, христианство.

Послания святого апостола Павла являются самыми ранними текстами Нового Завета. По своему содержанию они похожи не на систематические труды и трактаты античных авторов, а скорее напоминают живую речь, содержащую элементы импровизации. В своих Посланиях св. ап. Павел стремится ответить на конкретные вопросы, которые ставят перед ним недавно основанные им Церкви [Каравидопулос, 2010, 118].

Являясь самобытным феноменом как в литературном, так и в богословском отношении, Послания св. ап. Павла следуют законам распространенного стиля греко-римского эпистолярного жанра [Сорокин, 2006, 92]. Факт наличия структуры античной риторики в Посланиях не вызывает недоумений. Несмотря на то, что ап. Павел был с детских лет напитан отеческими преданиями иудейской религии, соприкосновение с греческим образованием наложило существенный отпечаток на его богословие и риторическую структуру Посланий. [Каравидопулос, 2010, 186]. По своему происхождению и культурным связям св. ап. Павел был иудей эллинистической культуры [Безобразов, 2001, 202].

Мы не располагаем абсолютными данными о получении св. ап. Павлом систематического образования в греческих школах, но однозначно можно утверждать, что ему были известны религиозно-философские течения той эпохи [Каравидопулос, 2010, 187]. Известны апостолу были и литературные произведения греческих авторов: в 1 Кор 15:33 находится высказывание поэта IV в. до Р. Х. Менандра: «Худые сообщества развращают добрые нравы». В Послании к Титу 1:12, который был епископом на Крите, читаем выдержку из критского поэта Эпименида: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые».

Важно также отметить, что город Тарс, где жил св. ап. Павел, был значительным центром греческого образования эпохи эллинизма, куда приходили странствующие философы. Философское образование было возможно получить в то время не только в «стационарных» школах, но и у различных кинических и стоических проповедников, которые переходили из города в город и передавали свое учение [Каравидопулос, 2010, 186].

---

*Священник Феодор Сергеевич Ибрагимов* — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (feodor.ibragimov@gmail.com).

Эти и многие другие факты свидетельствуют о том, что св. ап. Павел был знаком с философскими школами своей эпохи, литературными произведениями греческих авторов и риторической структурой греко-римского письма, где паренеза была такой же неотъемлемой частью, как и в Посланиях св. ап. Павла.

Когда св. ап. Павел пытался установить моральные принципы для основанных им Церквей, он имел в распоряжении накопленный эллинистический опыт [Young, 2010, 258] и еврейское наследие в форме богатой традиции этического монотеизма, которые подготовили его к выполнению данной задачи.

Обращаясь к описанию паренезы в Посланиях св. ап. Павла, нельзя не указать на риторическую структуру его Посланий:

А. Введение:

1. Praescriptum (предписание);
  - Отправитель (*superscriptio* в именительном падеже);
  - Адрес (*adscriptio* в дательном падеже);
  - Вступительное приветствие (*salutatio*);
2. Proemium с благодарственной молитвой (*exordium*).

Б. Corpus (основной текст письма):

- *narratio* (описание вопроса);
- *propositio* (высказывание, суждение);
- *argumentatio* с *probatio* и *refutation* (построение доказательства);
- *conclusio* (заключение).

В. Заключение письма:

1. Паренеза (*exortatio*);
2. Postscriptum (*conclusion, peroratio*).
  - Приветствия (поручения передать привет, передача приветствий, призыв к священному целованию);
  - Эсхатокол с пожеланием благодати (аналогично вступительному приветствию).

Термину «паренеза» (позднелат. *paraenesis*, от греч. *παράνεσις*, «наставление») уделяется большое внимание в последние годы. Он активно используется исследователями раннехристианской литературы и учеными-библеистами. В начале XX в. в кругу исследователей новозаветных текстов паренеза определялась как «жанр». К исследователям, разделявшим такую точку зрения, можно отнести Мартина Дибелиуса. Последующие исследователи переосмыслили, развили и уточнили данный термин [Алиева, 2011а, 23]. На конференции в Осло в 2001 г. было выработано следующее определение данного термина: «паренеза» — это краткое, благожелательное наставление(-ия), напоминающее [аудитории] о моральных практиках, которых она должна придерживаться или избегать, выражающее или подразумевающее общность мировоззрения и не допускающее возражений» [Popkes, 2005, 34]. На конференции в Лунде Рейдар Асгард предложил следующее определение: «Паренеза является текстом, в котором авторитетное лицо обращается к человеку (группе, или подгруппе) с помощью различных литературных способов, с особым намерением — повлиять на поведение в практических (этических) проблемах повседневной жизни, с целью сохранения и повышения коллективной, основной идеологии, часто используя традиционный материал» [Popkes, 2005, 33–34].

J. G. Gammie, размышляя о паренезе, говорит, что она является моральным увещанием, которое обычно показывает собрание предписаний и содержит наставления. Часто паренеза направлена на соответствующего адресата, над которым происходит руководство [Botha, 1994, 110].

Паренеза расположена по своему существу между эпидектической и совещательной риторикой. По сути она является косвенным способом оценки поведения. Так как она была принята обществом, то ее употребление служило делу примирения в спорных ситуациях, давая конфликтующим сторонам возможность достичь компромисса [Ауни, 2000, 188–189].

Примеры паренетических речей можно найти уже в античное время. К яркому образцу того времени можно отнести датируемую ок. 374 г. до Р. Х. речь Исократа Ad Nicoclem (далее цит. по: Малые аттические ораторы, 2013), в которой он приводит ряд наставлений, обращенных к кипрскому правителю Никоклу [Вестник ПСТГУ III, 2011, 24]. В речи Antidosis Исократ использует паренезу для полемики с теоретической философией [Алиева, 2011а, 25].

Сенека в Epistulae Morales (94.4) упоминает паренезу, о предмете которой в III в. до Р. Х. велась полемика. Он пишет, что «Клеанф считает и эту часть полезной, однако бессильной, если она не проистекает из философии в целом, не знает ее основоположений и правил» [Литературные памятники, 1977, 220]. Упомянув стойку Аристора, Сенека пишет, что он, «наоборот, считает эту часть легковесной, не проникающей глубоко в сердце» [Литературные памятники, 1977, 219]. Однако уже в следующем письме Сенека отмечает, что «Посидоний считает необходимым не только „наставительство“ (воспользуемся его словом и мы), но и ободрение, утешение, убеждение» (Epistulae Morales, 95.65: Литературные памятники, 1977, 239). Это говорит о том, что в эллинистические времена Посидония (135–51 гг. до Р. Х.) отношение к паренезе уже меняется.

В I в. до Р. Х. стоицизм определяет паренезу как неотъемлемую часть практической философии, содержащей в себе советы на все случаи жизни. И безусловно, ярким мыслителем, использовавшим философскую паренезу, является современник ап. Павла Сенека. В его Epistulae Morales можно найти традиционные наставления. В 95-м письме Сенека пишет об отношении к жене, детям, родителям, друзьям и т. д. Его наставления носят практический характер (см.: Epistulae Morales 94; 95). Здесь можно также найти наставления о добродетели (95. 55); отношении к богам (95.47–50), к вещам (95.54), отношении к людям (95.51–53) [Алиева, 2011а, 28–29].

Итак, паренеза имеет ряд важных особенностей:

1. Паренеза традиционна и зачастую отражает мудрость, которая принята обществом (Isocrates, Ad Nicocles, 40–41; Флп 4:8);
2. Паренеза универсальна и применима во многих жизненных обстоятельствах (Seneca, Epistulae Morales, 94.32–35);
3. Поскольку паренеза вживлена в общество, часто она излагается философами и писателями как «напоминание» (Seneca, Epistulae Morales, 13.15, 94.21–25; Флп 3:1; 2 Фес 3:6; 1 Фес 4:1–2);
4. В качестве образца поведения в паренезе могут быть приведены в пример добродетельные люди (Seneca, Epistulae Morales, 11.9–10, 6:5–6, 95.72; Флп 3:17, 4:9; 2 Фес 3:7);
5. Автор паренезы обычно превосходит своего адресата по социальным и моральным качествам [Ауни, 2000, 188–189];
6. Отмечается благорасположение говорящего;
7. Выделяется конкретность наставлений, которые касаются главным образом практической морали [Алиева, 2011b, 2011, 142];
8. Паренеза является проводником для передачи социальных ценностей [Young, 2010, 258].

По мысли Д. Ауни, существуют три паренетические формы: список пороков и добродетелей, традиция двух путей, кодекс домашней этики. Ниже рассмотрим каждый из них.

**1. Список пороков и добродетелей** представляет собой литературную форму, предназначенную для перечисления. Данные списки очень распространены в раннехристианской литературе. Послания св. ап. Павла содержат восемь списков пороков (Рим 13:13; Еф 5:3–5; 1 Тим 6:4–5), шесть списков порочных людей (напр., 1 Кор 5:10–11; 1 Тим 1:9–10), один смешанный список пороков и порочных людей (Рим 1:29–31) и три списка пороков и добродетелей (Гал 5:19–23; Еф 4:1–32; Тит 1:7–10).

Списки, в свою очередь, делятся на три формы:

- а) полисиндетические списки, в которых используются соединительные союзы: «и», «или», «и не» (сюда можно отнести 1 Кор 6: 9–10);
- б) асиндетические списки, в которых отсутствуют союзы (напр., Рим 1:29–30; Гал 5:19–23);
- в) расширенные списки. В них подробно говорится о некоторых или всех темах. Например, четыре из пяти пороков, которые перечислены в Кол 3:5, можно встретить и в 1 Фес 4:3–7.

Некоторые из списков затрагивают проблемы, с которыми столкнулись местные общины (2 Кор 12:20–21; 1 Кор 5:9–10; 6: 9–10) [Ауни, 2000, 182].

**2. Кодексы домашней этики.** Здесь акцентируется внимание на трех уровнях повиновения и взаимных обязательств: жены и мужа, дети и родители, рабы и хозяева (Кол 3:18–4:1; Еф 5:21–6:9; 1 Тим 2:1–6:1). В Послании к Римлянам содержится наставление о повиновении правительственной власти Рим 13:1–7.

**3. Традиция двух путей.** Метафора двух путей широко использовалась в древнем мире и говорила о пути порочной жизни и пути добродетельной жизни. Традицию двух путей можно встретить в Иер 21:8; Пс 1:1; Притч 2:12–15; Дидахе 1–6 [Ауни, 2000, 193–194].

В Павловых посланиях паренеза формально обозначается с помощью формулы введения  $\lambda\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}$  (Рим 12:1; 2 Кор 10:1, Еф 4:1), часто в связке с союзом  $\omicron\upsilon\nu$  (Рим 12: 1, Еф 4:1, Кол 3:5) [Pitts, 2010, 301]. Встречается либо эпистолярная паренеза в заключительном разделе (1 Фес 4:1–5:22; Рим 12:1–15:13; Кол 3:1–4:6; Гал 5:1–6:10), либо послание заключает в себе паренетический стиль, который проходит через него насквозь (Флп, 1–2 Кор, Кол, 1 Фес, Гал).

Ап. Павел должен быть признан на определенном уровне новатором. Его Послания длиннее, и паренезис в них гораздо более развит по сравнению с тем, что наблюдается в традиции частной эпистолярной теории и практики той эпохи. По всей видимости, он сочинил свои письма, опираясь на основные традиции современного ему эпистолярного жанра, типичные для частного письма, но затем адаптировал основную форму, чтобы приспособить ее к целям и аудитории. Сам эпистолярный паренезис, по-видимому, является одним из величайших свидетельств нововведения апостола [Pitts, 2010, 302].

Основная функция паренезы ап. Павла может быть описана в трех аспектах.

**Первый аспект** отображает призыв к межличностным отношениям. Яркий пример тому можно найти в Послании к Ефессянам 4:1–3, в котором три важных добродетели Нового Завета — смиренномудрие, кротость и долготерпение — представлены в качестве необходимых элементов в общении друг с другом (см. также Кол 3:12–14). Обозначенные добродетели, в первую очередь, необходимы для строительства и поддержания Церкви. Это объясняет, почему в паренезе св. ап. Павла так много наставлений имеют межличностный характер.

**Второй аспект** паренезы св. ап. Павла связан с целью сохранения чистоты Церкви от мирских влияний. Запрет на идолопоклонство, блуд, жадность и т. п. можно отнести к этой категории (1 Кор 5:1–13). Более того, св. ап. Павел сравнивает влияние блуда ( $\tau\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ) на закваску ( $\zeta\upsilon\mu\eta$ ) (1 Кор 5:1–6). С той же интенсивностью ап. Павел противопоставит зачинщикам смуты в церквях Галатии, призывая галатов отвергнуть ложное благовестие (Гал 1:6–9).

**Третий аспект** — это кодекс домохозяйства, который представляет собой шаблон для построения христианского домохозяйства и затрагивает три конкретных отношения: муж — жена, родители — дети и хозяин — слуга (Еф 6) [Young, 2010, 262–264].

Послания св. ап. Павла не следует понимать как паренетические в философском смысле. Индикативно-императивная структура многих посланий св. ап. Павла, по-видимому, предполагает его взгляды на этику в ее отношении к богословию. Этика основана на богословских реалиях и побуждается ими [Pitts, 2010, 305]. Павлова паренеза

основана на вере в Господа Иисуса Христа, а не представляет собой набор возвышенных, но безжизненных указаний, лишенных движущей силы для своего осуществления [Гандри, 2001, 333–334].

1 Фес 4:1–12 является особенно важной частью новозаветной литературы, так как содержит в себе самые старые документальные свидетельства раннехристианской паренезы. Отрывок легко делится на три единицы: общее введение 1 Фес 4:1–2; увещание 1 Фес 4:3–8; и увещание к братской любви 1 Фес 4:9–12.

Важно отметить, что вступительная часть (1 Фес 4:1–2) свидетельствует о том, что паренеза была связана с керигмой на очень ранней стадии провозглашения Евангелия. Здесь также говорится о пасторском отношении, с каковым апостол наставляет неопитов — христиан в Фессалониках, и предоставляет им систему отношений, в рамках которой можно было бы отнестись к апостольскому призыву.

В Послании к Фессалоникийцам св. ап. Павел не только присоединяет моральный призыв к осмыслению Евангелия, но также и говорит о единомыслии в увещании, которое было между ним и фессалоникийцами, когда он находился среди них [Collins, 1983, 420].

Уникальность Послания к Фессалоникийцам состоит в том, что оно является единственным Посланием ап. Павла, в котором «заключительный» увещательный раздел (стихи 4:13–18) образует основную часть. По мысли Абрахама Малерба, для этого послания характерны два увещательных стиля. Одним из них является увещательное моральное наставление (главы IV–V), другим — антигетический стиль, также используемый для увещания (главы I–III) [Ауни, 2000, 203].

Рассматривая пастырские Послания св. ап. Павла, легко обнаружить, что в них прослеживается высокая концентрация паренетического материала. Роберт Каррис предположил, что до 75 % пастырских Посланий можно отнести к категории паренезы [Miller, 1997, 12].

В Посланиях часто можно встретить и личную паренезу, с которой обращается ап. Павел. Например, 1 Тим 4:1–16. В книге Товит 4:1–19 заметна параллель с 1 Тим 4:1–16, где в форме завещания Товит дает сборник традиционных наставлений своему сыну Товию. В данных отрывках наблюдается смешение личной и общей паренезы, использование разговорного языка, нагнетание императивов, акцент на личную дисциплину и верность традициям [Miller, 1997, 82].

Подводя итог, можно отметить, что появление паренезы в посланиях св. ап. Павла не носит спонтанный характер, а является следствием его образованности и широкого кругозора в области греко-римской литературы.

Паренеза была не самобытным феноменом христианской культуры, а являлась распространенным с античных времен приемом и развивалась внутри древней эпистолярной теории и практики.

Избыток императивных форм, насыщенность паренетическим материалом, личностная и общественная направленность и укорененность в вере в Господа Иисуса Христа делают паренезу ап. Павла уникальной. Конечная цель паренезы кажется ясной и простой — побуждение адресатов к изменению своего поведения для соответствия новой реальности их христианской веры. Удивительная традиционность и обыденность моральных наставлений, вплетенных в глубокое богословие апостола язычников, говорит о великом риторе и человеке Духа, для которого жизнь каждого члена созданной им Церкви была дорога.

Изучая сочинения раннехристианских авторов, безусловно, можно отметить, что тексты св. ап. Павла и его манера наставления повлияли на всю последующую христианскую увещательную литературу.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1983.
2. Малые аттические ораторы (2013) — *Исократ*. К Никоклу // Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи. М., 2013.
3. Литературные памятники (1977) — *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1997.

### Литература

4. Алиева (2011) — *Алиева О.* Паренеза: философская и риторическая традиция // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2011. № 3. С. 23–36.
5. Алиева (2011) — *Алиева О.* Свт. Василий Великий о паренезе: библейские тексты в свете античной традиции // XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2011. Т. 1. С. 142–146.
6. Ауни (2000) — *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000. 271 с.
7. Безобразов (2001) — *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. 555 с.
8. Гандри (2001) — *Гандри Р.* Обзор Нового Завета. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2001. 493 с.
9. Каравидопулос (2010) — *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ, 2010. 366 с.
10. Сорокин (2006) — *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2006. 647 с.
11. Botha (1994) — *Botha J.* Social values in the rhetoric of Pauline paraenetic literature // *Neotestsamentica*. 1994. № 28 (1). P. 109–126.
12. Collins (1983) — *Collins R.* The unity of Paul's paraenesis in 1 Thess. 4:3–8. 1 Cor. 7:1–7, a significant parallel // *Neotestsamentica*. 1983. № 29. P. 420–429.
13. Miller (1997) — *Miller J.* The Pastoral Letters as composite documents. Cambridge: Cambridge University Press. 214 p.
14. Pitts (2010) — *Pitts A.* Philosophical and Epistolary Contexts for Pauline Paraenesis // *Paul and the Ancient Letter Form*. 2010. P. 269–306.
15. Popkes (2005) — *Popkes W.* Paraenesis in the New Testament // *Early Christian Paraenesis in Context*. 2005. P. 13–47.
16. Young (2010) — *Young C.* Paul's letter paraenesis // *Paul and the Ancient Letter Form*. 2010. P. 253–268.

### ***Priest Feodor Ibragimov. Paraenesis in the Epistles of Saint Paul.***

**Abstract:** The purposes of this article are: 1). description of the paraenesis, its definition, features and forms; 2). the description of the paraenesis and its functions in the epistles of Saint Paul. This article examines the demand of the paraenesis since antiquity to the 1st century, using the example of Greek-Roman writers and their essays. A particular fragment of the article is devoted to the proof of the Greco-Roman influence on Saint Paul. This has affected the paraenesis in the rhetorical structure of his epistles. There are many examples for illustration of the parenetic material of Saint Paul. 1 Thess can be considered as one of the oldest samples of the early Christian parenesis. Bright features of the paraenesis are highlighted in the epistles, distinguishing it against the background of other parenetic material.



**Keywords:** paraenesis, Paul, epistle, rhetoric, instruction, apostle, literature, church, addressee, Christianity.

Priest Feodor Sergeyevich Ibragimov — Master of Theology, Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy (feodor.ibragimov@gmail.com).

## Sources and References

### Sources

1. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta* [The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Moscow: Izdaniye Moskovskoy Patriarkhii, 1983.
2. Literaturnyye pamyatniki (1977) — Seneka. *Nravstvennyye pis'ma k Lutsiliyu* [Seneca. Letters on morality to Lucilius]. Moscow, 1997. (Russian translation).
3. *Malye atticheskiye oratory* (2013) — Isokrat. *K Nikoklu* [Isocrates. Ad Nicocles]. *Isokrat. Rechi. Pis'ma; Malye atticheskiye oratory. Rechi* [Isocrates. Speeches. Letters; Little attic rhetors. Speeches]. Moscow, 2013. (Russian translation).

### References

4. Aliyeva (2011) — Aliyeva O. Pareneza: filosofskaya i ritoricheskaya traditsiya [Paraenesis: philosophical and rhetorical tradition]. *Vestnik PSTGU III: Filologiya*, 2011, no. 3, pp. 23–36. (In Russian).
5. Aliyeva (2011) — Aliyeva O. Svt. Vasilij Velikiy o pareneze: bibleyskiye teksty v svete antichnoy traditsii [St. Basil the Great about the paraenesis: biblical texts in the light of the ancient tradition]. *XXI Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya PSTGU* [21th Annual Theological Conference of PSTGU]. Moscow: PSTGU, 2011, vol. 1, pp. 142–146. (In Russian).
6. Auni (2000) — Auni D. *Novyy Zavet i ego literaturnoye okruzeniye* [New Testament and its literary background]. Saint Petersburg: RBO, 2000, 271 p. (Russian translation).
7. Bezobrazov (2001) — Kassian (Bezobrazov), bish. *Khristos i pervoye khristianskoye pokoleniye* [Christ and the first Christian generation]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy institut, 2001, 555 p. (In Russian).
8. Botha (1994) — Botha J. Social values in the rhetoric of Pauline paraenetic literature. *Neotestsamentica*, 1994, 28 (1), pp. 109–126.
9. Collins (1983) — Collins R. The unity of Paul's paraenesis in 1 Thess. 4:3–8. 1 Cor. 7:1–7, a significant parallel. *Neotestsamentica*, 1983, 29, pp. 420–429.
10. Gandri (2001) — Gandri R. *Obzor Novogo Zaveta* [Review of the New Testament]. Saint Petersburg: Khristianskoye obshchestvo «Bibliya dlya vsekh», 2001, 493 p. (Russian translation).
11. Karavidopulos (2010) — Karavidopulos I. *Vvedeniye v Novyy Zavet* [Introduction to the New Testament]. Moscow: PSTGU, 2010, 366 p. (Russian translation).
12. Miller (1997) — Miller J. *The Pastoral Letters as composite documents*. Cambridge: Cambridge University Press, 214 p.
13. Pitts (2010) — Pitts A. Philosophical and Epistolary Contexts for Pauline Paraenesis. *Paul and the Ancient Letter Form*, 2010, pp. 269–306.
14. Popkes (2005) — Popkes W. Paraenesis in the New Testament. *Early Christian Paraenesis in Context*, 2005, pp. 13–47.
15. Sorokin (2006) — Sorokin A., archpriest. *Khristos i Tserkov' v Novom Zavete* [Christ and the Church in the New Testament]. Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya, 2006, 647 p. (In Russian).
16. Young (2010) — Young C. Paul's letter paraenesis. *Paul and the Ancient Letter Form*, 2010, pp. 253–268.

В. И. Чернов

## БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В статье затрагивается проблема перспективности существования библейского богословия как самостоятельной дисциплины. Поскольку библейское богословие очень часто напрямую ассоциируется с методами исторической критики и понимается как противопоставление догматическому богословию, то методологически наиболее верным представляется подход, привлечший внимание западных библеистов в последней четверти XX в., который помещает библейское богословие между историческими и догматическими дисциплинами. Данное направление проиллюстрировано на фоне исторического обзора интерпретации термина «библейское богословие», а также развития и применения методов исторической критики. Обзор новых направлений библейского богословия в контексте западной библистики, а также отдельных посвященных данной тематике трудов отечественных дореволюционных библеистов показал, что рассматриваемая дисциплина может и должна существовать в отрыве от крайностей методов исторической критики, помещая при этом объект своего исследования в рамки церковного канона книг Св. Писания.

**Ключевые слова:** Библейское богословие, догматическое богословие, промежуточное библейское богословие, библейская критика, канонический критицизм, история религии, Священное Писание, дореволюционная библистика, И. Габлер, Ч. Скоби, Б. С. Чилдс, А. Л. Катанский, М. Д. Муретов.

Начиная со второй половины XVIII в. термин «библейское богословие» получил широкое распространение в западной библейской науке. Принято считать, что окончательному формированию библейского богословия как самостоятельной дисциплины предшествовало четыре этапа, которые осуществились на протяжении примерно ста лет начиная с конца XVIII в. [Hahn, 2011, 2–3]. Каждый этап характеризуется новым витком в понимании библейского богословия и связан с одним из имен таких западных протестантских исследователей, как И. Ф. Габлер (1753–1826), Г. Л. Бауэр (1755–1806), Ф. К. Баур (1792–1860) и В. Вреде (1859–1906). Однако можно утверждать, что с самого своего появления и вплоть до наших дней термин «библейское богословие» не имеет четкого определения [Scobie, 1992, 4–8]. В частности, в разное время под библейским богословием могла пониматься либо вообще экзегеза Св. Писания, либо систематическое изложение догматической составляющей Библии [Мышцын, 1894, 59], либо исторический анализ формирования догматического учения [Катанский, 1872, 31–75] и др. В то же самое время одни исследователи утверждают, что библейское богословие не существовало до XVIII в., а другие — что дисциплина вообще не имеет под собой никаких оснований.

Термин «библейское богословие», появившись в протестантской среде, долгое время негативно воспринимался среди православных и католических исследователей [Мень, 2002, 138]. Чтобы понять причину такого отношения, для начала нужно обратиться к этимологии самого термина. Первая его составляющая — «библейское» — восходит к греческому *τα Βιβλία* («книги»), которое впоследствии через латинское *biblia*

---

Вячеслав Игоревич Чернов — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (vyacheslav\_chernov\_90@mail.ru).

(«книга») стало восприниматься как канон книг Св. Писания Ветхого и Нового Завета, принятый христианской Церковью. Вторая составляющая — «богословие» (*theology*) — подразумевает упорядоченное, рациональное (окончание *-logy*) изучение отношения Бога к миру и человеку. А если учитывать, что христианская Церковь всегда понимала Откровение Бога в Св. Писании как норму для своей веры и жизни, тогда библейское богословие может пониматься как дисциплина, систематически излагающая то, что говорит Библия о Боге и Его отношении к миру и человеку в приложении к современным условиям жизни [Scobie, 1992, 4]. Из явной параллели с содержанием такой дисциплины, как догматическое богословие, становится понятной отрицательная коннотация термина «библейское богословие» в традиционных христианских конфессиях.

Следует отметить, что вплоть до конца XVIII в. практически не существовало четкого разграничения между учением Библии и учением Церкви [Scobie, 1992, 4]. Дело в том, что протестантизм, освободившись от католической догматики, связал себя новыми догматическими узлами, и поэтому далеко не сразу появились рационалистические направления, отрицающие идейное единство Св. Писания и церковных догматических положений. По словам отечественного церковного ученого А. Л. Катанского (1836–1919), все произведения протестантских богословов XVI — первой пол. XVII в. носят яркие признаки влияния уже существующих воззрений. Их вероучительные документы этого периода, несмотря на основные принципы Реформации, имеют отправной точкой не Библию, а составленные заранее положения и формулы, которые имели только ссылки на Св. Писание [Катанский, 1872, 41]. Однако, как пишет современный западный библеист Чарльз Скоби, возникновение исторического сознания и развитие историко-критических методов побудило протестантских исследователей разграничить оригинальное богословие Библии и более поздние догматические интерпретации Церкви [Scobie, 1992, 4]. Наглядной иллюстрацией этого разделения является получившее впоследствии почти всеобщее признание выступление И. Ф. Габлера<sup>1</sup>, в котором он определил задачу догматики как изложение в систематическом порядке имеющих непреходящее значение элементов догматического учения Библии. Областью же библейского богословия стало изложение догматических понятий в хронологическом порядке библейской истории, с учетом их временного, местного и индивидуального характера [Катанский, 1872, 52].

Впоследствии историко-критический метод все настойчивее проводил различие между оригинальным богословием Библии и более поздним догматическим учением Церкви. В результате библейское богословие постепенно стало восприниматься полностью независимым от догматики и более поздней церковной традиции. Чарльз Скоби утверждает, что именно период независимого библейского богословия привел современную библеистику к тупиковой ситуации [Scobie, 1992, 5–6]. Историческая критика, проведя различие сначала между оригинальным богословием Библии и более поздним догматическим богословием Церкви, затем между богословием Ветхого и Нового Заветов и, наконец, между богословием каждого отдельного св. автора, пришла к тому, что существование такой дисциплины, как библейское богословие, принципиально невозможно.

Историческая критика традиционно рассматривала библейский текст как данные, по которым можно восстановить историю и религию древнего Израиля и ранней Церкви. С появлением археологических открытий XIX–XX вв. стало ясно, что при выражении Божественного Откровения авторы библейских книг прибегали к широко распространенным и знакомым их современникам представлениям из области культуры, а также общественной и политической жизни. Поэтому произведения библейских авторов не могут мыслиться в отрыве от современного им общественного и культурного контекста, а вопросы авторства, времени написания и тематические

<sup>1</sup> Подразумевается речь И. Ф. Габлера «О различии библейского и догматического богословия и о правильном определении целей обоих», произнесенная им 30 марта 1787 г. при занятии кафедры в Альтдорфском университете.

аспекты книг Св. Писания получили совершенно новую историческую реконструкцию, что произвело «революцию» в интерпретации Библии [Scobie, 1992, 5]. В плане текстологии историческая критика имела тенденцию ориентироваться только на самый ранний, «аутентичный» уровень текста. Так, например, многие исследователи рассматривают заключение Книги Амоса, «Приложение надежды» (Ам 9:8с–15), как более позднее дополнение, которое поэтому не может приниматься во внимание при изучении богословия св. прор. Амоса [Брюггеман, 2009, 289]. Следствием всего выше перечисленного стало то, что к концу XIX в. изучение богословия Ветхого и Нового Завета уступило место изучению истории религии (нем. *Religionsgeschichte*). При этом немаловажно отметить, что в настоящее время считается невозможным выявление «аутентичного» текста как такового. Работа экзегетов приняла совершенно иной характер, при котором установление предпочтительного чтения во многом носит гипотетический и вероятностный характер.

В этом отношении знаменательными являются два факта. Во-первых, в то время как практически вся вторая половина XIX и начало XX в. прошли для западной библеистики под знаменем изучения истории религии и отрицания единого богословия Св. Писания, отечественные дореволюционные ученые опубликовали значительное количество статей и монографий, определяемых как «библейское богословие» [Глубоковский, 1901, 554–564; Мень, 2002, 138–142]. Во-вторых, уже со 2-й пол. XX в. все отчетливее прослеживается отказ западных библеистов от признания историко-критического метода самодостаточным и самодовлеющим [Hahn, 2011, 35]. Так, например, западный библеист У. Винк начал свое исследование «Библия в трансформации человека» характерным заявлением: «Историческая библейская критика несостоятельна» [Wink, 1973, 1]. Исследователь, конечно, не отвергает исторический метод как таковой, но констатирует неспособность библейской критики достичь того, что большинство ее сторонников считают своей целью — дать Св. Писанию такую интерпретацию, при которой «прошлое оживает, освещая наше настоящее с новыми возможностями для личных и социальных преобразований» [Wink, 1973, 1]. В данном контексте уместно будет упомянуть отечественного библеиста профессора Митрофана Дмитриевича Муретова (1851–1917), который под библейским богословием понимал рассмотрение всех его категорий сквозь призму Богочеловечества Господа Иисуса Христа и связанного с ним «богосовершенства человека» [Муретов, 2002, 147–148; 184]. Указанный богословско-антропологический акцент методологии профессора направлен как раз на рассмотрение Св. Писания с точки зрения актуализации Нового Завета для нравственного и духовного совершенствования человека и общества.

Современные западные исследователи также начинают осознавать, что библейское богословие нельзя рассматривать как чисто историческую и описательную дисциплину в отрыве от интерпретации сообщества, для которого Библия является Священным Писанием. Последняя мысль, например, ярко прослеживается в исследовании С. Е. Фиша, в котором он указывает на динамику смыслового развития текста, преломляемого через призму историко-культурных особенностей интерпретирующего сообщества [Fish, 1980, 1–4]. Еще одним значимым направлением в современных подходах к библейскому богословию является получивший популярность благодаря трудам Бреварда Чилдса (1923–2007) «канонический подход», или канонический критицизм. Следует отметить, что сам автор не согласен с указанной терминологией, поскольку она обычно ассоциируется с методами исторической критики. Исследователь предпочитает говорить об интерпретации Библии в рамках христианского канона и критическом рассмотрении значения Св. Писания для церковного сообщества [Childs, 1979, 82–83]. Признавая важность процесса формирования канона книг христианской Церкви, автор также делает акцент на значении христианского канона Св. Писания в отношении сохранения целостности Ветхого Завета как Писания Церкви [Childs, 1986, 6–9].

Следующим направлением, о котором упоминают современные западные библеисты, является «промежуточное библейское богословие». Чарльз Скоби пишет о том,

что в настоящее время наиболее перспективным является такой взгляд на библейское богословие, как «дисциплина моста», соединяющего историко-филологическое изучение Писания и использование Писания Церковью в догматическом богословии и смежных дисциплинах [Scobie, 1992, 6]. Таким образом, библейское богословие оказывается на стыке между историческим изучением Библии и догматическим богословием.

Если снова провести параллель с отечественной дореволюционной библеистикой, то следует упомянуть некоторые идеи проф. А. Л. Катанского (1836–1919). По мнению ученого, догматическое учение Православной Церкви представляет собой изложенные свв. отцами и учителями Церкви неизменяемые Богооткровенные истины Св. Писания Нового и Ветхого Завета. Историческое изложение догматического учения, входившее в сферу ученых занятий профессора, условно делится им на три периода: ветхозаветный, новозаветный и церковный. В данном контексте А. Л. Катанский называет библейское богословие частью исторического изложения догматов и видит его задачей изучение формы «откровенного учения», в которой оно выходило из уст Господа Иисуса Христа и Его апостолов. Необходимость такого изучения А. Л. Катанский обуславливает, во-первых, потребностью понять вектор, которому следовали свв. отцы и учителя Церкви при оформлении догматического учения, а во-вторых, непреходящим значением начальной формы учения для «последующего поступательного движения в области исторической судьбы внешней стороны догмата» [Катанский, 1872, 220]. Библейское богословие, по мнению исследователя, должно быть направлено на изучение в догматическом отношении внешней и внутренней стороны Св. Писания, разъяснение форм выражения «откровенных истин» свв. писателями применительно к догматическому учению Православной Церкви. Таким образом, можно утверждать, что отдельные элементы «промежуточного библейского богословия», привлекшего внимание западных библеистов лишь в последней четверти XX в., были намечены отдельными отечественными учеными уже в последней четверти XIX в. Следует также отметить, что вопросы, находящиеся в компетенции библейского богословия и относящиеся к целостному пониманию Св. Писания, отчасти затрагивались в России в XIX в. при подготовке перевода Библии на русский язык [Юревич, 2016, 11–15].

Подводя итог, следует сказать, что появление библейского богословия как инструмента исторической критики не помешало ему впоследствии отказаться от абсолютизации историко-критического метода при исследовании Св. Писания. Оформившись как самостоятельная дисциплина, библейское богословие сумело придать уже самой исторической критике узкоинструментальный характер. Конечно, исторический метод как таковой не мог быть отвергнут полностью, поскольку Божественное Откровение происходило в условиях времени и пространства человеческой истории, а значит, Библия имеет свою историю формирования и содержательного развития. Учитывать историческую составляющую необходимо именно для того, чтобы направить экзегезу Св. Писания в русло, которое соответствует современным условиям жизни человека и Церкви. Описанные выше новые направления библейского богословия во многом соответствуют задаче актуализации содержащегося в Библии идейного единства применительно к догматическим нормам современных церковных сообществ. В качестве дополнения следует отметить также перспективу изучения трудов по библейскому богословию отечественных дореволюционных ученых, которые всегда очень осторожно относились к критике Священного Писания. Последнее обстоятельство, как показывает знакомство с обозначенными трудами, позволило отечественным дореволюционным библеистам сразу встать на верный путь, с одной стороны, исторического изучения развития богословских идей в Св. Писании сквозь призму его основной идеи, т. е. Богочеловечества Господа Иисуса Христа, а с другой стороны, проекции святоотеческой экзегетической традиции на современные историко-культурные формы бытия Церкви, неизменно отражающиеся в догматическом богословии.

## Источники и литература

1. Брюггеман (2009) — *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 570 с.
2. Глубоковский (1901) — *Глубоковский Н. Н.* Библейское богословие // Православная богословская энциклопедия: в 12 т. СПб., 1901. Т. II. С. 554–564.
3. Катанский (1872) — *Катанский А. Л.* Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении // Христианское чтение. СПб., 1872. № 1. С. 31–75; № 2. С. 217–252.
4. Мень (2002) — *Мень А., прот.* Библейское богословие // Библиологический словарь: в 3 т. М., 2002. Т. I. С. 138–142.
5. Муретов (2002) — *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // *Муретов М. Д.* Избранные труды. М., 2002. 560 с.
6. Мышцын (1894) — *Мышцын В. Н.* Библейское богословие с православной точки зрения // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1894. Т. 3. № 7. С. 55–60.
7. Юревич (2016) — *Юревич Д., прот.* Вклад святителя Филарета (Дроздова) в дело перевода Библии на русский язык // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 10–20.
8. Childs (1979) — *Childs B. S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia: Augsburg Fortress, 1979. 688 p.
9. Childs (1986) — *Childs B. S.* Old Testament Theology in a Canonical Context. Philadelphia: Fortress, 1986. 272 p.
10. Fish (1980) — *Fish S. E.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980. 394 p.
11. Hahn (2011) — *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. 1727 s.
12. Scobie (1992) — *Scobie C.* New Directions in Biblical Theology. *Themelios*, 1992. Vol. 17. № 2. P. 4–8.
13. Wink (1973) — *Wink W.* The Bible in Human Transformation. Philadelphia, 1973. 96 p.

### ***Vyacheslav Chernov. Biblical Theology as an Independent Discipline: History and Perspectives.***

**Abstract:** The article addresses the problem of the prospects for the existence of Biblical Theology as an independent discipline. Since Biblical Theology is very often directly associated with the methods of historical criticism and is understood as an opposition to Dogmatic Theology, the most methodologically correct approach seems to have attracted the attention of Western biblical scholars in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, which places Biblical Theology between historical and dogmatic disciplines. This line is illustrated against the backdrop of a historical review of the interpretation of the term “Biblical Theology”, as well as the development and application of methods of historical criticism. The review of new trends in Biblical Theology in the context of Western biblical studies, as well as individual works of Russian pre-revolutionary biblical scholars dedicated to this subject, showed that the discipline in question can and must exist in isolation from the extremes of historical criticism methods, while placing its object of study in the framework of the church canon books of Sacred Scripture.

**Keywords:** Biblical Theology, Dogmatic Theology, intermediate biblical theology, biblical criticism, canonical criticism, the history of religion, Sacred Scripture, pre-revolutionary Biblical Studies, J. P. Gabler, Ch. H. H. Scobie, B. S. Childs, A. L. Katanskiy, M. D. Muretov.

*Vyacheslav Igorevich Chernov* — Postgraduate student at St. Petersburg Theological Academy (vyacheslav\_chernov\_90@mail.ru).

## Sources and References

1. Brueggeman (2009) — Brueggeman W. *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet. Kanon i khristianskoye voobrazheniye* [An Introduction to the Old Testament. The Canon and the Christian Imagination] M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreyaya, 2009, 570 p. (Russian translation).
2. Glubokovskiy (1901) — Glubokovskiy N. N. Bibleyskoye bogosloviye. [Biblical Theology] *Pravoslavnyaya bogoslovskaya entsiklopediya*: in 12 vols. [Orthodox Theological Encyclopedia]. Saint Petersburg, 1901, vol. II, pp. 554–564. (In Russian).
3. Katanskiy (1872) — Katanskiy A. L. Ob izuchenii bibleyskogo novozavetnogo perioda v istoriko-dogmaticheskom otnoshenii [On the Study of the Biblical New Testament Period in the Historical Dogmatic Relation]. *Khristianskoye Chteniye*. Saint Petersburg, 1872, no. 1, pp. 31–75; no. 2, pp. 217–252. (In Russian).
4. Men' (2002) — Men' A., priest. Bibleyskoye bogosloviye [Biblical Theology]. *Bibliologicheskii slovar'*: in 3 vols. [Biblical Dictionary]. Moscow, 2002, vol. I, pp. 138–142. (In Russian).
5. Muretov (2002) — Muretov M. D. Novyy Zavet kak predmet pravoslavno-bogoslovskogo izucheniya [New Testament as a Subject of Orthodox-Theological Study]. Muretov M. D. *Izbrannyye Trudy* [Selected Works]. Moscow, 2002, 560 p. (In Russian).
6. Myshtsyn (1894) — Myshtsyn V. N. Bibleyskoye bogosloviye s pravoslavnoy tochki zreniyya [Biblical Theology from the Orthodox Point of View]. *Bogoslovskiy vestnik*. Sergiev Posad, 1894, vol. 3, no. 7, pp. 55–60. (In Russian).
7. Childs (1979) — Childs B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Augsburg Fortress, 1979, 688 p.
8. Childs (1986) — Childs B. S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress, 1986, 272 p.
9. Fish (1980) — Fish S. E. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980, 394 p.
10. Hahn (2011) — Hahn F. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 1727 s.
11. Scobie (1992) — Scobie C. New Directions in Biblical Theology. *Themelios*, 1992, vol. 17, no. 2, pp. 4–8.
12. Yurevich (2016) — Yurevich D., archpriest. Vklad svyatitelya Filareta (Drozdova) v delo perevoda Biblii na russkiy yazyk [The Contribution of St. Philaret (Drozdov) to the Process of Translating the Bible into Russian]. *Khristianskoye Chteniye*. Saint Petersburg, 2016, no. 2, pp. 10–20. (In Russian).
13. Wink (1973) — Wink W. *The Bible in Human Transformation*. Philadelphia, 1973, 96 p.

*Митрополит Исидор (Тупикин)*

## НАУКА КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И ОСНОВНЫЕ ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ

Изучение церковного права издревле связано с практическими вопросами, которые возникали в жизни христианских общин. Долгое время эта дисциплина не имела своего «места» в кругу иных наук в нашем Отечестве, тогда как на Западе уже в XIX в. наблюдается бурное развитие исследований по каноническому праву, его происхождению и определению источников. Это можно объяснить историческими условиями, в которых оказались католики и протестанты Западной Европы. Однако стоит признать, что сам уровень развития духовного образования в России не позволял до некоторого времени достигнуть больших успехов. В середине XIX в. мы видим зарождение и в дальнейшем расцвет многих отраслей церковных наук в России, в том числе и каноники. И свой весомый вклад в сокровищницу знаний внесла Санкт-Петербургская духовная академия — не только ведущая духовная школа Русской Церкви, но и одно из ведущих учебных заведений Российской империи. Среди тех, кто прославил ее на поприще изучения церковного законовещения, — святитель Филарет (Дроздов), епископ Иоанн (Соколов), Тимофей Васильевич Барсов и Владимир Николаевич Бенешевич. О них и их трудах по каноническому праву пойдет речь в настоящей статье.

**Ключевые слова:** святитель Филарет (Дроздов), епископ Иоанн (Соколов), Т. В. Барсов, В. Н. Бенешевич, преподаватель, развитие, каноническое право, Санкт-Петербургская духовная академия, методы, исследования.

Разработка и систематическое изложение науки церковного законовещения в России ведет свой отсчет с XIX в., после начала проведения реформы духовного образования в 1808 г. Уже в 1809 г. Комиссия духовных училищ распространила инструкции касательно преподавания каноники на первом курсе Санкт-Петербургской духовной академии<sup>1</sup>. Обучение каноническому праву, согласно инструкциям, сводилось к изучению и комментированию Кормчей, а также ее сверке с текстами правил апостолов, Вселенских и Поместных Соборов. Кроме того, дозволялось употреблять разумную критику в адрес тех правил, которые потеряли свою актуальность. Эти инструкции были составлены во многом под влиянием идей митр. Московского Платона (Левшина) [Смирнов, 1855, 298].

Недолго духовные школы двигались по заданному направлению. Уже в 1809 г. Комиссия духовных училищ, задавшись целью раздвинуть рамки целей, которые были поставлены перед каноникой, приняла решение создать «краткое хронологически-систематическое изложение науки» [Чистович, 1857, 191]. Эта же Комиссия в 1814 г. поручила Санкт-Петербургской духовной академии «составить по каноническому праву краткую систему, в которой собрать коренные правила церковных постановлений, с доказательством оных из слова Божия, правил св. апостолов, соборов и отцов

---

*Митрополит Исидор (Роман Владимирович Тупикин)* — глава Смоленской митрополии Русской Православной Церкви (tupikinrv2017@mail.ru).

<sup>1</sup> «Прочитать всю Кормчую. Но Кормчую нельзя читать без строгой разумной критики. Нужно почти везде, а паче в важнейших правилах сноситься с текстом греческим...» [Чистович, 1857, 191].



с прибавлением духовного регламента» [Чистович, 1857, 202]. Исполнением поручения активно занялся ректор столичной Духовной академии будущий святитель Филарет (Дроздов). Им в том же году было составлено «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах» [Филарет (Дроздов), 1885, I, 122]. В этом документе церковное законоведение впервые было отделено от богословских наук и причислено к разряду «правительственного богословия» [Филарет (Дроздов), 1885, I, 127]. Архим. Филаретом была создана целая система изучения церковного права, которая состояла из: анализа основных понятий о Церкви, Предании, Вселенских и Поместных Соборах; рассмотрение устройства церковной иерархии, чиноначалия; разбор правил церковного судопроизводства [Филарет (Дроздов), 1885, I, 127].

Таким образом, в стенах Санкт-Петербургской духовной академии мы видим начало отделения канонического права от богословских наук. И именно архим. Филарет (Дроздов), ректор Санкт-Петербургской духовной академии, стал инициатором появления каноники в качестве самостоятельной дисциплины. В дальнейшем, несмотря на то, что из-под пера святителя не выходило отдельных работ по церковному законоведению, благодаря его отзывам и мнениям, которые были опубликованы после его кончины, мы можем оценить тот огромный вклад, который он внес в каноническую науку. Святитель в совершенстве владел материалом по канонике и нередко использовал его в своих богословских трудах и практической деятельности.

Следующая веха в развитии каноники связана с именем «отца науки» [Милаш, 1897, 25] канонического права в России еп. Иоанна (Соколова)<sup>2</sup>. В 1851 г. магистр богословия архим. Иоанн завершил написание главного труда своей жизни — «Опыта курса церковного законоведения». Однако эта работа была лишь частью грандиозного проекта. Система, согласно которой планировал построить свою работу будущий епископ Иоанн, включала в себя следующие этапы: 1) экзегетическое исследование источников канонического права, 2) рассмотрение права Вселенской Церкви, 3) изложение права отдельных Церквей. К сожалению, данным мыслям не суждено было воплотиться на бумаге. Архим. Иоанну удалось напечатать один раздел «Опыта курса...» в двух выпусках, состоявших из введения и исагогико-экзегетического разбора источников права. Во втором разделе планировалось разобрать связь римского права с церковным, что не было осуществлено. Прот. Георгий Флоровский в связи с этим писал: «То верно, что это не „система“ права, но только источниковедение. „Систему“ Иоанн просто не успел построить. Говорили, что рукопись систематических томов была остановлена в цензуре...» [Флоровский, 2009, 288]. В архиве Петербургского духовно-цензурного комитета было найдено подтверждение данного утверждения. Так, из его материалов следует, что архиеп. Григорий (Постникову) поручалось рассмотреть исследования архим. Иоанна. Например, в 1850 г. он цензурировал три книжки, однако была еще четвертая, которая так к нему на стол и не попала (РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1203. Л. 1, 5–6, 8). К этому необходимо прибавить свидетельство архиеп. Херсонского

<sup>2</sup> Епископ Иоанн (Владимир Сергеевич Соколов, 5/18 июня 1818–17/30 марта 1869) — епископ Русской Православной Церкви, богослов, канонист, проповедник. В 1842 г. принял монашеский постриг и в том же году рукоположен в иеродиакона и иеромонаха. С 1842 по 1844 гг. — преподаватель нравственного богословия в Московской духовной академии. В 1844–1854 гг. — преподаватель канонического права в Санкт-Петербургской духовной академии. 8 сентября 1848 г. удостоился сана архимандрита. В 1848–1857 гг. — член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета. С 8 января 1851 г. исполнял обязанности инспектора С.-Петербургской духовной академии. 26 сентября 1852 г. получил звание профессора, 19 декабря того же года — ординарного профессора. С 1855 по 1857 гг. занимал должность ректора С.-Петербургской духовной семинарии, а с 1857 по 1864 гг. — ректора Казанской духовной академии. 31 марта 1864 г. принял руководство над С.-Петербургской духовной академией. 17 января 1865 г. был хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии с оставлением раннее возложенных послушаний. 13 ноября 1866 г. назначен правящим архиереем Смоленской епархии. Скончался 17 марта 1869 г. и погребен в Успенском кафедральном соборе г. Смоленска. Более подробно о его жизни и деятельности можно узнать в: [Тупикин, 2018, 44–51].

и Таврического Никанора (Бровковича): «Всего больше доставалось архимандриту Иоанну (Соколову) за оригинальность слова и мысли. Из огромного труда его „Опыт курса церковного законоведения“, после многолетних тревожений, увидели свет только два первые тома; а пять томов, как сказывали, легли в архивах цензурных...» [Бровкович, 1900, 187]. Однако работа в области каноники архим. Иоанном не была прекращена: он смог подготовить свод ключевых постановлений, которые содержались в правилах Древней Церкви.

Эта монография не была издана, однако о ее достоинстве можно судить по высказыванию свт. Филарета Московского, разбиравшего этот свод: «Большая часть статей его извлечены из правил с основательностью и разборчивостью, и представляет немалый и значительный труд» [Филарет (Дроздов), 1885, III, 416].

Также преосвящ. Иоанн (Соколов) разрабатывал в своих монографиях следующие темы: об управлении в Церкви, о церковном законодательстве и церковном суде. Кратко скажем о результатах исследований, проведенных преосвященным, по каждому вопросу.

Начнем с церковного управления. На эту тему еп. Иоанном написаны следующие работы: «Обозрение древних форм поместного церковного управления», «Основания поместного управления православных Церквей», «Управление Вселенской Христовой Церкви», «Устройство церковной иерархии», «Церковь и государство». Основная мысль ученого сводится к тому, что церковное управление принадлежит церковной же власти, которая получила на это право от Самого Бога. Свою аргументацию он развивает следующим образом. Взирая на историю Вселенской Церкви, мы не видим, чтобы одно лицо управляло ею. Но, напротив, каждая Поместная Церковь управляется своими иерархами, поддерживая общие вероучительные истины, общение иерархии между собою, прежде всего — евхаристическое, и соучастие в вопросах церковного управления Вселенской Церковью. Благодаря этому мы видим сохранение единства православных Поместных Церквей, при этом Вселенская Церковь, возглавляемая Самим Христом, управляется сообществом всех православных Поместных Церквей при участии всей полноты архипастырей и пастырей, руководствуясь Преданием, в том числе правилами апостольскими и соборными. Фундамент, на котором строится такое понимание о церковном управлении, состоит из: понятия о Церкви как о сообществе верующих, не ограниченном временными, географическими, национальными и иными рамками. Кроме этого, мы видим пример Самого Господа Иисуса Христа, Который, поставив апостолов в качестве глав Вселенской Церкви, не предоставил кому-либо из них больших полномочий, что говорило об установлении общего, соборного управления Церковью. И апостолы в дальнейшем не выделяли кого-либо из епископов, но давали им общие права. Что касается исторического подтверждения такой точки зрения, то можно было бы возразить преосвященному и сказать о том, что императоры не раз вмешивались в дела Церкви и сами Поместные Церкви имели споры и разногласия между собою. Однако не нарушения правил являются основой истории, но общее понимание правильного, которое пронизывает дух времени, умы и души людей. А они подтверждают справедливость выводов преосвящ. Иоанна (Соколова) по вопросам церковного управления.

Коснемся темы церковного законодательства. В 1865 г. в журнале «Христианское чтение» была опубликована статья преосвящ. Иоанна «О церковном законодательстве», в которой он изложил свои мысли касательно источников церковного права, его границ и возможности их изменить. Ключевым источником церковных законов был определен, прежде всего, Сам Иисус Христос, Который передал Свои полномочия апостолам, а от них, в свою очередь, эту власть получило священноначалие. Как было замечено выше, церковная власть не может принадлежать одному лицу, которое бы диктовало свою волю всей Церкви. Право устанавливать законы в Церкви может принадлежать только Соборам. И даже в том случае, если правило было написано одним из отцов по частному случаю, то в дальнейшем оно проходило свою рецепцию на Вселенских Соборах. В составе Соборов мы можем видеть действие

священноначалия и содействие гражданской власти. Однако представители гражданской власти являлись на Соборы не в качестве учителей веры, но лишь для установления надлежащего порядка и проведения в жизнь тех законов, которые были приняты отцами.

Границы церковного законодательства простираются на всю Вселенскую Церковь. Однако Поместные Церкви могут иметь свое частное право, которое должно отвечать нескольким критериям: поместное право основывается на праве общем, поместное право должно иметь своим источником каноническое священноначалие. Производить отступления от общих правил можно лишь в том случае, если это касается «только частных сторон в правилах, а не общего содержания их, только внешнего применения их, а не внутренней силы, только форм церковной администрации, а не сущности ее предметов» [Соколов, 1865, 378].

Таким образом, преосвящ. Иоанн выразил те основные постулаты, которые не должен обходить стороной ни один исследователь каноники. Эти слова подтверждает критический отзыв авторитетного богослова и канониста Ильи Степановича Бердникова на труд профессора Киевской духовной академии Петра Александровича Лашкарева «Право церковное в его основах, видах и источниках»: «Сочинение г. Лашкарева не только ниже по своим научным достоинствам монографии [«О церковном законодательстве»] Иоанна, епископа Смоленского, но и не может идти ни в какое сравнение с ней. Монография Иоанна, епископа Смоленского, по своей основательности, представляет классическое в своем роде. Можно дополнять ее новыми фактами, но основные ее взгляды должны считаться фундаментальными в данном вопросе» [Бердников, 1891, 59].

Последней темой, которую мы рассмотрим в рамках изучения наследия еп. Иоанна, будет вопрос о церковном суде. Ему посвящены такие работы, как: «Основания церковного суда», «Древние правила церковного суда», «Церковное запрещение и разрешение», «Церковный суд внешний или общественный», «Обзор церковных постановлений о причащении и покаянии». Красной нитью через все рассуждение еп. Иоанна о церковном суде проходит мысль о его Божественном происхождении. Что более важно, этот суд основывается не только на мирском понимании поддержания порядка, но имеет и духовное измерение. Эта духовная сторона зиждется на праве, данном апостолам Иисусом Христом, «вязать и решить» человеческую совесть (Мф 18:15–18). Это же право унаследовали преемники апостолов в лице священноначалия Церкви. Условия, при которых церковный суд имеет законную силу, зависят от того, согласен ли он с Божиими заповедями, с постановлениями Вселенских Соборов и имеет ли лицо, совершающее суд, на то законное право. Преосвящ. Иоанн строго разграничивал суд внутренний и суд внешний. Внутренний связан, по мысли еп. Иоанна, с совестью людей и их духовной жизнью и производится при исповедании грехов. Суд внешний выходит за рамки внутренней жизни Церкви и имеет отношение к общественной жизни христиан. Подводя итог данной теме, кратко выразим в тезисах мысли преосвящ. Иоанна о церковном суде, который:

1) имеет свое основание в повелении апостолам «вязать и решить», каковое перешло затем их преемникам;

2) всегда действовал самостоятельно;

3) разделяется на внешний и внутренний.

Резюмируя обзор о церковном суде, можно сказать, что мысли еп. Иоанна (Соколова) заключают в себе такие истины, которые ввиду своей практической значимости представляют научный интерес и по сей день.

В заключение обзора трудов преосвящ. Иоанна по каноническому праву скажем о том значении, которое они имели для отечественной науки церковного законоведения. Именно преосвященный в своих монографиях и статьях выявил основания церковного права, согласные с учением Православной Церкви. Это особенно важно потому, что некоторые из последующих ученых (напр., Н. С. Суворов) пытались перестроить каноническую науку на католический и протестантский манер, где основой

и фундаментом всего является юридическая теория. В таком случае мы можем сказать, что, несмотря на некоторое «несовершенство» работ еп. Иоанна, он является ярким представителем канонической науки в масштабах не только Санкт-Петербургской духовной академии, но и всей Православной Церкви.

Благодаря его исследованиям столичная Духовная академия стала одним из центров канонической науки. Однако без достойных продолжателей этого дела невозможно было рассчитывать на дальнейшее развитие церковного законоведения в стенах СПбДА. И одним из таких преемников стал Тимофей Васильевич Барсов.

Прежде чем говорить о научной деятельности проф. Т. В. Барсова, кратко рассмотрим его жизненный путь. Будущий прославленный канонист родился в семье священника Смоленской епархии 11 июня 1836 г. Первоначальное образование получил в Смоленской духовной семинарии, которую окончил первым на курсе, и затем продолжил обучение на казенный счет в Санкт-Петербургской духовной академии. Академию Т. В. Барсов также окончил по первому разряду в 1863 г. и был оставлен в качестве бакалавра по греческому языку. В том же году был назначен на должность инспектора. В 1865 г. получил вакантное место преподавателя канонического права (РГИА. Ф. 796. Оп. 169. Д. 685. Л. 8 об.) и посвятил этому предмету всю свою последующую жизнь. Благодаря своим работам Тимофей Васильевич получил известность авторитетного ученого в области каноники, и в 1879 г. ему было предложено Святейшим Синодом занять должность обер-секретаря (РГИА. Ф. 797. Оп. 72. Отд. 1. Ст. 1. Д. 135. Л. 9). Эта деятельность дала ему доступ к Синодальному архиву, который включал в себя множество документов исторического и канонического характера. Также он участвовал в различных комитетах и комиссиях, учреждаемых при Святейшем Синоде [Римский, 2009, 359]. В 1902 г. написал прошение об увольнении с синодальной службы по причине ухудшения здоровья: «Чувствую усталость для дальнейшего прохождения службы, вследствие ослабления моих сил от повторявшегося гриппозного воспаления легких» (РГИА. Ф. 797. Оп. 72. Отд. 1. Ст. 1. Д. 135. Л. 14). Скончался Тимофей Васильевич 7 января 1904 г.

Что касается связи Т. В. Барсова с преосвящ. Иоанном, то стоит упомянуть тот факт, что первый посвятил еп. Иоанну (Соколову) целую статью под заглавием «Заметка об ученых трудах преосвященного Иоанна». В ней он, в частности, утверждает: «Можно не соглашаться с его [епископа Иоанна (Соколова)] выводами и даже спорить против них; но нельзя ни на минуту отвергнуть силы дарования в авторе, не признать величия за его мыслью» [Барсов, 1869а, 650]. Тем самым, несмотря на признание «величия за мыслью» своего предшественника, Т. В. Барсов, очевидно, шел по своему научному пути и выбирал иную методику работы.

Метод преосвящ. Иоанна заключался в том, что при рассмотрении любых канонических вопросов он прежде обращал внимание на основу собственно каноническую и потом уже — историческую. Однако Т. В. Барсов указывал на то, что статьи преосвященного «страдают недостатком исторического анализа, отличаются сухостью» [Барсов, 1869а, 649]. И действительно, исторической стороне в монографиях и статьях еп. Иоанна отведено места значительно меньше, однако стоит обратить внимание на его монографию «О свободе совести», в которой автор пользуется исключительно историческим методом. Кроме того, проф. Барсов утверждает, что преосвящ. Иоанн мало внимания уделил праву Русской Церкви: «Все их [монографий, статей] содержание вращается по преимуществу около требований древнего, вселенского права, раскрывает более общие предметы управления Церкви, ее благоустройства и дисциплины, — и в общих чертах; к предписаниям права местного, отечественного, они обращаются только отчасти и по временам» [Барсов, 1869а, 650]. Однако, по всей видимости, Тимофей Васильевич упустил то, что преосвящ. Иоанн имел свою систему церковного права, и праву Поместных Церквей в ней уделялось значительное место, но по не зависящим от него причинам он не смог полностью реализовать свои планы.

Обратимся далее к трудам самого профессора Барсова. Период истории, в который работал Т. В. Барсов, был отмечен важными переменами. Так, на Западе в 1869 г.

прошел Первый Ватиканский собор, который вызвал множество канонических вопросов. В частности, Тимофей Васильевич занялся исследованием древних Соборов и, как результат, опубликовал по этой теме обширную статью «О Вселенских Соборах». В ней он дает подробную историко-каноническую справку по данному предмету. Вселенские Соборы, по мнению Т. В. Барсова, являясь самой верной и аутентичной Церкви формой управления, тем не менее имели чрезвычайный характер. Это средство употреблялось в исключительных случаях и при необходимых условиях [Барсов, 1869b, 981]. Наряду с церковной гражданская власть также участвовала в Соборах, но все решения принимались исключительно представителями Церкви. Власть же гражданская способствовала приведению в действие принятых постановлений. Здесь мы видим схожий подход к проблеме взаимодействия гражданской и церковной властей у Т. В. Барсова и преосвящ. Иоанна. Кроме того, проф. Барсов выразил мысль о том, что современная Православная Церковь после Великого раскола не стремилась и не стремится собрать Вселенский Собор без участия Римской Церкви, так как «Православная Церковь делает это по благоговейному уважению к древней Вселенской Церкви и ее Соборам...» [Барсов, 1869b, 1011].

Ключевой научной работой Тимофея Васильевича Барсова стала монография «Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью», за которую ему была присуждена докторская степень. Путь, который предстояло пройти профессору, прежде чем получить ученую степень, достаточно подробно и обстоятельно описан в статье диакона Павла Ермилова [Ермилов, 2016, 245–265]. Сама монография посвящена историко-каноническому анализу власти Вселенского патриархата над Русской Церковью. Автору предстояло исследовать, как трансформировалась власть Константинопольского патриарха, какие особые права были им получены во всей Вселенской Церкви и какими органами он пользовался для управления. Вторая часть труда посвящена анализу того, каким образом Русская Церковь стала зависимой от Константинопольской, как изменялись условия и взаимоотношения Церквей и какую роль играл Константинопольский патриарх в делах Русской Церкви.

Другой темой, которую разрабатывал Т. В. Барсов, являлись церковные суды. Если преосвящ. Иоанн рассматривал вопросы происхождения церковного суда с историковедческой точки зрения, то проф. Барсов уже обращался более к исторической стороне вопроса. Главный вывод, к которому приходит профессор, заключается в том, что церковный суд в древности был сходен «с судом государства, по обрядам и формам своего производства» [Барсов, 1870, 619], но даже при этом сближении церковный суд сохранял свою независимость в тех вопросах, которые были включены в его поле деятельности [Барсов, 1870, 625]. Хотелось бы отметить еще одну его замечательную статью по рассматриваемой тематике — «О судопроизводстве по проступкам и преступлениям, подвергающим духовных лиц светскому суду». В начале статьи проф. Барсов, аргументируя свою позицию относительно актуальности темы, заявляет: «Необходимость подобной работы, между прочим, вызывается тем вполне уважительным соображением, чтобы духовные лица не были лишены гарантий в отношении к суду светскому, а еще более не были обделены в сем отношении сравнительно со служащими — должностными лицами других ведомств» [Барсов, 1875, 450]. Таким образом, он фиксирует положение, при котором духовенство оказывалось в менее выгодном положении, чем должностные лица иных ведомств. При этом необходимо принять во внимание факт, что на тот момент Русская Церковь имела в Российской империи статус «ведомства православного исповедания» в широком смысле этого слова, как структура, включенная в состав государственного управления. А если учесть, какую роль играло православие во внутренней и внешней политике государства, то данный вопрос приобретает еще более важное значение. Далее Т. В. Барсов рассматривает различные постановления, касающиеся суда над священнослужителями, и правоприменительную практику по данному вопросу. В конце статьи профессор приходит к выводу, что духовенство по своему особому положению в обществе имеет право на особую защиту частной и общественной жизни. Так как любой проступок

со стороны священнослужителя бросает тень не только на него самого, но и на всю Церковь, то поэтому необходимо, чтобы все подобные дела решались с участием духовного начальства. Оно, в свою очередь, обязано не только наказывать виновных, но и защищать от несправедливых обвинений, которые могут нанести вред всей Церкви [Барсов, 1875, 490]. Существуют и иные работы Т. В. Барсова, посвященные церковному суду, такие как: «Правила и практика древней Вселенской Церкви относительно принятия неправославных священнослужителей в Православную Церковь с повторением и без повторения рукоположения», «Процессы духовного суда в древней Вселенской церкви», «Об участии обвинительной и административной власти в решении вопросов о предании суду и прекращении дела», «О преподавании церковного права в наших университетах», «О правилах Карфагенских соборов», «О последствиях расторжения брака в случае прелюбодеяния», «О каноническом элементе в церковном управлении», «Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания», «О втором браке для священнослужителей», «О собрании духовных законов» и т. д.

Подводя итог рассмотрению деятельности профессора Т. В. Барсова, приведем слова из некролога, опубликованного в журнале «Церковный вестник»: «Правда, по тогдашнему складу энциклопедического образования в академиях, он не был подготовлен к своей ставшей специальной для него науке академическим обучением; но для талантливого и уверенного в своих силах молодого ученого это не представляло особенных препятствий...» [Некролог, 1904, 76]. Таким образом, из приведенного фрагмента следует, что проф. Барсов, обучаясь в Санкт-Петербургской духовной академии в 1859–1863 гг., еще не имел возможности получить достаточную подготовку для продолжения исследований в области каноники. Однако несмотря на это, благодаря своим качествам, он стал одним из ярких представителей науки церковного законоведения Санкт-Петербургской духовной академии и внес немалый вклад в ее развитие.

Еще одним прославленным ученым-канонистом, который преподавал в стенах Академии на Неве, без сомнения, является Владимир Николаевич Бенешевич. Родился он 9 августа 1874 г. в г. Друя Виленской губернии. В 1897 г. окончил столичный университет и был оставлен в нем для подготовки к преподавательской деятельности. Обучался за границей — в Берлине, Лейпциге и Гейдельберге. Занимался во многих европейских библиотеках и собирал материалы на Ближнем Востоке (Египет, Малая Азия, Палестина). Немало времени провел, изучая рукописи афонских монастырей. Все это в конечном счете позволило ему собрать огромный материал для своих исследований. Вторая половина жизни В. Н. Бенешевича прошла в попытках обработать накопленный материал. Он планировал постепенно издавать с критическим сопровождением все образцы памятников византийского, славянского и русского канонического права вплоть до XVIII в. Однако эти планы так и не были осуществлены. С приходом советской власти В. Н. Бенешевича всячески вытесняли из научной жизни страны. В 1922 г. последовал его первый арест. Он был обвинен в сокрытии церковных ценностей, однако впоследствии его оправдали. В 1927 г. Владимир Николаевич отправился в Западную Европу для работы над изданием «Греческого глоссария» Ш. Дюканжа, однако не воспользовался возможностью остаться за границей и вернулся через три месяца в Советский Союз. В следующем же году В. Н. Бенешевич был арестован вторично, по обвинению в подготовке унии с Католической Церковью. Для отбывания наказания был отправлен в Соловецкий лагерь. В 1933 г. благодаря ходатайству В. Д. Бонч-Бруевича был досрочно освобожден и вернулся в Ленинград, где преподавал в Ленинградском университете и работал в Публичной библиотеке до ареста в 1937 г. Последний арест Владимира Николаевича был произведен после публикации большого труда «Синагога 50 титулов» в Мюнхене, и в том же 1937 г. он был расстрелян [Герд, Шапов, 2009, 620].

Что касается научных интересов В. Н. Бенешевича, необходимо отметить, что сразу после окончания обучения в зарубежных университетах он задался целью собрать

как можно больше материала для своих работ. В конечном итоге это собрание должно было способствовать созданию полной истории греко-римского права.

Первым крупным исследованием будущего профессора стала магистерская диссертация на тему «Канонический сборник XIV титулов» (1905). Эта монография была написана после анализа греческих рукописей, которые хранились в библиотеках Вены, Мюнхена, Венеции, Афин, Флоренции, Рима, Неаполя, Афонских обителей, о. Патмос, Константинополя, Москвы и Санкт-Петербурга. Обширность географии работы В. Н. Бенешевича уже говорит о масштабе его диссертации и ее значении. Ученый поставил перед собой цель найти причины отсутствия императорских законов, касающихся церковной жизни, в исследуемых памятниках канонического права в период с VII по IX вв. Так, он заметил: «Среди большого числа редакций и изводов сборника XIV титулов не оказалось ни одной, где бы содержалась хоть одна новелла из указанного периода VII–IX вв.» [Бенешевич, 1905, IX]. Основным методом, который избрал В. Н. Бенешевич для достижения поставленной цели, стал анализ различных переводов: латинского, грузинского, сирийского и славянского, и сопоставление теоретической стороны права и его применения в реальной жизни. Именно эта дорога позволила автору привести «Сборник» в «первоначальный вид» [Бенешевич, 1905, IX].

Другим важнейшим трудом В. Н. Бенешевича, о котором необходимо упомянуть, является докторская диссертация, посвященная «Синагоге в 50 титулах и другим юридическим сборникам Иоанна Схоластика». В ней автор ставит сложнейшие задачи: 1) выделить в каждой группе основное ядро и позднейшие к нему наслоения, 2) установить связь между различными видами внутри сборника и его влияние не создание иных документов [Бенешевич, 1914, V]. Однако все это, по признанию самого ученого, было лишь «одной из частей обширного, может быть, фантастического плана» [Бенешевич, 1914, VIII] — издать полный сборник канонического права. Так, в 1919 г. он отправил в историко-филологическое отделение РАН записку, в которой обосновывал необходимость работы над изданием 14-томного *Corpus juris canonici ecclesiae Graecae* [Медведев, 1997, 252–253]. За поддержкой своего проекта он обратился в Академию наук, однако ему было отказано. В 1934 г. на IV Международном конгрессе византийских исследований возможность создания такого корпуса стала главной темой. В. Н. Бенешевич не мог принять личное участие в мероприятиях конгресса, однако его доклад был зачитан, и, фактически, он явился главным вдохновителем столь грандиозной задачи, исполнение которой без него на тот момент не мыслилось. Несмотря на сложность поставленной проблемы и исторические условия, идея В. Н. Бенешевича осталась востребованной, и в 1974 г. в ФРГ во Франкфурте-на-Майне был образован Центр по изучению греческих юридических рукописей. На данный момент многое из того, что планировал осуществить Владимир Николаевич, сделано. Остальные же тексты ждут своего исследования и издания. Несмотря на относительно непродолжительный срок преподавания в стенах Санкт-Петербургской духовной академии, что связано с направленностью В. Н. Бенешевича более к научной, нежели к педагогической работе, он навсегда останется значимой частью цвета профессорско-преподавательского состава Духовной академии Северной столицы.

Резюмируя все вышесказанное, отметим, что как еп. Иоанн, так и В. Н. Бенешевич занимались преимущественно историко-каноническими проблемами канонического права. И если преосвящ. Иоанну удалось положить начало и наметить общее направление работы с источниками церковного права, то В. Н. Бенешевич пошел гораздо дальше, приблизившись уже к изданию полного корпуса греческих церковных юридических документов с критическими комментариями. Проф. Т. В. Барсов выбрал несколько иную стезю: он обращался более к исторической стороне анализа документов. Будущий же святитель Филарет Московский, находясь на посту ректора СПбДА, заложил прочную основу для изучения каноники в качестве самостоятельной дисциплины не только в возглавляемом им учебном заведении, но и во всей России.

Настоящая статья не претендует на всесторонний анализ деятельности и трудов преподавателей канонического права в СПбДА. Однако надеемся, что этот обзор убедит будущих исследователей более пристально и подробно заняться изучением данного вопроса, дабы пролить свет на значение трудов по каноническому праву преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 169. Д. 685; Ф. 797. Оп. 72. Отд. 1. Ст. 1. Д. 135; Ф. 807. Оп. 2. Д. 1203.

### Литература

2. Барсов (1869а) — *Барсов Т. В.* Заметка об ученых трудах преосвященного Иоанна, бывшего епископом Смоленским, а прежде ректором СПбДА // *Христианское чтение*. 1869. Ч. 1. № 4. С. 639–654.

3. Барсов (1869b) — *Барсов Т. В.* О Вселенских Соборах // *Христианское чтение*. 1869. № 8. С. 191–242; № 9. С. 378–417; № 11. С. 795–829; № 12. С. 981–1011.

4. Барсов (1870) — *Барсов Т. В.* О духовном суде // *Христианское чтение*. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.

5. Барсов (1875) — *Барсов Т. В.* О судопроизводстве по проступкам и преступлениям, подвергающим духовных лиц светскому суду // *Христианское чтение*. 1875. № 6. С. 450–490.

6. 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.

7. Бенешевич (1905) — *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. К древнейшей истории источников права Греко-Восточной Церкви. СПб.: тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1905.

8. Бровкович (1900) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические материалы / Под ред. свящ. С. Петровского. Одесса: Тип. и хромоолитограф. Е. И. Фесенко, 1900.

9. Герд, Щапов (2009) — *Герд Л. А., Щапов Я. Н.* Бенешевич // *Православная Энциклопедия*. 2009. Т. 4. С. 619–621.

10. Ермилов (2016) — *Ермилов П., диак.* История присуждения докторской степени профессору Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсову // *Христианское чтение*. 2016. № 5. С. 245–265.

11. Медведев (1997) — *Медведев И. П.* О неосуществленном проекте В. Н. Бенешевича по изданию корпуса источников византийского права (по неопубликованным данным) // *Византийский временник*. 1997. Т. 57 (82). С. 249–272.

12. Милаш (1897) — *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право. СПб., 1897.

13. Некролог (1904) — Профессор Т. В. Барсов: Некролог // *Церковный вестник*. 1904. № 3. С. 75–77.

14. Римский (2009) — *Римский С. В.* Барсов // *Православная Энциклопедия*. 2009. Т. 4. С. 358–360.

15. Смирнов (1855) — *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

16. Соколов (1858) — *Иоанн (Соколов), еп.* Основания церковного суда // *Православный собеседник*. 1858. Ч. 2. № 7. С. 325–360.

17. Соколов (1859) — *Иоанн (Соколов), еп.* Древние правила церковного суда // *Православный собеседник*. 1859. Ч. 2. № 5. С. 3–44.



18. Соколов (1865) — *Иоанн (Соколов), еп.* О церковном законодательстве // Христианское чтение. 1865. № 4. С. 368–404.

19. Тупикин (2018) — *Исидор (Тупикин), митр.* Не может укрыться город на верху горы // Журнал Московской Патриархии. 2018. № 7. С. 44–51.

20. Филарет (Дроздов) (1885) — *Филарет Московский, свят.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам: в 7 т. Т. 1. СПб.: Синодальная типография, 1885; Т. 3. СПб.: Синодальная типография, 1885.

21. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.

22. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

### **Metropolitan Isidore (Tupikin). Science of Canon Law at St. Petersburg Theological Academy and its Main Representatives.**

**Abstract:** The study of church law since ancient times has been associated with practical issues that have arisen in the life of Christian communities. For a long time, this discipline did not have its “place” in the circle of other sciences in our Fatherland, whereas in the West already in the 19<sup>th</sup> century there is a rapid development of research on canon law, its origin and the definition of sources. This can be explained by the historical conditions in which Catholics and Protestants of Western Europe found themselves. However, it should be recognized that the level of development of spiritual education in Russia itself did not allow, until some time, to achieve great success. In the middle of the 19<sup>th</sup> century we see the birth and further flourishing of many branches of church science in Russia, including canon study. And St. Petersburg Theological Academy, not only the leading theological school of the Russian Church, but also one of the leading educational institutions of the Russian Empire, made a significant contribution to the treasury of knowledge. Among those who glorified it in the field of studying church jurisprudence are St. Philaret (Drozdv), Bishop Ioann (Sokolov), Timofey Vasilyevich Barsov and Vladimir Nikolaevich Beneshevich. About them and their works on canon law will be discussed in this article.

**Keywords:** St. Philaret (Drozdv), Bishop Ioann (Sokolov), T. V. Barsov, V. N. Beneshevich, teacher, development, canon law, St. Petersburg Theological Academy, methods, research.

*Metropolitan Isidore (Roman Vladimirovich Tupikin)* — Administrator of the Smolensk Diocese of the Smolensk metropolis of the Russian Orthodox Church (tupikinrv2017@mail.ru).

## **Sources and References**

### **Sources**

1. RGIA — *Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]*. Coll. 796, Aids 169, Fol. 685; Coll. 797, Aids 72, Depart. 1, Table 1, Fol. 135; Coll. 807, Aids 2, Fol. 1203.

### **References**

2. Barsov (1869a) — Barsov T.V. Zametka ob uchenykh trudakh preosvyashchennogo Ioanna, byvshego episkopom Smolenskim, a prezhde rektorom SPbDA [A Note on the Scholarly Writings of the Most Reverend John, the Former Bishop of Smolensk, and Formerly the Rector of St. Petersburg Theological Academy]. *Khristianskoye Chteniye*, 1869, part 1, no. 4, pp. 639–654. (In Russian).

3. Barsov (1869b) — Barsov T.V. O Vselenskikh Soborakh [About Ecumenical Councils]. *Khristianskoye Chteniye*, 1869, no. 8, pp. 191–242; no. 9, pp. 378–417; no. 11, pp. 795–829; no. 12, pp. 981–1011. (In Russian).
4. Barsov (1870) — Barsov T.V. O dukhovnom sude [About the Spiritual Court]. *Khristianskoye Chteniye*, 1870, no. 9, pp. 462–510; no. 10, pp. 587–626. (In Russian).
5. Barsov (1875) — Barsov T.V. O sudoproizvodstve po prostupkam i prestupleniyam, podvergayushchim duhovnykh lits svetskomu sudu [On Misdemeanor and Offense Proceedings, which Subject Clergy to Secular Court]. *Khristianskoye Chteniye*, 1875, no. 6, pp. 450–490. (In Russian).
6. Beneshevich (1905) — Beneshevich V. N. *Kanonicheskiy sbornik XIV titulov so vtoroy chetverti VII veka do 883 g. K drevneyshey istorii istochnikov prava Greko-Vostochnoy Tserkvi* [The Canonical Collection of XIV Titles from the Second Quarter of the 7th Century to 883. To the Most Ancient History of the Sources of Law of the Greek-Eastern Church]. Saint Petersburg, 1905. (In Russian).
7. Berdnikov (1891) — Berdnikov I. S. *Neskol'ko slov po povodu retsenziy na issledovaniye professora A. S. Pavlova o 50-y glave Kormchey knigi* [A Few Words about the Reviews on the Study of Professor A. S. Pavlov on the 50th Chapter of the Kormchaya Book]. Kazan', 1891. (In Russian).
8. Brovkovich (1900) — Nikanor (Brovkovich), archbish. *Biograficheskiye materialy* [Biographical Materials]. Odessa, 1900. (In Russian).
9. Chistovich (1857) — Chistovich I. A. *Istoriya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [History of the St. Petersburg Theological Academy]. Saint Petersburg, 1857. (In Russian).
10. Ermilov (2016) — Ermilov P., deak. *Istoriya prisuzhdeniya doktorskoy stepeni professoru Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy akademii T. V. Barsovu* [The History of Awarding a Doctoral Degree to the Professor of the St. Petersburg Theological Academy T. V. Barsov]. *Khristianskoye Chteniye*, 2016, no. 5, pp. 245–265. (In Russian).
11. Filaret (Drozdov) (1885) — Filaret Moskovskiy, metr. *Sobranie mneniy i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam* [Collection of Opinions and Comments of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on Educational and Church-State Issues]. Saint Petersburg, 1885, vol. 1, vol. 3. (In Russian).
12. Florovskiy (2009) — Florovskiy G., prot. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow, 2009. (In Russian).
13. Gerd, Shchapov (2009) — Gerd L. A., Shchapov Ya. N. Beneshevich. *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], 2009, vol. 4, pp. 619–621. (In Russian).
14. Medvedev (1997) — Medvedev I. P. O neosushchestvlennom projekte V. N. Beneshevicha po izdaniyu korpusa istochnikov vizantiyskogo prava (po neopublikovannym dannym) [On the Unfulfilled Project of V. N. Beneshevich for Publishing the Corpus of Sources of Byzantine Law (According to Unpublished Data)]. *Vizantiyskiy vremennik*, 1997, vol. 57 (82), pp. 249–272. (In Russian).
15. Milash (1897) — Nikodim (Milash), ep. *Pravoslavnoye tserkovnoye pravo* [Orthodox Church Law]. Saint Petersburg, 1897. (In Russian).
16. Nekrolog (1904) — Professor T.V. Barsov: Nekrolog [Obituary]. *Tserkovnyy vestnik*, 1904, no. 3, pp. 75–77. (In Russian).
17. Rimskiy (2009) — Rimskiy S.V. Barsov. *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], 2009, vol. 4, pp. 358–360. (In Russian).
18. Smirnov (1855) — Smirnov S. K. *Istoriya Moskovskoy slavyano-greko-latinskoy akademii* [History of the Moscow Slavonic-Greek-Latin Academy]. Moscow, 1855. (In Russian).
19. Sokolov (1858) — Ioann (Sokolov), bish. *Osnovaniya tserkovnogo suda* [The Grounds of the Church Court]. *Pravoslavnyy sobesednik*, 1858, part 2, no. 7, pp. 325–360. (In Russian).
20. Sokolov (1859) — Ioann (Sokolov), bish. *Drevniye pravila tserkovnogo suda* [The Ancient Rules of the Ecclesiastical Court]. *Pravoslavnyy sobesednik*, 1859, part 2, no. 5, pp. 3–44. (In Russian).
21. Sokolov (1865) — Ioann (Sokolov), bish. *O tserkovnom zakonodatel'stve* [On the Church Legislation]. *Khristianskoye Chteniye*, 1865, no. 4, pp. 368–404. (In Russian).
22. Tupikin (2018) — Isidor (Tupikin), metr. *Ne mozhet ukryt'sya gorod na verhu gory* [A City that is Set on an Hill Cannot Be Hid]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 2018, no. 7, pp. 44–51. (In Russian).

Р. Ю. Почекаев

## ОСВЕЩЕНИЕ РОЛИ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В УЧЕБНОМ КУРСЕ «ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА РОССИИ»: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Автор рассматривает проблемы освещения роли Церкви и церковного права при преподавании истории государства и права России в соответствии с современными учебными курсами. По его мнению, слишком краткое и схематичное раскрытие этого аспекта не позволяет студентам в полной мере понять и оценить специфику развития отечественной государственности и права в различные периоды истории России. Сравнивая современные учебники и учебные пособия по истории государства и права России с изданиями, на основе которых строилось преподавание во второй половине XIX — первой половине XX вв., автор приходит к выводу, что ранее ситуация была совершенно иной, и авторы учебников гораздо более подробно и объективно рассматривали Церковь и церковное право в системе государственности и права дореволюционной России. Автор формулирует ряд предложений по исправлению ситуации, отмечая некоторые важные направления взаимодействия Церкви и государства и влияния церковного права на развитие светского, которые, по его мнению, следует рассматривать в рамках преподавания курса истории государства и права России, опираясь при этом как на опыт предшествующего преподавания, так и на новые исследования и публикации источников.

**Ключевые слова:** курс истории государства и права России, Церковь и государство, церковное (каноническое) право, юридические лица, учебники и учебные пособия.

Формирование представлений студентов об истории государства и права России по итогам изучения соответствующего курса, не будет достаточно полным и объективным, если при преподавании не будет обращать внимание на специфику отечественной государственности и права на различных этапах их эволюции. Между тем, многие стороны государственной и правовой жизни России в различные периоды в учебных курсах зачастую представляются крайне схематично, а сферы правоотношений рассматриваются на основе современной классификации системы права, что, конечно же, не способствует пониманию особенностей развития государственности и права России и, следовательно, объективных причин современных тенденций и явлений в политической и правовой жизни нашей страны.

Ниже предпринимается попытка рассмотреть недостатки курса «История государства и права России» на примере освещения роли Церкви и церковного права в развитии отечественной государственности и правовой системы. Автором проанализирован ряд современных учебников и учебных пособий по истории государства России, а также в необходимых случаях проведено сравнение с более ранними трудами — дореволюционного и советского времени.

---

*Роман Юлианович Почекаев* — кандидат юридических наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой теории и истории права и государства Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге (ropot@mail.ru).

Безусловно, нельзя утверждать, что Церковь, ее институты и церковное право в курсе отечественной истории государства и права<sup>1</sup> вообще не упоминаются — конечно же, такие упоминания имеются. Однако в большинстве анализируемых учебных изданий это именно упоминания — в конспективной и схематичной форме применительно к государственным и правовым реалиям того или иного исторического периода.

Так, в одном из наиболее часто используемых в учебном процессе учебнике И. А. Исаева Церковь кратко упоминается как участник государственных отношений, а церковное право — лишь в общем контексте развития семейных и отчасти процессуальных отношений (Исаев И., 2004). В коллективном учебнике «История государства и права России» под редакцией Ю. П. Титова место Церкви в государственной жизни и церковного права — в правовой рассмотрено весьма кратко, несмотря на то, что анализу церковных институтов авторы даже посвящают отдельные подразделы — «Монастыри и церкви», «Церковь» и пр. (Титов, 2003, 66–67, 146–147). Сходный подход используется в «Истории государства и права России» М. А. Исаева, который весьма кратко характеризует церковные уставы и каноническое право как источник права, и в гораздо большей степени сосредотачивается на «синодальном управлении» Церковью уже в имперский период (Исаев М., 2012, 70, 207, 446–451). Еще один из учебников, также входящих в число наиболее рекомендуемых — «История отечественного государства и права» под редакцией О. И. Чистякова отражает роль Церкви в российской государственности, но отказывает ей в специфике: на разных этапах истории государства и права России Церковь характеризуется всего лишь как «один из крупнейших феодалов», обладающий значительными земельными владениями и исключительно в силу этого игравший значительную роль в политических и правовых отношениях. А то, что семейные правоотношения регулировались нормами канонического права, констатируется как некая данность и не подвергается никакому анализу (Чистяков, 2004, 66, 155–156, 164–166, 229).

Помимо такого «стандартного» подхода к освещению изучаемого нами аспекта, имеются некоторые исключения, связанные, по-видимому, с объемом того или иного учебного издания. Так, например, в академическом курсе Л. А. Стешенко и Т. М. Шамба гораздо более подробно рассмотрены отдельные направления взаимодействия Церкви и государства в государственной и правовой сфере — в частности, о роли духовенства в формировании концепции «Третьего Рима», дается достаточно подробная характеристика ряда источников церковного права (Стоглава, Кормчей и др.) (Стешенко, Шамба, 2003, 217–218, 314–321, 349–350). В работах же в формате учебных пособий, но зачастую представляющих собой фактически расширенные «шпаргалки» для подготовки к экзамену, Церковь и церковное право могут вообще не упоминаться (Баталина, 2007).

Вряд ли подобный подход объясняется отсутствием у самих авторов упомянутых учебных изданий понимания значительной роли Церкви и церковного права в истории отечественного государства и права, их специфики по сравнению со «светскими» институтами. Скорее всего, причина — в своеобразной «инерции»: авторы продолжают традиции трактовки анализируемого нами аспекта, заложенные в учебной дисциплине «История отечественного государства и права» советского периода, причем, скорее всего, уже второй половины XX века.

Основанием для такого вывода является тот факт, что дореволюционные учебные издания по истории государства и права России, а также и некоторые учебники первой половины XX в. совершенно иначе освещают место Церкви в государственной системе России и церковного права в ее правовой системе.

---

<sup>1</sup> Учебный курс имеет два названия — «История государства и права России» и «История отечественного государства и права», что нашло отражение и в названиях анализируемых учебников и пособий. При этом на сегодняшний день более официальным признается первое название.

Наверное, наиболее подробно этот вопрос рассмотрен в лекционном курсе одного из основателей науки истории отечественного государства и права И. Д. Беляева, который весьма подробно рассматривает статус духовенства и его эволюцию в течение изучаемого им периода (в X–XVIII вв.), подробно описывает источники церковного права и их специфику (Беляев, 1999, 91–104, 260–271, 297–303, 467–475). При этом он характеризует духовенство как «первое сословие» в традиционном российском государстве и обществе (Беляев, 1999, 420–421). Историк права в полной мере отражает особенности правового статуса Церкви и духовенства, и место церковного права в регулировании отношений в российском обществе.

Несколько иной подход, более «государственнический», использует автор другого популярного дореволюционного учебника по истории государства и права России М. Ф. Владимирский-Буданов. В отличие от И. Д. Беляева, он в большей степени сосредотачивается на отношении государства к Церкви, права, создаваемого государством для регулирования статуса духовенства и церковных отношений. Вместе с тем, он обращает внимание и на специфику участия Церкви в государственной и правовой жизни (в т. ч. в Земских Соборах, венчании на царство и пр.) (Владимирский-Буданов, 2005, 187–190, 219). В частности, им отмечается делегирование государством Церкви полномочий в сфере, которую мы сегодня назвали бы «социальное обеспечение», и в образовательной: именно Церковью контролировались учебные заведения, богадельни, странноприимные дома и так далее (Владимирский-Буданов, 2005, 106). Кроме того, Владимирский-Буданов достаточно подробно прослеживает роль и значение Церкви в формировании русской государственности: по его мнению, именно Церковь с ее единой и централизованной иерархией послужила образцом для Московского государства (причем именно в тот период времени, когда русские митрополиты уже обосновались в Москве) (Владимирский-Буданов, 2005, 137).

В какой-то мере его последователем стал один из основоположников советской науки истории государства и права С. В. Юшков (начавший свою преподавательскую деятельность с ведения курсов канонического права). Как и Владимирский-Буданов, он сосредотачивается на роли церковных иерархов в государственной жизни, но гораздо больше внимания уделяет проблемам формирования церковного права и его влияния на развитие правоотношений в дореволюционной России. В частности, он подробно рассматривает роль византийского канонического права и княжеских уставов Церкви в формировании системы источников русского церковного права, а также, напротив, разбирает версии о возникновении ряда редакций Русской Правды «в церковной среде», участие духовенства в контроле системы мер и весов (Юшков, 2003, 91, 138, 207–208, 212). Также он отмечает проблемы разграничения церковной и светской юрисдикции в Московском государстве (Юшков, 2003, 167). Семейное же право Юшков характеризует как сложносоставной комплекс норм и принципов церковного и светского права (Юшков, 2003, 551–554).

Таким образом, можно сделать вывод, что в течение длительного времени (вторая половина XIX – первая половина XX вв.) при преподавании отечественного государства и права Церкви и церковному праву в системе государственности и права России уделялось значительное внимание, и их специфика в достаточной степени отражалась в соответствующих учебных курсах.

Более того, и в современных работах, при всей конспективности и схематичности освещения роли Церкви и церковного права в истории государства и права России, их авторы, по-видимому, осознают необходимость освещения специфики участия Церкви в государственной и правовой жизни России. Однако, в условиях следования некоему заданному стандарту, это находит отражение лишь в кратких замечаниях, несомненно, нуждающихся в более подробном освещении. В частности, отмечается, что в церковном праве преступление понималось как «грех», что отличалось от светского отношения к этому явлению (Титов, 2003, 28). Обращается внимание на то, что в «глубинке» в течение длительного времени население нередко игнорировало необходимость церковного венчания как обязательного условия при заключении

брака, а супружеские пары достаточно свободно расходились, несмотря на ограниченные возможности расторжения брака в церковном праве (Белковец Л., Белковец В., 2000).

На основе вышесказанного представляется целесообразным в известной степени вернуться к прежним традициям освящения роли Церкви и церковного права в развитии государственности и права России, опираясь как на традиции дореволюционного и раннего советского преподавания этой дисциплины, так и на ряд новейших работ в исследовании отечественного государства и права.

Представляется важным проследить механизмы интеграции Церкви в систему государственного управления — от выполнения представителями духовенства функции посредников (сначала — между борющимися княжествами, затем — между русскими княжествами и Золотой Ордой) до фактической и формальной интеграции церковных иерархов в органы власти. В качестве ярких примеров последнего можно упомянуть, в частности, статус архиепископа в новгородской «господе», роль митрополита Макария в деятельности Избранной Рады, особое положение патриархов Филарета при царе Михаиле Федоровиче и Никона при царе Алексее Михайловиче. При этом особенно важно подчеркнуть, что поначалу эта интеграция осуществлялась по инициативе светских правителей и лишь со временем, по мере роста политического значения Церкви, стала зависеть и от активности самих иерархов. Соответственно, необходимым аспектом для изучения представляется явление «симфонии», унаследованное из византийского государственно-правового опыта, но, конечно же, имеющее собственную специфику в русских реалиях.

Вместе с тем, большой интерес в контексте истории традиционного российского государства и права представляют отдельные инструменты влияния Церкви на политическую сферу — например, решения церковных судов по вопросам религиозного характера, но государственного значения, официальное снятие крестного целования (т. е. освобождение от клятвы), а также такое распространенное средство политического давления, как отлучение. Акты, которыми закреплялись подобные юридически значимые решения, в отечественной исторической традиции также включались в число памятников церковного права (Русская историческая библиотека, 1880), хотя и имели важнейшие последствия для «светского» населения Руси, ее городов, правителей и пр.

Следующий важный момент, на наш взгляд — это необходимость уйти от абстрактного понятия «церковного» или «канонического» права, которое присутствует в большинстве учебных изданий. Целесообразно рассмотреть систему церковного права, формирование которой происходило в течение длительного периода и зависело от самых различных факторов. При этом следует учитывать как заимствованные источники (византийские и западнославянские), так и источники русского происхождения, в том числе и «светские» (княжеские уставы), и непосредственно церковные. Без формирования у студентов представления о системе церковного права и об основных этапах ее создания невозможно понимание причин церковных реформ, в том числе и самой «радикальной» из них — реформы патриарха Никона в середине XVII в., оказавшей значительное влияние на развитие государственно-правовых отношений в Московском государстве (в первую очередь — на дальнейшее регулирование отношений между светскими и духовными властями).

При этом весьма важно подчеркнуть специфику отдельных источников, которые с современной формально-юридической точки зрения не являются чисто правовыми. Яркими примерами тому являются, в частности, Изборники 1073 и 1076 гг., знаменитые «Домострой» и «Стоглав» и ряд других (Колесов, 1991). Сочетание в них норм религиозного, правового, этического и бытового характера является важной отличительной чертой церковного права, что не всегда находит отражение при их упоминании в современных учебных изданиях.

Рассмотрение отдельных видов источников, а также более подробное изучение наиболее значительных документов позволяет избавиться от обобщенного и не вполне четкого представления о семейном праве в традиционной русской

правовой системе. Большинство авторов учебных изданий ограничивается просто констатацией того, что семейные правоотношения регулировались нормами канонического права. Однако, как уже было отмечено выше, еще С. В. Юшков обращал внимание на сочетание норм церковного и светского права в регулировании этой сферы, а некоторые современные авторы отмечают отсутствие тотального следования русского населения в течение ряда веков требованиям канонического права при заключении и расторжения брака. Таким образом, представляется целесообразным более детальное рассмотрение принципов и норм канонического права в семейно-правовой сфере, что позволит понять, как они соотносились со светскими источниками права, а также причины постепенной «секуляризации» этой сферы, начиная с эпохи Петра I и далее.

Не менее важным аспектом изучения роли Церкви в истории отечественного государства и права является церковная юрисдикция, составляющая отдельную «ветвь» судебной власти в период Древней Руси и Московского государства, но при этом интегрированная в систему других органов, осуществляющих правосудие. При этом важными предметами для рассмотрения представляются состав и компетенция церковных судов, их действие по кругу лиц, механизмы взаимодействия со светскими судами, пределы судебных решений и определяемых наказаний, и эволюцию всех этих аспектов с эпохи Древней Руси и до XIX в. включительно, отмечая при этом постепенное ограничение компетенции церковных судов и его причины.

Естественно, исследование роли Церкви в истории российской государственности и церковного права в развитии российской правовой системы не является самоцелью: как уже отмечалось, студенты, прежде всего, должны понять специфику развития отечественного государства и права. В связи с этим следует включить в учебный курс более подробное рассмотрение таких вопросов, как влияние Церкви и церковного права на формирование ключевых правовых институтов, получивших со временем широкое распространение в светском праве.

В частности, в современных учебных изданиях по истории государства и права России практически не получила развитие тема об особенностях Церкви как субъекта имущественных и договорных правоотношений. Между тем, уже И. Д. Беляев в свое время уделил некоторое внимание характеристике ее статуса именно как юридического лица (Беляев, 1999, 102–104). Этот принципиальный момент (фактическая деятельность юридических лиц в течение длительного периода отсутствия закрепления статуса таковых в законодательстве), к сожалению, практически не получил дальнейшего развития в последующих учебниках по истории отечественного государства и права. Даже М. Ф. Владимирский-Буданов и С. В. Юшков ограничились лишь рядом упоминаний «церковных учреждений» как субъектов правоотношений, не вдаваясь в особенности их статуса (Владимирский-Буданов, 2005, 155, 161, 164; Юшков, 2003, 52, 70, 135). В современных же учебниках факт участия Церкви в имущественных правоотношениях просто констатируется, и его специфика никоим образом не отражается. По нашему мнению, именно «церковные учреждения» фактически стали первыми юридическими лицами в русском праве, что привело к необходимости правового регулирования этого института впоследствии.

Другим существенным вкладом Церкви в развитие правоотношений стало то, что именно «церковные учреждения» первыми стали уделять пристальное внимание письменным документам как основному источнику подтверждения своих имущественных прав: если в светской правовой практике такие документы стали основным доказательством в суде лишь во второй половине XVII в., то Церковь опиралась на него еще несколькими веками ранее. По нашему мнению причинами тому стали, во-первых, иные основания приобретения владений, чем светскими феодалами (которым в течение многих веков было достаточно их наследственного положения представителей княжеских, боярских и дворянских родов для доказательства прав на землевладение), во-вторых, способность сохранения правоустанавливающих документов в условиях междоусобиц и иноземных нашествий (из-за неприкосновенности Церкви и из-за того, что монастыри зачастую были каменными, и потому гибли

гораздо реже, чем деревянные резиденции светских правителей и аристократов). Публикации многочисленных документов о церковном землевладении в разные периоды (Акты социально-экономической истории, 1952–1964) позволят продемонстрировать студентам эту особенность Церкви как участника имущественных отношений на конкретных примерах.

В заключение стоит отметить, что для реализации этих рекомендаций преподавателям истории государства и права России отнюдь не придется «с нуля» осваивать историю русской Церкви и, тем более, источники церковного права. Полагаем, для достаточно подробного освещения упомянутых аспектов будет вполне достаточно привлечения обзорных трудов по церковному праву, изданных как в дореволюционный, так и уже в постсоветский периоды (Павлов, 1899; Суворов, 1908; Цыпин, 1994), а также исследовательских работ<sup>2</sup>.

В завершение считаем целесообразным сказать, что, конечно же, речь ни в коем случае не идет об инкорпорации курса истории Русской Церкви или церковного права в соответствующую дисциплину (подобные курсы читаются либо для студентов духовных учебных заведений, либо в качестве спецкурсов для студентов-юристов). Однако некоторые аспекты, по мнению автора, следует осветить более подробно — предпочтительнее в формате отдельных лекций в рамках рассмотрения того или иного периода истории отечественного государства и права.

## Источники и литература

1. Акты социально-экономической истории (1952–1964) — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 690 с.; Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 727 с.; Т. III. М.: Наука, 1964. 689 с.
2. Баталина (2007) — *Баталина В.В.* Краткий курс по истории государства и права России: Учебное пособие. М.: Окей-книга, 2007. 176 с.
3. Белковец Л., Белковец В. (2000) — *Белковец Л.П., Белковец В.В.* История государства и права России: Курс лекций. Новосибирск: Новосибирское книжное изд-во, 2000. — 216 с.
4. Беляев (1999) — *Беляев И.Д.* История русского законодательства: Курс лекций. СПб.: Лань, 1999. 640 с.
5. Владимирский-Буданов (2005) — *Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. М.: Территория будущего, 2005. 800 с.
6. Колесов (1991) — Домострой: Сборник / Вступ. ст., сост. и коммент. В. Колесова. М.: Художественная литература, 1991. 319 с.
7. Дорская (2012) — *Дорская А.А.* Правовой режим имущества религиозного назначения в России: история и современность. СПб.: Астерион, 2012. 224 с.
8. Дорская (2018) — *Дорская А.А.* Церковное право как предмет научной дискуссии: основные направления изучения церковно-правовых вопросов в постсоветский период // *Христианское чтение*. СПб, 2018. № 1. С. 134–143.
9. Исаев И. (2004) — *Исаев И.А.* История государства и права России: Учебник / 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юристъ, 2004. 797 с.
10. Исаев М. (2012) — *Исаев М.А.* История российского государства и права: Учебник. М.: Статут, 2012. 840 с.
11. Титов (2003) — История государства и права России / Под ред. Ю. П. Титова. М.: Проспект, 2003. 544 с.
12. Чистяков (2004) — История отечественного государства и права. Ч. 1: Учебник. / Под ред. О. И. Чистякова; 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юристъ, 2004. 430 с.

<sup>2</sup> Наиболее подробное и разностороннее изучение Церкви и церковного права в истории отечественного государства и права на сегодняшний день нашло отражение в трудах А. А. Дорской, посвятившей этой тематике диссертационное исследование, а также ряд монографий (Дорская, 2012) и многочисленные статьи (Дорская, 2018).



13. Павлов (1899) — Павлов А. С. Церковное право. М.: Б. и., 1899. 514 с.
14. Русская историческая библиотека (1880) — Русская историческая библиотека, издаваемая Археологической комиссией. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 (памятники XI–XV в.). СПб.: Б. и., 1880.
15. Стешенко, Шамба (2003) — Стешенко Л. А. Шамба Т. М. История государства и права России: Академический курс. Т. 1. V — начало XX в. М.: Норма, 2003. 752 с.
16. Суворов (1908) — Суворов Н. С. Учебник церковного права. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1908. 348 с.
17. Цыпин (1994) — Цыпин В. А. Церковное право. Курс лекций. М.: Изд-во МФТИ, 1994. 440 с.
18. Юшков (2003) — Юшков С. В. История государства и права России (IX–XIX вв.) / 2-е изд., доп. и перераб. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. 736 с.

**Roman Pochekaev. The Role of Church and Ecclesiastical Law in Educational Course “History of State and Law of Russia”: problems and prospectives.**

**Abstract:** The article is devoted to problems of describing the role of church and ecclesiastical law in teaching of history of state and law of Russia according to modern manuals and textbooks. The author supposes that this information is quite short and lapidary for understanding by students some specific features of development of the Russian state and law during different historical periods. The author compares modern manuals with the ones of the second half of 19<sup>th</sup> — first half of 20<sup>th</sup> century and concludes that situation was differ earlier and previous authors of manuals considered church and ecclesiastical law as an integral part of the system of Russian state and law. The author suggests improving of the situation by including into educational course some aspects of interaction of church and state and influence of ecclesiastical law on the “secular” one. To perform that it makes sense to use not only previous manuals and textbooks but also modern research works.

**Keywords:** Course of history of state and law of Russia, church and state, ecclesiastical law, legal person, manuals and textbooks.

*Roman Yulianovich Pochekaev* — Candidate (Ph.D.) in law, Associate Professor, Professor, Head of Department of Theory and History of Law and State at the National Research University Higher School of Economics in St. Petersburg (ropot@mail.ru).

### Sources and References

1. Akty sotsial'no-ekonomicheskoy istorii (1952–1964) — Akty sotsial'no-ekonomicheskoy istorii Severo-Vostochnoy Rusi kontsa XIV — nachala XVI v. [Acts of social and economic history of Northeastern Russia of the end 14– beginning of the 16<sup>th</sup> centuries]. Vol. I. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952, 690 p.; Vol. II. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1958, 727 p.; Vol. III. Moscow: Nauka, 1964, 689 p. (In Russian).
2. Batalina (2007) — Batalina V. V. *Kratkiy kurs po istorii gosudarstva i prava Rossii: Uchebnoye posobiye* [A Short Course on the History of the State and Law of Russia: Study Guide]. Moscow: Okey-kniga, 2007, 176 p. (In Russian).
3. Belkovets L., Belkovets V. (2000) — Belkovets L. P., Belkovets V. V. *Istoriya gosudarstva i prava Rossii: Kurs lektsiy* [The History of the State and Law of Russia: A Course of Lectures]. Novosibirsk: Novosibirskoye knizhnoye izdatel'stvo, 2000, 216 p. (In Russian).
4. Belyayev (1999) — Belyayev I. D. *Istoriya russkogo zakonodatel'stva: Kurs lektsiy* [The History of Russian Legislation: A Course of Lectures]. Saint Petersburg: Lan', 1999, 640 p. (In Russian).
5. Vladimirskiy-Budanov (2005) — Vladimirskiy-Budanov M. F. *Obzor istorii russkogo prava* [Review of the history of Russian Law]. Moscow: Territoriya budushchego, 2005, 800 p. (In Russian).
6. Kolesov (1991) — *Domostroy: Sbornik* [Domostroy: Collection]. Int. art., compilation and comments by V. Kolesov. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1991, 319 p. (In Russian).

7. Dorskaya (2012) — Dorskaya A. A. *Pravovoy rezhim imushchestva religioznogo naznacheniya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Legal regime of religious property in Russia: history and modernity]. Saint Petersburg: Asterion, 2012, 224 p. (In Russian).
8. Dorskaya (2018) — Dorskaya A. A. Church Law as a Subject of the Scientific Discussion: the Main Directions of Studying Ecclesiastic-legal Issues in the Post-Soviet Period. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 1, pp. 134–143. (In Russian).
9. Isayev I. (2004) — Isayev I. A. *Istoriya gosudarstva i prava Rossii: Uchebnik* [History of the State and Law of Russia: Textbook]. Moscow: Yurist", 2004, 797 p. (In Russian).
10. Isayev M. (2012) — Isayev M. A. *Istoriya rossiyskogo gosudarstva i prava: Uchebnik* [History of the Russian State and Law: Textbook]. Moscow: Statut, 2012, 840 p. (In Russian).
11. Titov (2003) — *Istoriya gosudarstva i prava Rossii* [History of the State and Law of Russia]. Ed. by Yu. P. Titov. Moscow: Prospekt, 2003, 544 p. (In Russian).
12. Chistyakov (2004) — *Istoriya otechestvennogo gosudarstva i prava. Ch. 1: Uchebnik* [History of domestic State and Law. Part 1: Textbook]. Ed. by O. I. Chistyakov. Moscow: Yurist", 2004, 430 p. (In Russian).
13. Pavlov (1899) — Pavlov A. S. *Tserkovnoye pravo* [Church Law]. Moscow: B.i., 1899, 514 p. (In Russian).
14. Russkaya istoricheskaya biblioteka (1880) — *Russkaya istoricheskaya biblioteka, izdavayemaya Arkheograficheskoy komissiyey. T.VI. Pamyatniki drevnerusskogo kanonicheskogo prava. Ch. 1 (pamyatniki XI–XV v.)* [Russian Historical Library, published by the Archaeographic Commission. Vol. VI: Monuments of ancient Canon Law. Part 1 (monuments of the 11–15<sup>th</sup> centuries)]. Saint Petersburg: B.i., 1880. (In Russian).
15. Steshenko, Shamba (2003) — Steshenko L. A. Shamba T. M. *Istoriya gosudarstva i prava Rossii: Akademicheskij kurs. T. 1. V — nachalo XX v.* [The History of the State and Law of Russia: Academic Course. Vol. 1. 5 — beginning of the 20<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Norma, 2003, 752 p. (In Russian).
16. Suvorov (1908) — Suvorov N. S. *Uchebnik tserkovnogo prava* [Textbook of Church Law]. Moscow: Pechatnaya A. I. Snegirevoy, 1908, 348 p. (In Russian).
17. Tsypin (1994) — Tsypin V. A. *Tserkovnoye pravo. Kurs lektsiy* [Church Law. Lecture course]. Moscow: MFTI Publ., 1994, 440 p. (In Russian).
18. Yushkov (2003) — Yushkov S. V. *Istoriya gosudarstva i prava Rossii (IX–XIX vv.)* [History of the State and Law of Russia (9–19<sup>th</sup> centuries)]. Rostov-on-Don: Feniks, 2003, 736 p. (In Russian).

*Священник Илья Макаров*

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА В XX ВЕКЕ

В статье рассматриваются вопросы философского осмысления музыкального творчества ведущих европейских и российских композиторов XX века и богословско-литургического подхода в исследованиях богослужебного пения в работах православных авторов. Огромный музыкальный материал даёт возможность систематизации творческого наследия по аксиологическому признаку. Приход многих авторов к утверждению важности религиозного осмысления творческого акта и музыкального воздействия интерпретируется в виде вывода-схемы о коммуникативной природе музыкального творчества и энергичности самой музыки. Определение взаимного творческого процесса «креатор — интерпретатор — реципиент» приводит к попытке обозначить некую «силу» в музыке и ее логосную устремленность. Ценностная характеристика концептуальных сочинений светских авторов XX века и символическая интерпретация богослужебного пения у религиозных мыслителей определяют схожие процессы в философии и теологии, финализирующие целую эпоху в музыкальном искусстве. Параллельное этому понимание церковного осмогласия как звучащего богословия приводит к осознанию высокого предназначения композитора, необходимости ценностного очищения в понимании природы мелоса, и возможно новому развитию музыкального творчества.

**Ключевые слова:** философия музыки, аксиология, литургическое богословие, октоих, композиторы XX века, теология творчества, музыкальная энергичность.

В новом музыкальном творчестве XX века следует особое внимание обратить на вопрос о мистицизме и религиозности. Мистическое сознание в музыке мы противопоставляем религиозному. Те, кто говорили о мистическом постижении музыкальных творческих процессов, мало заботились о целесообразности и полезности для души такого поиска, они думали исключительно о самовыражении и «новом слове» в истории искусства. Странники религиозного осмысления музыки на первый план ставили проблему творческого диалога человеческой личности и высшего трансцендентного разумного начала (говоря философским языком) — Бога и Его творения человека (если говорить богословски), в результате такого соотнесения важным становился вопрос о ценностях. И оба этих подхода нельзя смешивать, т. к. они имеют разные аксиологические подходы [Ровнер].

В эпоху романтизма музыкой восхищались как наивысшей красотой, ее интонациями говорили о душе человека, но доведенный до крайностей в философии экспрессионизма поздний романтизм превращается в явление, которое забывает и о красоте и о человеке. Но следует помнить, что музыка, как традиционно понимаемое высшее из искусств, — это прежде всего эстетическая модель, лучше которой уже сложно себе представить для выражения совершенной гармонии и красоты [Нильсен, 2005, 68]. В надрыве человеческих криков, тоске одиночества, натуралистических ужасах войны сложно увидеть красоту бытия. И здесь дело не в реальном состоянии человеческой жизни, как мы говорим — «воли обстоятельств», а в ценностном подходе к музыкальному творчеству. Нет ничего позитивного в том, чтобы наслаждаться человеческими страданиями — так могут поступать только люди с психической неадекватностью.

---

*Священник Илья Владимирович Макаров* — кандидат богословия, доцент Кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, исполнительный директор Центра подготовки церковных специалистов при СПбДА, председатель Отдела религиозного образования и катехизации и Совета по культуре Санкт-Петербургской епархии (im@eoro.ru).

Однако именно музыкальное искусство способно в тяжелых ударах судьбы помочь человеческому чувству и сознанию в преодолении негатива. Как говорил композитор Валерий Гаврилин, музыка — это люди [Гаврилин, 2005, 191], а не «чистая форма», как предрекали представители новой музыки. Чистая форма без содержания не только забывает о человеке, но даже не способна адекватно говорить об эстетике, которая обязательно зависит от человеческой интерпретации, т. е. основана на ценностях.

По словам выдающегося философа М. С. Уварова, «Музыка, как поэзия души, дает возможность высказывать самую затаенную, искреннюю мысль в ауре внутреннего конфликта и одновременно духовной гармонии» [Уваров, 1998]. Феномен новой русской музыки дает нам возможность говорить о темах любви и смерти в контексте ощущения Божественного присутствия — главных философско-религиозных темах антропологии, как о смыслообразующем пространстве музыкального творчества, нашедшем свое воплощение в творческих исканиях композиторов XX века.

Музыкальное искусство формирует у человека ценностное сознание [Поросян, 2001, 7], в поле мелоса, каким бы субъективным или абстрактным он ни казался, более ярко становятся различимы добро и зло. В данном контексте личность композитора и его философские и даже религиозные взгляды формируют аксиологическую составляющую его творчества. Музыкальная логика постепенно в творчестве приобретает значение центральных идейно-композиционных и эстетико-этических понятий [Власова, 2007, 218].

Совесь — одно из важнейших свойств творца, к которому вплотную присоединяется понятие ответственности за души и умы слушателей. Почти каждое произведение композитора становится программным, своего рода посланием к человечеству [Барбан, 2006, 303], сложно представить себе творца пишущего, как говорится, «в стол» добровольно, не желающего обнародовать свое творение, чтобы быть не столько замеченным, сколько услышанным. Музыкальное произведение исходит от человека и направлено к человеку. Композитор, учитывая это, создает гуманную музыку. Для его творчества благом становится непротivление добру и решительное сопротивление злой силе [Слонимский, 2006, 23]. Такой подход начинает стремиться к ценностному изменению социума, вытесняя позитивной энергией ужасающие кляксы в окружающем нас пространстве.

Неким сосредоточением философско-религиозной мысли о музыке в XX веке стали труды русского философа, религиозного мыслителя, личностного аскета Алексея Фёдоровича Лосева. Он ставил художественное познание жизни и мира на один уровень с другими формами познания. Отношения познаваемого и познающего для него находятся в поле одного онтологического целого. В основе искусства лежит «первичное бытие», которое являет собой непрерывную творческую силу и чистое познавательное качество или смысл. Искусство черпает свои структуры и образования из «предвидения Логоса будущих времен, искаженного в настоящем плане до степени инертной материи» [Лосев, 1995, 301].

Согласно А. Ф. Лосеву, искусство преобразует бытие в двойственном мироощущении: музыкальном и образном. «Музыкальное» есть самая творческая текучесть сознания, сам динамизм всех внутренних состояний человека. Музыка дает нам «ощущение текучести, процессуальности, непрерывного потока бытия и, с другой стороны, есть познание чистого качества предметов, познание того общего материала, из которого они создаются» [Лосев, 1995, 317].

А. Ф. Лосев писал: «А где, кроме музыки, можно найти искусство, которое говорило бы нам не о самих предметах, но именно об их возникновении, их расцвете и гибели? Если мы поймём, что музыкальный феномен есть не что иное, как сама эта процессуальность жизни, то сделается понятной та необычность волнения, которая доставляется музыкой, и её максимальная интимная переживаемость, которая в других искусствах заслоняется неподвижными формами, а ведь жизнь как раз и не есть какая-нибудь неподвижность» [Лосев, 1991, 325]. Музыка обращает нас к самой сущности мира. Преодолевая различные стадии (эпическую, драматическую,

лирическую), музыкальное бытие доходит до самого Логоса [Лосев, 1995, 606] как первоисточника бытия и первоосновы познания. Отсюда музыкальное воображение обладает познавательной способностью. А необходимость и возможность этой человеческой способности лежат уже вне его бытийственного контекста, что ведёт за собой стремление к познанию Единого Логоса — то есть Бога Творца.

Звуки природы (или механические) — это еще не музыка. А. Ф. Лосев отрицал музыкальный натурализм, чем, кстати, увлекались некоторые композиторы (Рихард Штраус, Дмитрий Шостакович). С точки зрения феномена «музыкального» следует говорить не о физической материи музыки (кстати, «математический» подход в композиторстве этим охвачен), но об идеальном, смысловом, эстетическом мире музыкального искусства. Как отмечал А. Ф. Лосев, «музыкальное бытие есть бытие эстетическое» [Лосев, 1990, 645]. В своих книгах, посвященных исследованию «духа музыки», этот философ неоднократно подчеркивал близость музыкального и религиозного мироощущения... музыка снимает последнее разделение мира и Бога, возвращая бытие к утраченному им единству и, тем самым, в конечном итоге возвращая человека к себе подлинному [Ярославцева, 1997, 33].

Философы вправе говорить о религиозной стороне музыкального творчества, но мы не можем ставить музыку на место религии. Однако религиозные основания в музыкальном творчестве мы находим, в частности, у великих композиторов XX века, которые осмысливая этапы своего композиторского творчества, приходили к манифестации принципа веры как необходимого состояния творящей души.

Среди композиторов XX века мы можем говорить об аксиологическом противостоянии в смысловом поле русской музыки — «Музыкальная поэтика» Игоря Стравинского и «музыкальная теософия» Александра Скрябина; о разности ценностных ориентаций в онтологическом пространстве творчества Сергея Прокофьева и Дмитрия Шостаковича; о сравнительном анализе ценностных парадигм в онтологии музыкального творчества Альфреда Шнитке и Карлхайнца Штокхаузена. Огромный материал для религиозно-философского изучения музыки мы находим в контексте музыкальных новаций Европы — творчество Арнольда Шенберга, Артюра Онеггера, Франсиса Пуленка и Пауля Хиндемита.

Большинство ведущих композиторов, наследников классической системы музыкального мышления, в своем творчестве приходили к религиозно-философскому осмыслению бытия человека в его отношении к миру. Отказ от этической концепции или ее замена на политические и конъюнктурные моменты приводит к обмельчанию и неустойчивости аксиологической модели музыкального искусства, а музыкальный креатив теряет свою основу, творец уже не проникает в сущность мелоса. Композитор без эстетико-этической традиции начинает выражать прежде всего себя в музыке, а не умудрять человечество через свое творчество.

Как говорил философ и теолог Альберт Швейцер, «Великая задача духа — создание мировоззрения. В мировоззрении эпохи находят обоснование ее идеи, убеждения и дела. Лишь придя к культурно-творческому мировоззрению, мы окажемся способными к идеям, убеждениям и делам, необходимым для расцвета культуры» [Швейцер, 1973]. Цивилизованный человек в своей жизни стремится к определенному идеалу, к совершенству. К этому должна стремиться и музыка. Печально осознавать, что музыка может всего лишь выражать упадок человеческого духа, поэтому следует стремиться к тому, чтобы музыка являлась для нас эстетической вершиной, образцом, ведущим человека по пути осознания нравственной ценности и духовного совершенствования.

Один из последних великих русских композиторов Георгий Свиридов говорил о том, что музыка предназначена для духовного совершенствования человека, в этом ее основное предназначение. Он утверждал, что нам следует не забывать об этической возвышающей функции музыкального искусства [Музыканты, 2005, 15]. Форма в музыке воздействует на эстетическое восприятие, а содержание несет в себе нравственную составляющую, поэтому акцент на абсолютной чистой форме не должен быть самоцелью

в искусстве, всегда следует обращать внимание на содержательную сторону, которая может выражаться в музыке по-разному. В свою очередь, некоторые современные богословы и философы музыки не разделяют мнения Арнольда Шенберга о примате формы над содержанием, и также не согласны с позицией Дмитрия Шостаковича о культивировании содержания без заботы о форме. В музыкальном творчестве должно присутствовать единство формы и содержания — в этом ее аксиологическая сила. К этому ведёт логика развития как всей музыкальной культуры, так и церковной музыки.

Если попытаться понять общую философско-музыкальную картину XX века с градацией по ценностным ориентирам композиторского творчества, то можно отметить: вселенскую (универсальную) направленность творчества — у И. Стравинского, П. Хиндемита, С. Прокофьева, Ф. Пуленка; буквальное отражение земной действительности — у А. Шенберга и Д. Шостаковича; музыкальный гностицизм — у А. Скрябина и К. Штокгаузена; национальную тему развивали Г. Свиридов, В. Гаврилин, Б. Барток, Дж. Энеску, Л. Яначек; религиозные искания выражены в творчестве А. Шнитке, Э. Денисова, С. Губайдулиной, О. Мессиана, А. Онегера. На чем основана данная характеристика? Прежде всего на музыкально-интонационном и идейно-смысловом материале, а также на философских рассуждениях названных композиторов. Возможно, список недостаточный как по темам, так и по композиторам. Своё внимание мы сосредоточили на философско-религиозных размышлениях об эстетико-этической природе музыки.

Ограничение восприятия музыки только ее эстетическими способностями представляется нам однобоким, что доказано развитием классической музыки в XX веке. Музыка также есть область этики, философии и даже богословия. В этом плане трудно вообще говорить об авангарде или модерне в музыке. Однако мы можем определить, где классическое, а где нет, объективируя именно эстетико-этическую сторону рассуждений композиторов-философов прошлого. Смена эстетической парадигмы, произошедшая в XX веке, в большей степени зависит от снижения культурного и нравственного уровня слушателей, а не от смены интонационных ориентаций композиторов. Задача же композиторов и философов музыки, принимающих классические парадигмы за эталон и желающих им следовать, заключается в изыскании возможных способов воспитания высокого художественного и этического вкуса у потенциальных слушателей музыки. А основа для этого есть, так как, развиваясь, классическая музыка в XX веке достигла такого уровня, когда на ее языке можно говорить об основах человеческого бытия.



Модель музыкального взаимодействия  
(в плоскости)

Предложим вариант видения сущности творческого процесса в музыке с аксиологической стороны посредством геометрической схемы. Существует представление о творческом процессе как векторе: Автор (креатор) → Произведение → Исполнитель (исследователь) → Слушатель (реципиент) [Коломиец, 2007]. Мы считаем, что музыкальное творчество есть не только вектор, но и взаимосвязанная онтологическая структура (а также аксиологическое взаимодействие), поэтому предложили первоначально простую схему, условно говоря, «в плоскости».

У нас не четверичная, а тройственная модель: творческий акт важен как для композитора, так и для слушателя, но не только творец создает произведение, слушатель также своим участием творчески на него воздействует, происходит взаимодействие креатора и реципиента (но через акт творчества это происходит более действенно, чем напрямую, поэтому между ними пунктир), все это происходит благодаря силовому (энергийному) статусу музыки — «мелодинамис». На месте реципиента может стать и исполнитель, интерпретатор, исследователь — и, с нашей точки зрения, воздействие

на него музыки и его обратное воздействие на произведение и его творца — такое же, как у обычного реципиента. Слушатель в зале — не пассивный наблюдатель: на него направлена музыка, и он соучаствует в созидании музыкальной энергии. Произведение мелоса, в силу наделенности «мелодинамис» (и не обязательно в момент звучания, т. к. однажды услышанное может воздействовать долгое время), способно воздействовать и на своего создателя, и на реципиента.

Это немного упрощенное понимание творческого мелоса, в двухмерной плоскости. На наш взгляд наиболее глубоким и объективным будет взгляд, на мелосный креатив с использованием понятия третьего измерения, которое выводит нас из плоскости в пространство. В такой усовершенствованной схеме креатор и реципиент через творческий акт в «мелодинамис» обращены к вечному Логосу бытия.



Модель музыкального взаимодействия (в трехмерном пространстве)

Здесь креатор и реципиент равнозначно действуют в поле «мелодинамис» и участвуют в творческом акте. Один посылает, другой принимает и отвечает; или же исполнитель может быть и креатором, и реципиентом одновременно, поэтому между ними прямое соединение размыто (пунктир), но все равно через «мелодинамис» и творческий акт интерпретатор устремлен к Логосу. Они соединены единой интонацией — не в смысле звуковысотности произведения, но как общий смысловой характер передачи определённой идеи (креатор улавливает интонацию реципиента и наоборот; интерпретатор благодаря интонации может быть и реципиентом и креатором в одном лице и одновременно). Через творческий акт (музыкальное произведение) они устремляются к познанию Логоса бытия. Логос инспирированно наделяет их интуитивной способностью познавать мир и самих себя в музыке. Данная схема может быть применена и к религиозному искусству, в том числе к духовной музыке и даже к богослужебному пению.

В XX веке мир высокой музыки вышел на иную стадию своего философского осмысления. Музыка стала не другой, она всего лишь изменила способ выражения своего смыслового поля. Если этого не понимать и считать настоящую музыку «угодницей» изменению гуманитарных ценностей, то в таком случае можно говорить о неспособности постижения истинного смысла происходящего в музыкальном искусстве. Для понимания данных процессов необходимо обратиться не столько к звучанию самой музыки, сколько к творческому акту ее композиторов, тогда нам приоткроется «тайна» истинного мелоса.

Древние под словом «мелос» понимали мелодию или напев. Но, как сказал музыковед Б. Асафьев, мелодия является лишь частным случаем мелоса [Асафьев, 1971, 22]. Мелос нечто большее, чем просто мелодия, ритмика или содержание. Мелос неразрывно связан со всем, что касается становления музыки. Исследуя историю мелоса, философ М. С. Уваров заключил, что идея мелоса содержит в себе два смысла: единство слова и мелодической энергии, а также инобытие чистой музыки вне всякого содержания. Ссылаясь на А. Ф. Лосева, автор далее выводит смысл мелоса из сущности мифа, который есть символическая форма, извлеченная из первоначального знакового содержания [Уваров, 2003, 12–19]. От объективации соотнесенности «миф — логос» мы приходим к рассуждениям об искусстве музыкально-философского вопрошания. Музыка предстает перед нами уже как модель диалектики [Философия, 1993, 174]. Она сама есть не только искусство. Музыка — это звучащая философия [Уваров, 2003, 12–19]. В этом смысле именно классическая музыка в ее высших проявлениях являет собой «умозрение в звуках»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Перефразируя известный тезис Е. Трубецкого о русской иконописи [Трубецкой, 1994].

Музыкальное творчество можно воспринимать как один из способов философствования, где композитор — это философ. Таким образом, истинный мелос есть способ познания всего сущего. Мелос — это и метод и цель музыкального познания. Связь мелоса и логоса оправдана в философии, однако сложно согласиться с утверждением о необходимости сближения слова (речи) и звука (музыки). На наш взгляд, слово не всегда адекватно способно выразить вектор диалектического устремления — семантически слово достаточно конкретно (без неуловимых нюансов). Музыка, благодаря феномену интонации, и музыкальное творчество, включающее в себя интуицию, имеют больше возможностей для того, чтобы более продуктивно нести философское знание. Это прекрасно видно на примере современного кинематографа, где во многих фильмах музыкой выражено то, что не дано сказать простым киноязыком [Уваров, Ясаков, 2001, 106–131].

Когда мы говорим о постижении мелоса в обращенности на личность, то подразумеваем некоторое воздействие на природу и сознание человека со стороны мелоса, ощущаемые нами не столько эмоционально, сколько интуитивно. Именно в этом смысле Б. Асафьев называл музыку «искусством интонируемого смысла» [Асафьев, 1971, 344]. Например, мы не можем почувствовать то, как бытийствование в определенной музыкальной среде формирует наши взгляды на жизнь, мы это лишь предчувствуем, а осознаем спустя годы. Через сферу трансцендентного мелос несет в себе определенную энергию, и поскольку она воздействует на экзистенцию человека, то назовем ее силой — «динамис» (от греч. δύναμις — сила, мощь, потенциал). Отсюда, само отношение музыки и музыкального творчества к личности человека можно обозначить термином «мелодинамис» (потенциальное воздействие музыки на человека), и уже через эту категорию рассуждать о поиске истинного мелоса. То есть мы определяем истинность мелоса опосредованно через «мелодинамис», воздействующую на личностное бытие<sup>2</sup>.

В музыкальном творчестве человек ищет истину бытия. Музыкальное произведение влияет на ментальность, нравы и духовный статус общества. Композиторы-классики предложили человечеству образцы истинной музыки, возвышающейся над временем и выражающей жизненный дух. В истинном мелосе и его креативе нет противоречия между желанием в воплощении цели и ее достижением; в «мелодинамис» включены позитивные цели, выступающие в качестве идеала. Падение креативной динамики есть следствие пренебрежения цельностью искусства и принципом единства мелоса и нравственной культуры. В связи с чем возможно предположить некие моменты угасания музыкального творчества в чистом виде.

Человеческой душе нужны побудительные мотивы стремления к высшей аксиологической основе, и здесь на первый план выходит понятие резонанса. Именно в истинном мелосе резонанс, как особое свойство музыки, словно провоцирует креатора на интуитивное улавливание идеи красоты и блага, что проецируется на созидание музыки, способной устремлять человека к познанию истины [Загитова, 2006]. Благодаря своей «мелодинамис» музыкальное творчество создает цельность истинного человеческого бытия. Истина мелоса заключена в единстве высших духовных ценностей и динамическом векторе формирования позитивных ценностных ориентаций. Истинный мелос есть концентрация идеи, фокусирующей в себе спектр смыслов. Можно воспринимать мелос в онтологическом плане как аспект духовного бытия человека, где духовная деятельность есть самодвижение и изменение, не мыслимое вне процесса трансцендирования [Загитова, 2004].

Созидательно существовать может то общество, где приоритетными являются духовные ценности. При этом важна роль музыки как возможности реализации духовности личности. Именно через человеческий дух, трансцендирующий в мелосе, реализуется этико-эстетическое начало бытия. В связи с этим необходимо определить аксиологическое основание самой музыки и возможность через музыкальный креатив установить ценностные ориентиры в обществе. Об этом в XX веке заявило богословие музыки.

<sup>2</sup> В нашем рассуждении можно сослаться на Гегеля, который обратил внимание на невыразимую силу музыки, что позволило ему определить мелос как дух [Гегель, 1971].



Уже В. Металлов пытался остановить процесс изменения «классического» в церковном плане богослужебного пения. Он критиковал попытки гармонизации знаменного распева, которые неоднократно предпринимались церковными композиторами XIX века. «Истинно древняя христианская Церковь, — писал он, — не знала гармонии. Она исполняла богослужебную мелодию унисоном и достигала чрез это исполнение таких результатов, какие едва ли можно получить от всех начал старой гармонии и даже от самого контрапункта. Унисонное исполнение богослужебной мелодии полнее всякой гармонии» [Алфеев, 1986]. Знаменный распев может и должен быть возрожден в своем исконном одноголосном звучании — такова основная мысль этого исследователя.

Родоначальник исследований в области богословия осмогласия протоиерей Борис Николаев отмечал, что музыкально-теоретический метод исследования знаменной мелодии не объясняет идейной сущности осмогласия. «Связь знаменной мелодии с богослужебным текстом нельзя понимать односторонне: в тексте песнопений так же чувствуется знаменная мелодия, как и в мелодии — текст. Созданный „земными ангелами — небесными человеками“, наш богослужебный текст таит в себе неведомую небесную мудрость: его надо уметь читать, и читать духовно», — писал автор [Николаев]. Он даже видел отражение четырех свойств Церкви в православно-богослужебном пении: 1) единство выражается через единство мелодической идеи и в способе исполнения — единогласии; 2) святость — в том, что мелодия отражает содержание священного текста и восполняет (интерпретирует) его, передавая то, что невозможно выразить словесно, богослужебная мелодия является чистой и совершенно бесстрастной; 3) соборность выражается в объединяющем характере богослужебного песнопения, которое, будучи единым голосом единой Вселенской Церкви, приносится Богу как словесная жертва хваления; 4) апостольский характер богослужебного песнопения выражается в том, что оно завещано апостолами (Иак 5:13; Еф 5:18-19; Кол 3:16) [Николаев].

В отличие от древнегреческих музыкальных ладов, которые имели эмоциональную характеристику, прот. Б. Николаев предложил к пониманию более концептуальную, обращая внимание на тексты песнопений осмогласия.

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| <u>Первый глас</u>    | начало всемирной славы, небесное великолепие открывшегося Царствия, песнь бесплотных Сил и удобрение верных и объединение обоих миров в общем торжестве  |
| <u>Второй глас</u>    | глас, отражающий переходное состояние к лучшему, этот глас интерпретирует те моменты переходного состояния, когда первое еще не совсем миновало, а второе еще не наступило полностью   |
| <u>Третий глас</u>    | это глас земного начала, вернее, предначатия вечной радости, мира, покоя и светлостей будущего века, глас тихих переливов чистого серебра, лунного света или чистейшего источника живой воды   |
| <u>Четвертый глас</u> | светлый, и его свет подобен свету дневному, солнечному, глас светлого торжества; радость здесь — не величественная, как в первом, и не тихо-светлая, как в третьем, а именно светло-всепразднственная  |
| <u>Пятый глас</u>     | является завершением и углублением первого; он завершает величественное шествие глубоким поклонением, при малиновом свете лучей восходящего солнца   |
| <u>Шестой глас</u>    | завершает и углубляет идеи второго гласа; это глас сошествия, который передает углубленное покаяние и сокрушение о грехах, глубокую скорбь об утрате, грозное самообличение, но он дает и духовное умиление, проникнутое тонкой, едва заметной радостью, почти неспецифической |
| <u>Седьмой глас</u>   | если третий глас есть глас предначатия вечной радости, то этот можно назвать гласом «премирным», апокалиптическим, эсхатологическим, гласом неведомого   |
| <u>Восьмой глас</u>   | это глас полноты, совершенства, высоты, как глас царственный, завершающий земное и указывающий на полноту и совершенство небесного   |

Богословская характеристика осмогласия (по прот. Б. Николаеву) [Николаев]

Протоиерей Димитрий Болгарский усовершенствовал систему богословия осмогласия. «Церковное пение, — пишет он, — не просто оформляет чинопоследования, но раскрывает духовные истины, содержащиеся в Евангелии и учении Церкви, являясь мелодической проповедью, звуковой иконой богослужения... еще одна цель и идея церковного пения в богослужении — возведение человеческого ума и духа с помощью звукового образа к Божественному первообразу» [Болгарский]. По мысли автора, в духовной актуализации сакрального пространства храма, в стремлении передать верующим энергию Божественной благодати, в желании действенной и полной сопричастности участников богослужения духовной реальности Церкви заключена цель богослужебного пения. Оно устремляет единый порыв молящихся во внутренний мир веры для достижения единой цели — жизни с Богом. «В этом контексте пение выполняет свою функцию, создавая адекватный установкам православия духовный образ, характер и настрой переживаний священных предметов» [Болгарский]. Характеристика богослужебных гласов в логике прот. Димитрия Болгарского может быть выражена следующей таблицей.

Автентичные

Глас 1: Богоявления

Глас 2: Исхода

Глас 3: Небесной радости

Глас 4: Всепразднственный

(через Крестоношение)

Плагальные

Глас 5: Поклонения

Глас 6: Покаяния

Глас 7: Преображения

Глас 8: Вечности

Богословская таблица осмогласия (по прот. Д. Болгарскому) [Болгарский]

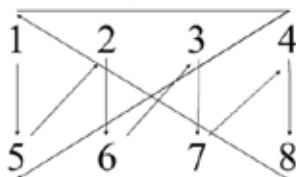


Схема богословской характеристики осмогласия

И если логику богословия гласов в трудах этих авторов доводить до некоторых выводов, то схема сочетания и литургической последовательности, а также смыслового взаимодействия, может быть выражена, как на схеме слева.

Здесь указаны автентичные (основные) 1–4 гласы и плагальные (побочные) 5–8 гласы, причём вторая группа гласов помогает развить идеи параллельных гласов из первой группы. В рамках одного богослужебного праздника у основных песнопений гласовое сочетание можно видеть именно по парам 1↔5, 2↔6, 3↔7, 4↔8, что отражается в мелодике, в текстах

и богословской символике. Постепенное изложение идеи спасения человека раскрывается поэтапно в гласовой последовательности 1→5→2→6→3→7→4→8. Но также и годичная последовательность гласов по столпам Октоиха имеет наполненный символический смысл 1–2–3–4–5–6–7–8–1... Представленная схема, основанная на богословской символике гласов, усовершенствованной прот. Д. Болгарским, в логичной последовательности раскрывает идею личного спасения для участника богослужебной молитвы.

Некоторый вывод богословских размышлений XX века о церковном музыкальном творчестве сделал иерей Николай Лосский. Он писал о том, что роль церковного композитора или исполнителя сродни роли проповедника, иконописца, богослова. Хотя в этом есть соблазн думать, что выражение артистической индивидуальности «музыканта» есть выражение Божественной красоты, а следовательно, оно приемлемо для всех [Лосский, 1994], все же принципы именно духовного творчества могут и наверное должны быть присущи творцам церковного искусства, и, как представляется важным, светские композиторы также почерпнут в этом много пользы.

Прот. Н. Лосский утверждает, что музыкант (композитор или исполнитель) должен быть «богословом» в смысле культивирования в себе «кафолического» сознания Церкви, его роль — служить богослужению и избегать «самовосхваления». Отноительно самой музыки — она не должна противоречить евангельскому посланию, что требует от неё осторожности чувств, скромности и строгости стиля. Евангельское послание — это прежде всего слово как ссылка на Воплощенное Слово, поэтому «литургическое» слово (проповедь и гимнография) не может воспринять пустых слов, не имеющих никакого значения, каждое слово важно. «Слово и музыка должны быть слиты воедино, чтобы можно было сказать, что слово поет, а музыка возвещает» [Лосский, 1994]. Согласно древней фразе «*lex orandi — lex credendi*» (молитвенное правило — правило веры) существует положение, когда молитвенное правило само должно быть совершенным отражением правила веры; значит, правило веры мы черпаем из правила молитвы, что целиком и полностью относится к «богословскому» характеру церковного пения. Есть и момент «молчаливого» звучания слова и музыки. Поэтому все, имеющее отношение к литургии, должно служить исключительно цели вхождения в Божественную жизнь [Лосский, 2013, 64–112].

Итог, к которому пришла философия музыкального творчества в XX веке, убеждает в необходимости религиозного измерения для того, чтобы музыка имела продолжение своего развития, а не простое копирование и тиражирование созданного ранее. Православное богословие сформулировало понимание литургического значения музыки (пения) не как второстепенного фактора. Параллельные пути философии и теологии музыкального творчества пришли к общим выводам, что дает надежду на совместное усилие философов и богословов, а также композиторов и музыковедов в поиске и созидании нового статуса музыкального искусства и в появлении новых форм и концептов самой музыки, как на сцене, так и в храме. При этом данные выводы не игнорируют духовно-музыкальную традицию. Примером чего может быть существующая поддержка церковными структурами, реализующими культурные просветительские проекты, нового жанра в музыке — «духовная опера», несколько постановок которой уже состоялись в Санкт-Петербурге в стенах Александро-Невской лавры и в Академической капелле. Философско-богословское обоснование музыкального творчества помогает сегодня вывести музыкальное искусство из аксиологического тупика и сделать музыку предметом не развлечения, но личностного самопознания.

## Источники и литература

1. Асафьев (1971) — *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. М., 1971. 376 с.
2. Барбан (2006) — *Барбан Е.* Контакты: собрание интервью. СПб., 2006. 472 с.
3. Болгарский — *Болгарский Д., прот.* Значение церковного пения в православном богослужении. URL: <http://clement.kiev.ua/node/802> (дата обращения: 08.04.2019).
4. Власов (2007) — *Власова Н. О.* О понятии «музыкальная мысль» у Арнольда Шенберга // Музыка как форма интеллектуальной деятельности / Ред. М. Г. Арановский. М., 2007. С. 217–233.
5. Гаврилов (2005) — *Гаврилин В. А.* Слушая сердцем... Статьи. Выступления. Интервью. СПб., 2005. 456 с.
6. Гегель (1971) — *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. В 4 т. М., 1971.
7. Алфеев (1986) — *Иларион (Алфеев), еп.* Протоиерей Василий Металлов и его взгляды на природу осмогласия знаменного распева // Журнал Московской Патриархии. № 10 М., 1986. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/books/file/23865-Протоиерей\\_Василий-Метеллов-и-его-взгляды-на-природу-осмогласия-знаменного-распева.pdf](https://azbyka.ru/otechnik/books/file/23865-Протоиерей_Василий-Метеллов-и-его-взгляды-на-природу-осмогласия-знаменного-распева.pdf) (дата обращения: 14.04.2019).
8. Загитова (2004) — *Загитова Л. Ч.* Искусство как выразитель духовного мира человека / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2004.

9. Загитова (2006) — *Загитова Л. Ч.* Феномен музыки в контексте бытия человека: опыт философского анализа. Автореф. дис. канд. филос. н. Магнитогорск, 2006.
10. Коломиец (2007) — *Коломиец Г. Г.* Ценность музыки: философский аспект. М., 2007. 531 с.
11. Лосев (1990) — *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. 656 с.
12. Лосев (1991) — *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. 524 с.
13. Лосев (1995) — *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. 944 с.
14. Лосский (2013) — *Лосский Николай, свящ.* Очерк богословия литургической музыки: православный взгляд // Церковная жизнь. М., 2013. С. 64–112.
15. Лосский (1994) — *Лосский Н. В.* Богословские основы церковного пения / Мартынов В. И. История богослужебного пения. М., 1994. 240 с. URL: <http://predanie.ru/martynov-vladimir-ivanovich/book/132292-istoriya-bogosluzhebno-go-peniya/#toc25> (дата обращения: 08.04.2019).
16. Музыканты (2005) — Музыканты о музыке. Век XX / Сост. Н. Хотунцов. СПб., 2005. 155 с.
17. Николаев — *Николаев Борис, прот.* Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. URL: <http://lavka.klikovo.ru/books/43921/index.html> (дата обращения: 08.04.2019).
18. Нильсен (2005) — *Нильсен К.* Живая музыка. СПб., 2005. 125 с.
19. Поросян (2001) — *Поросян В. Г.* Искусство в нашей жизни. Краснодар, 2001.
20. Ровнер — *Ровнер А.* Становление музыкального авангарда в начале XX века. URL: <http://www.sostoyanie.ru/2010-03-31-19-22-05/2010-03-31-19-22-43/47-q-xx-q.html> (дата обращения: 14.04.2019).
21. Слонимский (2006) — *Слонимский С.* Мысли о композиторском мастерстве. СПб., 2006. 24 с.
22. Трубецкой (1994) — *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. 433 с.
23. Уваров (1998) — *Уваров М. С.* Архитектоника исповедального слова. СПб: Издательство «Алетейя», 1998. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/uvarov-ms/arhitektonika-ispovedalnogo-slova> (дата обращения 25.03.2019).
24. Уваров (2003) — *Уваров М. С.* Мелос и логос философии // Вестник Санкт-петербургского государственного университета. 2003. Сер. 6. Вып. 2 (14). С. 12–19.
25. Уваров, Ясаков (2001) — *Уваров М. С., Ясаков О. А.* Услышать и понять. Тема смерти в европейской музыке // Метафизические исследования. № 15. СПб., 2001. С. 106–131.
26. Философия (1993) — Философия и музыка: диалог противоположностей? / Под общ. ред. М. С. Уварова. СПб.: Тирасполь, 1993. 298 с.
27. Швейцер (1973) — *Швейцер А.* Культура и этика / Пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. М., 1973. 343 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/shveic01/index.htm> (дата обращения: 08.04.2019).
28. Ярославцева (1997) — *Ярославцева И. П.* Музыкальное выражение как аспект философии языка А. Ф. Лосева // Философия языка и имени в России. М., 1997. С. 29–33.

### ***Priest Ilya Makarov. Religiously-Philosophical Comprehension of the Music Art in the 20<sup>th</sup> Century.***

**Abstract:** This paper overviews the questions of comprehension of music art by leading Russian and European composers of 20<sup>th</sup> century and also examines the theological-liturgical approach to the studies of liturgical singing in the works of Orthodox authors. The vast musical material gives opportunity to systematize this creative heritage according to the axiological ground. The final conclusion about the importance of religious comprehension of creative act and musical influence made by many authors is interpreted here in a scheme that shows the communicative nature of music art and the energetic nature of music itself. The determination of the mutual creative process “creator-interpreter-recipient” leads to an attempt to mark some “force” in music and its logos’ tendency. Value characteristic of the conceptual compositions of secular authors of the 20<sup>th</sup> century

and the symbolic interpretation of liturgical singing by the religious thinkers determine similar processes in philosophy and theology, which conclude a whole era in music art. Beside this, the understanding of the eight Church modes as a theology in sounds leads us to the recognition of the importance of composer's ministry and the necessity of value cleansing in the approach towards the nature of melos.

**Keywords:** philosophy of music, axiology, liturgical theology, Octoechos, composers of the 20<sup>th</sup> century, theology of creation, energetic nature of music.

*Ilya Vladimirovich Makarov, priest* — Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Church-Practical disciplines of St. Petersburg Theological Academy, executive director of the Center for church specialists training at St. Petersburg Theological Academy, chairman of the Department of religious education and catechism and the Culture council of St. Petersburg diocese (im@eoro.ru).

## Sources and References

1. Astafiev (1971) — Astafiev B. V. *Muzykalnaya forma kak protsess* [Musical form as a process]. Moscow, 1971, 376 p. (In Russian).
2. Baraban (2006) — Baraban E. *Kontakty: sobranie intervyyu* [Contacts: the collection of interviews]. St.-Petersburg, 2006, 472 p. (In Russian).
3. Bolgarsky — Bolgarsky Dimitry, prot. *Znachenie tserkovnogo peniya v pravoslavnom bogoslužhenii* [The meaning of church singing in Orthodox worship]. Available at: <http://clement.kiev.ua/node/802> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
4. Vlasov (2007) — Vlasov N. O. O ponyatii “muzykalnaya mysl” u Arnolda Shenberga [About the term “musical thought” in works of Arnold Shenberg]. *Muzyka kak forma intellektualnoy deyatel'nosti*. Ed. by M. G. Aranovsky. Moscow, 2007, pp. 217–233. (In Russian).
5. Gavrilin (2005) — Gavrilin V. A. *Slushaya serdtsem... Statii. Vystupleniya. Intervyyu*. [Listening with the heart... Articles. Speeches. Interviews]. Saint-Petersburg, 2005, 456 p. (In Russian).
6. Gegel (1971) — Gegel G. V. F. *Estetika* [Aesthetics]. In 4 vols. Moscow, 1971. (In Russian).
7. Alfeyev (1986) — Hilarion (Alfeyev), bishop. Protoierey Vasilij Metallov i ego vzglyady na prirodu osmoglasiya znamen'nogo raspeva [Archpriest Vasilij Metallov and his views on the nature of eight Church tunes in the znamenny chant]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarii*, no. 10, Moscow, 1986. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/23865-Протоиерей-Василий-Метеллов-и-его-взгляды-на-природу-осмогласия-знаменного-распева.pdf> (accessed: 14.04.2019). (In Russian).
8. Zagitova (2004) — Zagitova L. C. *Iskusstvo kak vyrazitel' dukhov'nogo mira cheloveka* [Art as an expression of man's spiritual world]. *Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*. Ufa, 2004. (In Russian).
9. Zagitova (2006) — Zagitova L. C. *Fenomen muzyki v kontekste bytiya cheloveka: opyt filosofskogo analiza* [The musical phenomenon in the context of human existence: experience of philosophical analysis]. Cand. philos. sci. diss. Abstr. Magnitogorsk, 2006. (In Russian).
10. Kolomiets (2007) — Kolomiets G. G. *Tsennost' muzyki: filosofskiy aspekt*. [The value of music: philosophical aspect]. Moscow, 2007, 531 p. (In Russian).
11. Losev (1990) — Losev A. F. *Iz rannikh proizvedeniy* [From the early writings]. Moscow, 1990, 656 p. (In Russian).
12. Losev (1991) — Losev A. F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, 1991, 524 p. (In Russian).
13. Losev (1995) — Losev A. F. *Forma. Stil'. Vyrashenie* [Form. Style. Expression]. Moscow, 1995, 944 p. (In Russian).
14. Losskiy (2013) — Losskiy Nikolay, priest. *Ocherk bogosloviya liturgicheskoy muzyki: pravoslavnyy vzglyad* [Essay on theology of liturgical music: Orthodox perspective]. *Tserkovnaya zhizn'*, Moscow, 2013, pp. 64–112. (In Russian).

15. Losskiy (1994) — Losskiy N. V. Bogoslovskie osnovy tserkovnogo peniya [Theological grounds of Church singing]. *Martynov V. I. Istoriya bogoslužhebnogo peniya*. Moscow, 1994, 240 p. Available at: <http://predanie.ru/martynov-vladimir-ivanovich/book/132292-istoriya-bogoslužhebnogo-peniya/#toc25> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
16. Muzykanty (2005) — *Muzykanty o muzyke. Vek XX [Musicians about music. XX century]*. Ed. by N. Khotuntsov. Saint-Petersburg, 2005, 155 p. (In Russian).
17. Nikolaev — Nikolaev Boris, archpriest. *Znamenny raspev i kryukovaya notatsiya kak osnova russkogo pravoslavnogo tserkovnogo peniya [The znamenny chant and the “hook” notation as the foundation of Russian Orthodox Church singing]*. Available at: <http://lavka.klikovo.ru/books/43921/index.html>, (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
18. Nil'sen (2005) — Nil'sen K. *Zhivaya muzyka [Live music]*. Saint-Petersburg, 2005, 125 p. (In Russian).
19. Porosyan (2001) — Porosyan V. G. *Iskusstvo v nashey zhizni [Art in our life]*. Krasnodar, 2001. (In Russian).
20. Rovner — Rovner A. *Stanovlenie muzykal'nogo avangarda v nachale XX veka. [The establishment of music avangard in the beginning of XX<sup>th</sup> century]*. Available at: <http://www.sostoyanie.ru/2010-03-31-19-22-05/2010-03-31-19-22-43/47-q-xx-q.html> (accessed: 14.04.2019). (In Russian).
21. Slonimskiy (2006) — Slonimskiy S. *Mysli o kompozitorskom masterstve [Thoughts about the composing skills]*. Saint-Petersburg, 2006, 24 p. (In Russian).
22. Trubetskoy (1994) — Trubetskoy E. N. *Smysl zhizni [The meaning of life]*. Moscow, 1994, 433 p. (In Russian).
23. Uvarov (1998) — Uvarov M. S. *Arkhitektonika ispovedal'nogo slova [The architectonics of the confessing word]*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Aleteyya», 1998. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/uvarov-ms/arhitektonika-ispovedalnogo-slova>, (accessed: 25.03.2019). (In Russian).
24. Uvarov (2003) — Uvarov M. S. Melos i logos filosofii [Melos and logos of philosophy] // *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2003. Series 6. no. 2 (14), pp. 12–19. (In Russian)
25. Uvarov, Yasakov (2001) — Uvarov M. S., Yasakov O. A. Uslyshat' i ponyat'. Tema smerti v evropeyskoy muzyke [To hear and to understand. The topic of death in European music]. *Metafizicheskie issledovaniya*, no. 15, Saint-Petersburg, 2001, pp. 106-131. (In Russian).
26. Filosofiya (1993) — *Filosofiya i muzyka: dialog protivopolozhnostey? [Philosophy and music: the dialogue of opposites?]*. Ed. by M. S. Uvarova. Saint-Petersburg; Tiraspol', 1993, 298 p. (In Russian).
27. Shveytser (1973) — Shveytser A. *Kul'tura i etika [Culture and ethics]*. Transl. by N. A. Zakharchenko and G. V. Kolshansky. Moscow, 1973, 343 p. Available at: <http://psylib.org.ua/books/shvei01/index.htm>, (accessed: 08.04.2019). (In Russian).
28. Yaroslavtseva (1997) — Yaroslavtseva I. P. Muzykal'noe vyrazhenie kak aspekt filosofii yazyka A. F. Loseva [Musical expression as an aspect of A. F. Losev's philosophy of language]. *Filosofiya yazyka i imeni v Rossii*, Moscow, 1997, pp. 29-33. (In Russian).

Л. А. Петрова

## КОНЦЕПЦИЯ СОБОРНОСТИ А. С. ХОМЯКОВА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЕДИНСТВЕ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

В статье рассматривается понятие соборности у А. С. Хомякова в его отношении к патристическим представлениям о едином и многом. Ввиду дискуссионности вопроса о степени знакомства А. С. Хомякова со святоотеческой литературой проблема патристических истоков его понятия соборности остается непроясненной. В настоящей статье представлен опыт «косвенного» соотнесения понятия соборности у А. С. Хомякова с византийской философией через раскрытие лежащих в его основе представлений о едином и многом. Такой подход позволил в определенной степени выделить рассматриваемое понятие из заданных контекстом дискурсивных границ и выявить его содержание в соотнесенности с некоторыми патристическими мотивами. Понятие соборности в статье рассматривается прежде всего как богословский, а точнее — экклезиологический термин, выражающий церковный принцип «единства во множестве». В результате исследования было установлено, что линии рецепции А. С. Хомяковым патристического богословия, нашедшие свое выражение в понятии соборности, могут обнаружить себя главным образом в пределах традиции христианского платонизма.

**Ключевые слова:** А. С. Хомяков, соборность, византийская философия, патристика, экклезиология, единство, множественность, единичность, богословие, Церковь, триадология, организм, различие.

Понятие соборности, авторство которого принадлежит основателю интеллектуального течения славянофилов А. С. Хомякову, по праву считается одним из наиболее востребованных на протяжении всего пути развития русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. В своем богословском измерении оно прочно вошло в православный экклезиологический дискурс, «и в наши дни определяет богословские горизонты многих современных мыслителей» [Пешков, 2017, 59]. Однако, несмотря на то, что сегодня «православную экклезиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова» [Шапошников и др., 2006, 231], проблема влияния восточной патристики на содержание понятия соборности остается малоизученной<sup>2</sup>. По всей видимости, препятствие в изучении вопроса о византийских истоках «соборности» заключается в том, что определить, кто конкретно из отцов Церкви оказал влияние на богословие Хомякова, очень сложно. Ввиду отсутствия каталога хомяковской библиотеки, а также неизменной привычки Хомякова цитировать по памяти, не давая

---

*Любовь Алексеевна Петрова* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского центра Российской академии наук (par-excellence@yandex.ru).

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

<sup>2</sup> См., напр.: «Несмотря на прошедшие с кончины А. С. Хомякова почти полтора столетия, его богословское наследие до сих пор не получило итоговой оценки. В частности, остается открытым вопрос о согласии экклезиологических идей Хомякова с учением отцов Церкви» [Хондзинский, 2015, 165].

точных ссылок<sup>3</sup>, вопрос о степени знакомства А. С. Хомякова со святоотеческой литературой до сих пор остается дискуссионным.

Так, исследуя проблему источниковой базы богословия А. С. Хомякова, прот. П. Хондзинский отмечает, что «такие глубокие знатоки святоотеческой литературы, как профессор Московской духовной академии А. В. Горский и П. С. Казанский, оценивали познания Хомякова в этом отношении весьма скептически, и наоборот: профессор Санкт-Петербургской академии Н. И. Барсов даже самый тип хомяковского богословствования приравнивал к святоотеческому» [Хондзинский, 2017, 162]. Положительную оценку знакомства Хомякова с патристикой дает и В. В. Зеньковский: «как богослов он был превосходно начитан в творениях св. отцов» [Зеньковский, 2001, 181] и далее: «Хомяков настолько вчитался в них, настолько проникся их духом, что именно здесь — в чтении творений св. отцов — и сложились его основные богословские взгляды» [Зеньковский, 2001, 185]. Принимая во внимание всю совокупность положительных мнений, мы находим достаточно убедительным утверждение прот. П. Хондзинского о том, что «упоминания Хомяковым свв. отцов... чаще связаны не с их (отцов) творениями, а с их церковной деятельностью» [Хондзинский, 2017, 162], а «источниками упоминания являются западные сочинения по истории Церкви — например, труды Неандера, Ниля, Мёллера» [Хондзинский, 2017, 162]. В итоге, оценивая круг чтения Хомякова, прот. П. Хондзинский склоняется к тому, чтобы согласиться с Н. Коллюпановым<sup>4</sup>, заметившим, что «отсутствие систематического образования лишило Хомякова той сдержанности и того недоверия к поспешным обобщениям, к недостаточно обоснованным гипотезам, которые вообще замечаются у людей, не прошедших в молодости определенной и систематической школы» [Клюмпанов, 1889, 154]. Подобную оценку дает и В. М. Лурье: «В своих богословских сочинениях... Хомяков обнаруживает нередкие у него неупорядоченность конкретных познаний и научный дилетантизм» [Лурье, 1994, 158].

Наряду с отмеченной непроясненностью патристических истоков экклезиологии А. С. Хомякова довольно часто в исследовательской литературе подчеркивается «феноменологический» характер его богословия, напрямую «вырастающего» из его собственного опыта церковной жизни. Так, профессор В. З. Завитневич, автор известной двухтомной монографии о Хомякове, отмечает, что «энциклопедичность не исключала в нем единства возникающего одного общего начала; а таким началом было начало религиозное» [Завитневич, 1902, VIII]. Более конкретное суждение мы встречаем у С. С. Хоружего: «Что же до метода, то в его основе — одна главная особенность: конкретно-опытный, а не отвлеченно-спекулятивный характер мысли Хомякова. Говоря о Церкви, он не столько строит теорию, сколько выражает личный, пережитый до глубины, опыт собственной жизни в Церкви» [Хоружий, 1994, 19]. Наконец, наиболее отчетливо основание «внутреннего единства» богословия Хомякова прописывает прот. Г. В. Флоровский: «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [Флоровский, 2009, 349].

Однако указанный «опытный» метод богословия А. С. Хомякова не замыкает его в себе и, следовательно, не может являться непреодолимым препятствием для его соотнесения со святоотеческой традицией. Напротив, вполне очевидно, что за каждым опытом с необходимостью лежит фундирующая его онтология. И поскольку это в равной мере справедливо и для патристической литературы, соотнесению в таком случае могут подлежать некоторые исходные интуиции, лежащие в основе понятий и интеллектуальных построений. В этом смысле можно отчасти согласиться с утверждением В. В. Зеньковского о том, что «следует искать источник богословских

<sup>3</sup> Подр. см.: [Хондзинский, 2017, 162].

<sup>4</sup> Подр. см.: [Хондзинский, 2017, 165].



вдохновения Хомякова не у какого-то отдельного отца Церкви, а в святоотеческой литературе вообще» [Зеньковский, 2001, 185]. Представляется, что возможности «распознать и схватить основную интуицию, найти исходную точку развития» [Флоровский, 2009, 349] понятия соборности может способствовать раскрытие лежащих в его основе представлений о соотношении единого и многого посредством анализа смежных с «соборностью» понятий. Такой подход способен в какой-то степени выделить рассматриваемое понятие из заданных контекстом дискурсивных границ и выявить его содержание в соотношенности с некоторыми патристическими мотивами.

Первоначальную артикуляцию темы единого и многого мы находим в первом богословском сочинении А. С. Хомякова «Церковь одна», которое начинается со слов: «*Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати*» (Хомяков, 1994, 5). В приведенном тезисе в наиболее общем виде содержится основная интуиция Хомякова, которая впоследствии им уточняется и конкретизируется, но в своей основе остается неизменной. Позже эта интуиция терминологически оформляется в центральное понятие всей экклезиологии Хомякова — *соборность*, принцип которой формулируется им как *единство во множестве* (Хомяков, 1994, 242).

Со своей формальной стороны «соборность» обозначает «некоторый признак или принцип, согласно которому члены некоторого собрания, некоторого человеческого множества связываются воедино и образуют между собою особого рода общность, именуемую соборное единство или же просто Собор. Иначе сказать, соборность есть определенный принцип собирания множества в единство — принцип связи, принцип соединения» [Хоружий, 1994, 18]. И поскольку «соборность» является понятием богословским и, конкретнее, — экклезиологическим, то оно главным образом выражает то единство, каковым является Церковь.

Свой принцип соборности Хомяков впервые отчетливо прописывает, проводя разбор межконфессиональных различий в понимании реальности Церкви в письме по поводу речи иезуита отца Гагарина, где понятие «соборный» противопоставляется им понятию «кафолический» в значении «всемирный». Хомяков усматривает особый смысл в том, что третий существенный признак Церкви в девятом члене греческого текста Символа веры был переведен на славянский язык прилагательным «соборный», хотя фактически слово *καθολικός* не имеет никакой связи со словом *σύνδος*, ближайшее значение которого — «собор», «собрание». Подобный перевод, согласно Хомякову, обусловлен тем, что в славянском языке отсутствовало слово, «*вполне соответствующее понятию всеобщности*» (Хомяков, 1994, 242), в то время как в терминах «всемирный» и «вселенский» «*ощущался недостаток для передачи этого понятия*» (Хомяков, 1994, 242). Прилагательное же «соборный», на взгляд Хомякова, гораздо точнее «*выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения*» (Хомяков, 1994, 242), и тем самым является истинным содержанием греческого понятия кафоличности.

Среди творений отцов Церкви можно найти нечто созвучное интуициям А. С. Хомякова. К примеру, прп. Максим Исповедник, четко различая понятия «кафолическая» (*καθολικός*) и «вселенская» (*οἰκουμενικός*), термин *ἐκκλησία καθολική* всегда употреблял в значении, близком понятию «всеобщности»<sup>5</sup>. Реальность Церкви для прп. Максима, так же как и для А. С. Хомякова, предстает прежде всего как единая и соединяющее начало, т. е. как то, в чем многое обретает единство. Подобно тому как Бог, «сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, сочетает и ограничивает все умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою» (Максим Исповедник, 1993, 157; *Mystagogia*, 1.5), так и Церковь «дарует им (верующим. — Л. П.), в соответствии с верой, единую и простую,

<sup>5</sup> Подр. см.: [Ларше, 2004, 238].

неделимую и нераздельную связь (σύξις), которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности (καθολικῆν) и соединяя их в ней» (Максим Исповедник, 1993, 158; *Mystagogia*, 1.50). «Количественный» аспект распространенности Церкви в мире, подчеркиваемый понятием «всемирности» или «вселенскости», для св. Максима сильно уступает по своему значению аспекту ее внутренней подлинности и истинности, основанной на правильном исповедании веры: «Бог всяческих объявил Кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него» (Максим Исповедник, 2007: *Письмо к монаху Анастасию*, 199). И наиболее ярким примером здесь будет, пожалуй, знаменитый ответ прп. Максима на предложение принять Св. Причастие вместе с монофелитами, на сторону которых перешло подавляющее большинство епископов, значительная часть клира и мирян: «Даже если бы вся вселенная причащалась с вами, я один не причащался бы» [Лосский, 1995, 62], где он, по выражению Ж.-К. Ларше, «противопоставлял свою кафоличность предполагаемой вселенскости еретиков» [Ларше, 2004, 240].

Здесь прослеживается преемственность экклезиологии Хомякова, для которого Церковь была соборной с самого начала, до своего распространения среди народов. Однако в пределах его логики сложно себе представить ситуацию прп. Максима, когда характеристикой кафоличности может быть наделено даже не меньшинство, а всего один человек. Безусловно, эта ситуация — «экстремальная», но даже простое предположение ее возможности говорит очень о многом. Утверждение же Алексея Степановича о том, что обладание истиной дается только взаимной любви христиан, вряд ли дает повод для предположения подобной возможности. «Но мудрость, живущая в тебе, — пишет Хомяков, — не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи» (Хомяков, 1994, 8). В самом деле, слишком уж много у Хомякова говорится о согласии и единении всех, о взаимной любви и общности, чтобы хотя бы на миг допустить идентификацию церковной кафоличности с одним ее членом, отстаивающим перед другими правильность исповедания веры: «Было время, когда христианское общество проповедовало не одним словом, но примером своим. Но кого бы убедил частный пример одного миссионера?» (Хомяков, 1994, 250). Но именно с «правым исповеданием веры», с «догматом, который является общим для кафолической Церкви» [Ларше, 2004, 240], соотносимо в богословии прп. Максима Исповедника понятие «связи» (σύξις). То, что дарует членам Церкви «единую и простую, неделимую и нераздельную связь», — и есть содержание веры, которую исповедовали апостолы, отцы и Соборы. Что же касается «связи» в понимании Хомякова, то ею выступает в первую очередь сама «соборность». «Утверждаю смело, — пишет Алексей Степанович, — что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры» (Хомяков, 1994, 242–243).

Таким образом, если для прп. Максима Исповедника, окруженного ересями, приоритет в истолковании кафоличности Церкви в смысле «всеобщности», а не «всемирности» и «вселенскости» означал отстаивание чистоты веры, непререкаемости догматических положений Православной Церкви, то для А. С. Хомякова существенна интуиция ее внутренней связности и соборного единства. Церковь для него является в первую очередь воплощением идеи всеобщего как потенциального «единства всех», помысленного в отдельности от ее актуального исторического бытия. По всей видимости, идея всеобщности для Хомякова важна сама по себе, и важна настолько, что он не готов принять даже малейшего уклонения в сторону: момент «всемирности» или «вселенскости», отсылающий к реальности эмпирического мира во всей его многообразной неустойчивости и изменчивости, явно наносит ущерб метафизической монолитности идеи всеобщего, идеи единства во множестве, кристаллизованной в понятии соборности.

Прямым следствием такого понимания Церкви является подмеченное прот. П. Хондзинским обстоятельство: «на самом деле *соборность* не столько раскрывает смысл *кафоличности*, сколько противопоставляется ему, ибо, в отличие от кафоличности

как *всемирности*, никак не привязана к историческому бытию Церкви» [Хондзинский, 2017, 189]. В самом деле, понятие кафоличности в значении «всемирности» указывает не только и не столько на географическую и этнографическую распространенность как таковую (против чего главным образом и протестовал А. С. Хомяков), но, что гораздо существеннее, — во-первых, на включенность Церкви в мировую историю, на ее жизнь и действие в мире и в отношении к миру, и во-вторых — на универсальность Благой вести, адресованной всему миру, т. е. всем без исключения и каждому в отдельности. В понимании прп. Максима Исповедника нет тенденции к изоляции реальности Церкви от ее жизни в мире, напротив, сохранение чистоты веры подразумевает ее распространение: «[Кафолическая Церковь] собирает в себе все, что есть под небом, и продолжает присоединять тех, кто еще остался вне, к тем, кто уже приобщен, являя Духом от одних пределов земли до других единую душу и единый язык единогласием веры и согласием в ее выражении» (Ларше, 2004, 239; *Epistulae* XVIII, PO 91, 584A). Если для прп. Максима Церковь в своем историческом движении собирает рассеянных по всему миру христиан через приобщение единому для всех и неизменному исповеданию веры, то логика Хомякова выстраивает другую картину: чем «соборнее» и целостнее Церковь, чем более единодушны в своей взаимной любви христиане, тем полнее явлена миру ее святость.

Церковное свойство единства существенно для А. С. Хомякова настолько, что он не обращает внимания на то обстоятельство, что «соборность как единство является, по сути, повторением первого существенного признака Церкви (верую во единую... Церковь) и, таким образом, приводит к смешению понятий» [Хондзинский, 2017, 272]. И более того, понимание кафоличности тем способом, который предлагает Хомяков, неизбежно приводит к удваиванию и чрезмерному усилению аспекта единства Церкви над ее множественностью, поскольку подобная интерпретация кафоличности может спровоцировать прочтение Символа веры, к примеру, в таком довольно тавтологичном духе: «верую во единую в соборном единстве...».

Уточняя содержание своей интуиции церковного единства, Хомяков пишет: «Единство же Церкви, не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (Хомяков, 1994, 5). Источник этого сравнения более чем известен: это учение апостола Павла о Церкви как Теле Христовом (1 Кор 12:27) или теле во Христе (Рим 12:5), являющееся основой таинства Евхаристии и выступающее одной из центральных тем в патристике. В частности, у прп. Максима Исповедника мы находим: «У всех было, гласит Писание, одно сердце и одна душа (Деян 4:32), — так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Ефес 4:15)» (Максим Исповедник, 1993, 158; *Mystagogia*, 1.55). Примечательно, что в то время как св. Максим говорит о Теле Христовом, у Алексея Степановича речь идет преимущественно о «теле живом», и структура Церкви напрямую сопоставляется им со строением живого организма: «Такова Церковь в ее истории. Это история живого и неразрушимого организма» (Хомяков, 1994, 121); «органическое единство Церкви» (Хомяков, 1994, 178), «Церковь, признающая себя единством органическим» (Хомяков, 1994, 88), и т. д. и т. п. Количество подобных суждений и их утвердительная определенность позволяет заключить, что сравнение Хомяковым реальности Церкви со структурой и строением живого тела выходит далеко за пределы простой и ни к чему не обязывающей метафоры. По всей видимости, в его концепции соборности именно тема органического единства, а не мистического Тела Христа, играет ключевую и решающую роль. Как отмечает С. С. Хоружий, «к Церкви, Соборному Единству, Хомяков систематически прилагает выражение „живой организм“, и это — одна из центральных категорий его мысли. Она трактуется ничуть не метафорически. Соборное Единство понимается как живой организм в подлинном и прямом смысле: это есть единство, составляющее автономную и самодовлеющую цельность, которая наделена собственной жизнью, несет в себе источники этой жизни и по-своему изменяет, преобразует все, что входит в ее состав. Всякий член Соборного

Единства, входя в него, обогащается за счет приобщения к его жизни, и в этом обогащении испытывает коренную трансформацию» [Хоружий, 1994, 21].

«Каким же образом... — задается вопросом Хомяков, — могло бы единение христиан дать каждому то, чего не имеет никто в отдельности? Песчинка, действительно, не получит нового бытия от груды, в которую ее забросил случай... Кирпич, уложенный в стене, нисколько не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему наугольником каменщика... Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Телe Христовом, органическое основание которого есть Любовь» (Хомяков, 1994, 87). Мы видим, что соборное единство А. С. Хомяков отличает, с одной стороны, от чисто внешнего соединения груды песчинок, а с другой — от «механического» и жестко закрепленного единства кирпичей, уложенных в стену, в то время как «органическое единение» выступает, по его мысли, своего рода альтернативой для двух других. Такой способ полагания церковного единства имеет сходные черты с традиционным для классической философии, восходящей к античности, способом разрешения метафизического вопроса о соотношении частей и целого, при котором целое, существуя через свои части, не является простой суммой этих частей. Так, например, у Аристотеля мы читаем: «Если части предшествуют целому, а острый угол — часть прямого, и палец — часть живого существа, то можно было бы подумать, что острый угол предшествует прямому и палец предшествует человеку. По-видимому, однако, эти последние первее: ведь обозначение первых дается на основе последних, которые первее и потому, что могут существовать без первых» (Аристотель, 1976, 204; *Metaph.* 1084b, 25–30). Целое для Аристотеля оказывается больше своих частей, наделяя каждую из них собственным значением. Части же такого органического единства, в свою очередь, определяются не иначе, чем через свою принадлежность целому, которое в отношении них является первичным и исходным. Таким образом, через определение отношений между целым и частями мысль производит разметку для установления иерархии единого и множественного, в которой единое имеет очевидный приоритет. Результат этой операции закрепляется в объединяющем понятии организма.

Однако традиционная святоотеческая логика соотношения целого и части применительно к реальности Церкви как Тела Христова несколько иная. Приоритет целого в ней уравнивается способностью каждой части вместить его в себя таким образом, что «каждая частичка этого тела живет всем телом, но и все тело живет в каждой своей частичке» [Пешков, 2017, 65]. Как отмечает В. М. Лурье, «Тело Христово, Церковь, должна, подобно Причастию, оставаться целой в каждой из своих частей» [Лурье, 1994, 159]; и далее: «Тело Христово обладает Божественным свойством делиться нераздельно, так что в каждом члене Церкви, как и в каждой частице Причастия, оно все целиком» [Лурье, 1994, 168]. Интуиция Хомякова не предполагает подобной взаимобратимости между целым и его частями: каждый верующий является частицей, усваиваемой церковным организмом, но при этом нельзя сказать, что весь организм живет в этой частице. Условием возможности подобного положения было бы сохранение за частью некоторого рода самостоятельности, и выполнение этого условия, казалось бы, должно обеспечиваться понятием свободы. Действительно, свобода выступает у Хомякова одной из существенных дефиниций соборности: «Единство Церкви свободно» (Хомяков, 1994, 149), «свободное единство живой веры» (Хомяков, 1994, 56), «единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит... нравственный закон взаимной любви и молитвы» (Хомяков, 1994, 191), «единство ее (Церкви. — Л. П.) есть не иное что, как согласие личных свобод» (Хомяков, 1994, 183) и т. п. Однако сама внутренняя логика его суждений, утверждающая приоритет единства над множественностью, оставляет реальности личной свободы статус чистой декларации. «Для Хомякова человек вместе с грехами соединяется с Церковью, и именно в силу этого соединения он освящается, но освящается не лично, индивидуально, а именно как часть церковного сообщества» [Пешков, 2017, 65]. В этом отношении В. В. Зеньковский вполне справедливо отмечал, что у Хомякова

«свобода принадлежит Церкви как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности» [Зеньковский, 2001, 189].

Между тем интуиция А. С. Хомякова, направляемая «органицистскими» аналогиями, продвигается все дальше: от представления о соборной молитве в образе кровообращения внутри организма («Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — словословие Божие» (Хомяков, 1994, 21)) он приходит к утверждению реальности Церкви как живой и одушевленной личности<sup>6</sup>. От Церкви как Тела Христова Хомяков переходит к Церкви как организму и завершает движение, утверждая Церковь как «личность живую, одушевленную Духом Божиим» (Хомяков, 1994, 121). «Вертикальное» измерение Церкви в обращенности каждого из входящих в нее к Богу сменяется у него «горизонтальным» измерением внутренней связи ее членов: «не численность верных и не видимое их собрание образует Церковь, но сама связь, объединяющая их»<sup>7</sup> (Хомяков, 1994, 172). И на каком-то не проговоренном до конца пределе эта связь достигает «единодушного» слияния ее частей в совершенное единство самодостаточного<sup>8</sup> организма-личности: «Заключите человека в его личной отдельности, разорвите связь, соединяющую всех христиан в одну живую индивидуальность (как сделали немецкие протестанты), и вы заодно порвете связь, соединяющую христиан со Св. Писанием!» (Хомяков, 1994, 116).

Надо сказать, что эти и другие слова А. С. Хомякова способны вызвать на первый взгляд неожиданные ассоциации с реальностью, в культурном отношении очень далекой от Православной Церкви, а именно — с реальностью греческого полиса как воплощения идеи единого целого во множестве своих частей. «Первичным по природе, — читаем мы у Аристотеля, — является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» (Аристотель, 1983, 379; *Polit.* 1253a, 20–25). Для античной мысли классического периода были характерны представления о полисе как о самодовлеющем целом, объединяющем в себе несамодостаточных по природе индивидов, где каждый ощущал себя частью общего «тела» полиса [Буркхардт, 2013, 81] и в отрыве от него не мыслил своего индивидуального существования. Похожую логику мы находим в суждении Хомякова: «Каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает» (Хомяков, 1994, 87). Аналогия можно продолжить и дальше: как для античной души полис являлся зримым воплощением сверхчувственного космического бытия, так и для Хомякова «земная» Церковь выступает чувственным воплощением истины, открытой Писанием: «Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинства; внутреннее же единство есть единство духа» (Хомяков, 1994, 16). И как бытие полиса во множестве своих граждан имеет одно всеобщее основание и исток, из которого все возникает и к которому, в конечном счете, все сводится, так и Церковь в представлении А. С. Хомякова выступает единой и нераздельной сверхличностной реальностью, заключающей в себе множественность своих членов скорее по видимости: «Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба» (Хомяков, 1994, 87). Таким образом, как в случае полиса-организма, так и в отношении органического единства соборной Церкви множественность оказывается производной от единства, а различие становится лишь функцией тождественного.

Вообще говоря, в том способе, которым Хомяков выстраивает свою концепцию, называется определенная мыслительная установка, которую В. М. Лурье обозначил в отношении его творчества как «новый оригенизм»<sup>9</sup>. Ее отправным пунктом послужила

<sup>6</sup> Подр. см.: (Хомяков, 1994, 121).

<sup>7</sup> «В старой редакции перевода: „Действительно, Церковь — не в более или менее значительном числе верующих, но в духовной связи их объединяющей“; слова „и не видимым их собранием“ пропущены — очевидно, в расчете на цензуру, которая бы не пропустила отрицание церковности видимой Церкви (хотя здесь отрицается только церковность видимого)» [Лурье, 1994: *Примечания*, 399].

<sup>8</sup> «В изображении Хомякова, — отмечает прот. Г. В. Флоровский, — самодостаточность Церкви показана с такой покоряющей очевидностью, что историческая действительность ее остается как бы в тени» [Флоровский, 2009, 348].

<sup>9</sup> Подр. см.: [Лурье, 1994, 164].

непроработанность и противоречивость христологии, одним из полюсов которой выступает представление о Христе как о «нравственном существе»<sup>10</sup>, с Которым человек ищет соединиться через веру. Но поскольку и вера трактуется Хомяковым как «начало, по самому существу своему, нравственное» (Хомяков, 1994, 97), то неизбежен вывод, что соединение с Богом происходит не иначе, как в «нравственном начале», из чего, в свою очередь, следует, что «различие между Богом и человеком как бы не качественное, а количественное: в меру проявленности „нравственного начала“, недопроявленность которого в человеке есть мера его греха» [Лурье, 1994, 163]. Таким образом, если следовать Хомякову, «ангелы и люди есть некие степени деградации Божества, а их участие в Церкви — стремление к недостижимому пределу совершенства» [Лурье, 1994, 163].

Оригенистские мотивы в таком рассуждении проявляются достаточно четко, а вместе с ними — лежащее в их основании платоническое по своему происхождению представление об изначальном сверхчувственном единстве, разрешающемся в материальной множественности. Оригенистская «умная природа» (φύσις λογική) заменяется у Хомякова на «нравственное начало», что нисколько не меняет существа дела: и одно и другое являются именами «всеобщего», регулирующего процесс спекулятивной обращенности единства в множественность и обратно. Именно эту онтологическую определенность преодолевали отцы Церкви в течение формирования тринитарного догмата, когда излагали христианскую истину, совмещая два несовместимых понятия: «ипостась» и «единосущие». «Понятие „ипостась“ указывало на самостоятельную реальность, отличную от другой „ипостаси“ — тоже самостоятельной реальности. „Единосущие“ было термином, указывающим на единство „сущности“, то есть реальности. При совмещении получалось одновременное единство и различие трех реальностей — нечто невозможное ни для философии Аристотеля, ни даже для философии Платона» [Лурье, 2006, 66].

Действительно, логика, по которой выстраивался догмат о Божественном Троицизме, предполагала определенное равновесие между единством Лиц Троицы и их множественностью, при котором троичность не мыслилась производной от единосущия, но сама по себе полагалась принципиальным и неустрашимым моментом. Подобное равновесие шло вразрез с общепринятым в то время языком метафизики, как, впрочем, и с основными принципами мышления, всегда связанными с генерализацией, сведением множественности к обобщающему единству. Удержание множественности для мысли является в определенном смысле «неестественным положением», в котором трудно обрести устойчивость и которое граничит с парадоксом и антиномией. Именно ввиду этой «природной» склонности ума возвращаться к исходному единству св. Григорий Богослов вместо того, чтобы в традиционно платоническом духе уподоблять Троицу солнцу и его лучам (то есть тотальному единству, проявляющему себя в производных моментах), предлагает образ трех солнц, чей свет есть разделяемое друг с другом, но и присущее каждому излучение любви: «Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света» (Григорий Богослов, 2008, 140). Эта метафора раскрывает существенные свойства православного тринитаризма: бытие оказывается схвачено не как неподвижный синтез единого и многого, но в динамике взаимопроникновения (перихорезиса), выводящей мысль за пределы исходной полярности единства и различия, равно как и диалектики части и целого. В каппадокийском богословии каждая из Ипостасей Троицы представлялась не как часть целого (часть общей сущности), но в качестве целого так, что каждое Лицо — всецело Бог, даже в своем отличии от других Лиц. Различие оказывается не противоположностью единства и не следствием удаления от истока, но само полагается в истоке: Лица Троицы различаются, не разделяясь.

Указанный способ описания реальности не ограничивается исключительно триадологической проблематикой. Прп. Максим Исповедник терминологически разводит понятия различия и разделения (διαφορά и διαίρεσις) в контексте христологии

<sup>10</sup> Подр. см.: (Хомяков, 1994, 93).

и, не в меньшей степени, «космологии». Так, *διαφορά* (различие) выступает фундаментальной характеристикой тварного мира и носит «позитивный» смысл, поскольку мир в его множественности соответствует Божью замыслу, а *διαίρεσις* (разделение) выступает «негативным» аналогом *διαφορά* (различия). Если «различение» вещей, согласно прп. Максиму, отличает их и определяет, показывая, как они устроены, то «разделение» рассекает их на части так, что вещи отделяются друг от друга. «Максим использует халкидонскую терминологию, говоря, что вещи мира *различаются нераздельно, а их собственные свойства неслиянны друг с другом*» [Петров, 2007, 43]. В определенном смысле «сотворенное» различие мира оказывается отражением «нетварного» различия Ипостасей: как каждое из Лиц Троицы, пребывая в единстве с другими Лицами, не утрачивает собственную единичность, так и каждое сущее мира творится Богом как единственное. Ввиду изначального и неустранимого присутствия инаковости как в нетварном, так и в тварном измерении, для богословия по большому счету не может стоять вопроса о причине множественности, как в случае «чистой метафизики». В пределах христианской логики различие просто *есть*.

Интересно, что рассмотренные характеристики экклезиологического понятия «соборность» способны спровоцировать его сближение с кантовским понятием «вещи-в-себе», как это проводится прот. П. Хондзинским. Речь идет об уклоне в концепции соборности в сторону представления о Церкви как некоей «идеальной сущности», как «Церкви-в-себе», не связанной с ее конкретным эмпирическим существованием. Следствием этой направленности выступает у Хомякова «постоянное подчеркивание противопоставления между „внешним“ и „внутренним“ знанием, между „невидимой“ и „видимой“ Церковью, между „единством божественной благодати“ и видимым „обществом“» [Хондзинский, 2017, 225]. Действительно, разворачивающаяся по логике соотношения ноуменальной реальности с феноменальной, концепция соборного единства оставляет на стороне «феномена» как историческую Церковь с ее обрядами и таинствами, так и видимое сообщество христиан. Приведем несколько примеров: «*Верю же знает христианин и то, что Церковь земная, хоть и невидима, всегда облечена в видимый образ*» (Хомяков, 1994, 12); «*Церковь же видимая не есть видимое общество христиан*» (Хомяков, 1994, 12); «*Верующий хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан*» (Хомяков, 1994, 12). В своих выводах прот. П. Хондзинский беспощаден: «Церковь Хомякова ничем существенным не привязана к земле, она не есть общество христиан, она не есть Царство Христово, она не есть храм, основанный на камне веры, исповедании Петра. Что же она? — „Единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати“: *Ding an sich*» [Хондзинский, 2017, 224].

Церковь как «разумная природа», «вещь-в-себе», «живой организм», «всеобщность» — в действительности все эти понятия и образы являются «следами» такого способа мышления, при котором оно постоянно вынуждено находиться в пределах логики бинарных оппозиций единого и многого, общего и индивидуального, целого и частного, тождественного и различного. В основе же всех этих парных категорий лежит оппозиция реального и мнимого, в области реального удерживающая единое, общее целое и тождественное, а в зоне мнимого — многое, различное, частное и индивидуальное. Учитывая это обстоятельство, не приходится удивляться тому, что в понимании Хомяковым Церкви как «единства во множестве» приоритет устойчиво сохраняется за моментом единства, а также тому, что его метафора «организма» сводит значение отдельной личности верующего к функционирующему «органу». Эта же метафизическая парадигма подсказывает, что за каждым явлением стоит скрытая сущность, являющаяся истиной этого явления, и в конце концов всеобщее всегда будет «душой» всякого единичного. Таким образом, представляется достаточно очевидным, что линии рецепции А. С. Хомяковым патристического богословия, нашедшие свое выражение в понятии соборности, могут себя обнаружить главным образом в пределах традиции христианского платонизма.

## Источники и литература

### Источники

1. Аристотель (1976) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
2. Аристотель (1983) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
3. Максим Исповедник (1993) — Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Матрикс, 1993.
4. Максим Исповедник (2007) — Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
5. Григорий Богослов (2008) — *Григорий Богослов, свт.* Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
6. Хомяков (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М.: Медиум; Вопросы философии, 1994.
7. Epistulae XLV — Epistulae XLV // *Saint Maxime Le Confesseur. Lettres / Texte édité par F. Combefis, PG 91, 364–649. Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1998.*
8. Metaphysica — Aristotle's metaphysics / Ed. by W. D. Ross. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
9. Mystagogia — *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti / Ed. by R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.*
10. Politica — Aristotelis politica / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

### Литература

11. Буркхардт (2013) — *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
12. Завитневич (1902) — *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. М., 1902.
13. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
14. Ключпанов (1889) — *Ключпанов Н. П.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1. Кн. 2. М., 1889.
15. Ларше (2004) — *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004.
16. Лосский (1995) — *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995.
17. Лурье (1994) — *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994.
18. Лурье (2006) — *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006.
19. Лурье: *Примечания* (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М.: Медиум; Вопросы философии, 1994.
20. Петров (2007) — *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007.
21. Пешков (2017) — *Пешков А. А.* Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2017. № 15.
22. Флоровский (2009) — *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
23. Хондзинский (2015) — *Хондзинский П., прот.* А. С. Хомяков между блаженным Августином и Кантом // Филаретовский альманах. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. № 11.
24. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П., прот.* Церковь не есть академия: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.



25. Хоружий (1994) — Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

26. Шапошников, Федоров (2006) — Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006.

### ***Liubov Petrova. The Concept “Sobornost” of A. S. Khomyakov in the Context of Ideas about the Unity and Plurality in Byzantine Philosophy.***

**Abstract:** The article discusses the concept “sobornost” coined by A. S. Khomyakov in its relation to the patristic ideas about the unity and plurality. Due to the certain controversy around the fact whether A. S. Khomyakov was familiar with the patristic literature or not, the problem of the patristic sources of the concept “sobornost” remains unclear. This article presents the experience of the “indirect” correlation of the concept “sobornost” with Byzantine philosophy through the insight into its concepts of the unity and plurality. Such an approach made it possible to distinguish to a certain extent the concept under consideration from the discursive boundaries defined by the context and to reveal its content in relation to certain patristic grounds. First of all, the concept “sobornost” is viewed in the article as a theological, or rather, an ecclesiological term expressing the church principle of “unity in plurality”. As a result of the study, it was established that the reception baselines of patristic theology by A. S. Khomyakov, which found their expression in the concept “sobornost”, can be discovered mainly within the tradition of Christian Platonism.

**Keywords:** Khomyakov, sobornost’, Byzantine philosophy, Patristics, ecclesiology, unity, plurality, singularity, theology, Church, triadology, organism, distinction.

*Liubov Alekseevna Petrova* — Candidate of Philosophical Sciences, Senior researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (par-excellence@yandex.ru)

## **Sources and References**

### **Sources**

1. Aristotel’ (1976) — Aristotel’. *Sochineniya: v 4 t.* [Aristotle. *Works in 4 vols.*]. Moscow: Mysl’, 1976, vol. 1. (Russian translation).

2. Aristotel’ (1983) — Aristotel’. *Sochineniya: v 4 t.* [Aristotle. *Works in 4 vols.*]. Moscow: Mysl’, 1983, vol. 4. (Russian translation).

3. Epistulae XLV — Epistulae XLV. Saint Maxime Le Confesseur. *Lettres.* Texte édité par F. Combefis, PG 91, 364–649. Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1998.

4. Grigoriy Bogoslov (2008) — Svyatitel’ Grigoriy Bogoslov. *Izbrannyye tvoreniya* [St. Gregory the Theologian. Selected Works]. Moscow: Izdatel’stvo Sretenskogo monastyr’ya, 2008. (Russian translation).

5. Khomyakov (1994) — Khomyakov A. S. *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2: Raboty po bogosloviyu* [Works in 2 vols. Vol. 2: *Theological works*]. Moscow: Medium; Voprosy filosofii, 1994. (In Russian).

6. Maksim Ispovednik (1993) — *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika. Kniga 1: Bogoslovskie i asketicheskiye traktaty* [Writings of the Rev. Maximus the Confessor. Book 1: *Theological and ascetic treatises*]. Matriks, 1993. (Russian translation).

7. Maksim Ispovednik (2007) — *Prp. Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [Rev. Maximus the Confessor: *Polemics with Origenism and Monoenergism*]. Saint Petersburg: SPbGU Publ., 2007. (Russian translation).

8. *Metaphysica — Aristotle's metaphysics*. Ed. by W. D. Ross. In 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
9. *Mystagogia — S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*. Ed. by R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.
10. *Politica — Aristotelis politica*. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

## References

11. Burckhardt (2013) — Burckhardt J. *Razmyshleniya o vsemirnoy istorii* [*Reflections on World History*]. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013. (Russian translation).
12. Florovskiy (2009) — Florovskiy G. prot. *Puti russkogo bogosloviya* [*Ways of Russian Theology*]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. (In Russian).
13. Khondzinskiy (2015) — Khondzinskiy P., prot. A. S. Khomyakov mezhdu blazhennym Avgustinom i Kantom [A. S. Khomyakov between St. Augustine and Kant]. *Filaretovskiy al'manakh*. Moscow: PSTGU Publ., 2015, no. 11. (In Russian).
14. Khondzinskiy (2017) — Khondzinskiy P., prot. *Tserkov' ne est' akademiya: Russkoye vneakademicheskoye bogosloviye XIX veka* [*The Church is not an academy: Russian extra-academic theology of the twentieth century*]. Moscow: PSTGU Publ., 2017. (In Russian).
15. Khoruzhiy (1994) — Khoruzhiy S. S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [*After the break. Ways of Russian philosophy*]. Saint Petersburg: Aleteyya, 1994. (In Russian).
16. Klyumpanov (1889) — Klyumpanov N. P. *Biografiya Aleksandra Ivanovicha Kosheleva*. T. 1. Kn. 2. [*The biography of Aleksandr Ivanovich Koshelev. Vol. 1. Book 2*]. Moscow, 1889. (In Russian).
17. Larshe (2004) — Larshe J.-K. *Prepodobnyy Maksim Ispovednik — posrednik mezhdu Vostokom i Zapadom* [*The Reverend Maxim the Confessor — mediator between East and West*]. Moscow: Izd. Sretenskogo monastyrya, 2004. (Russian translation).
18. Losskiy (1995) — Losskiy V. N. *Po obrazu i podobiyu* [*In the Image and Likeness*]. Moscow: Svyato-Vladimirskoye Bratstvo Publ., 1995. (Russian translation).
19. Lur'ye (1994) — Lur'ye V. M. Dogmaticheskiye predstavleniya A. S. Khomyakova [Dogmatic views of A. S. Khomyakov]. *Slavyanofil'stvo i sovremennost'*. Saint Petersburg: Nauka, 1994. (In Russian).
20. Lur'ye (2006) — Lur'ye V. M. *Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period* [*The history of Byzantine philosophy. Formative period*]. Saint Petersburg: Axioma, 2006. (In Russian).
21. Lur'ye: *Primechaniya* (1994) — Khomyakov A. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 2: Raboty po bogosloviyu [*Works in 2 vols. Vol. 2: Theological works*]. Moscow: Medium; Voprosy filosofii, 1994. (In Russian).
22. Peshkov (2017) — Peshkov A. A. *Ekkleziologiya A. S. Khomyakova v otsenke akademicheskogo bogosloviya XIX — nachala XX vv. (v kontekste svyatootecheskogo naslediya I–III vv.)* [Ecclesiology of A. S. Khomyakov in the evaluation of academic theology of the XIX — early XX centuries (in the context of the patristic heritage of I–III centuries.)]. *Trudy Nizhegorodskoy dukhovnoy seminarii*. Nizhniy Novgorod, 2017, no. 15. (In Russian).
23. Petrov (2007) — Petrov V. V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiyskoy filosofii VII v.* [Maximus the Confessor: ontology and method in the 7<sup>th</sup> century Byzantine philosophy]. Moscow: IFRAN, 2007. (In Russian).
24. Shaposhnikov, Fedorov (2006) — Shaposhnikov L. E., Fedorov A. A. *Istoriya russkoy religioznoy filosofii* [*History of Russian religious philosophy*]. Moscow: Vysshaya shkola, 2006. (In Russian).
25. Zavitnevich (1902) — Zavitnevich V. Z. *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. Vol. 1. Book 1, 1902. (In Russian).
26. Zen'kovskiy (2001) — Zen'kovskiy V. *Istoriya russkoy filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow: Akademicheskii Proyekt, Raritet, 2001. (In Russian).

*Священник Олег Вышинский*

## О ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫХ И МНИМЫХ ПРОБЛЕМАХ РЕЦЕПЦИИ БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА:

**ответ на приглашение к разговору,  
начатому в сборнике  
«Рождение персонализма из духа Нового времени»**

Данная статья — результат анализа изданного Богословским факультетом ПСТГУ сборника статей «Рождение персонализма из духа Нового времени», посвященного проблемам рецепции православным богословием такого утвердившегося в богословско-философской мысли XIX–XX вв. направления, как богословский персонализм. Эта проблема актуальна в свете обострившейся в преддверии Критского Собора дискуссии между сторонниками и противниками персоналистического подхода в богословии. Авторы сборника, основываясь на очевидной категориальной близости богословского персонализма с философскими теориями Нового времени, делают выводы об идейной преемственности богословского персонализма от этих теорий — в большей степени, чем от церковной традиции. С нашей же точки зрения, эти выводы аргументированы недостаточно по причине методологического несоответствия проблематики сборника его содержанию. Статьи сборника написаны в жанре историко-философского исследования, в то время как решение поставленных проблем лежит скорее в области патрологии и практической теологии. Кроме того, авторы сборника недостаточно внимания уделяют проверке приводимой и оспариваемой аргументации на соответствие положениям православной сотериологии, что делает их исследования скорее религиоведческими, чем богословскими.

**Ключевые слова:** богословие, христология, экклезиология, богословский персонализм, имперсонализм, личность, философия Нового времени, социальная деятельность.

Причин написания этой статьи, главным образом, две. Первая — «приглашение к разговору» во введении в сборник статей «Рождение персонализма из духа Нового времени» [Рождение персонализма, 2018]. Без этого приглашения было бы в высшей степени самонадеянным и дерзновенным вести диалог, а тем более полемику, с такими признанными специалистами, авторами основной части книги, которыми являются, во-первых, протоиерей Павел Хондзинский, доктор богословия, декан Богословского факультета ПСТГУ, автор первой в России диссертации по специальности «теология», и, во-вторых, Константин Михайлович Антонов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Вторая причина, побуждающая вступить в разговор о богословском персонализме, — профессиональная заинтересованность в теме автора данной статьи в силу его научно-практической специализации, коей является церковное социальное служение (такое же название носит и дисциплина, преподаваемая в ПСТГУ), в которой чрезвычайно важно среди прочего именно теологическое осмысление концепта «личность».

До некоторого момента оперирование персоналистическими категориями в православном богословском дискурсе не было проблематичным, поэтому сомнений

---

*Священник Олег Леонидович Вышинский* — старший преподаватель кафедры Социальной работы Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (vysha@yandex.ru).

в правомочности употребления их, например, при чтении лекций о богословских основаниях церковного социального служения не возникало. Ориентиром при подготовке материала для ряда упомянутых лекций были и остаются работы С. А. Чурсанова «Лицом к лицу» [Чурсанов, 2014b] и «Богословские основания социальных наук» [Чурсанов, 2014a], представлявшие вполне убедительными и достаточно аргументированными. Ощущение проблемности данных категорий у автора статьи впервые появилось при прочтении такого документа, как «Обращение Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви к клиру и пастве» от 13 апреля 2016 г., в котором Синод РПЦЗ критиковал ряд документов к Собору на Крите. В этом документе критиковался и концепт «человеческая личность» — как элемент «ошибочной антропологии». Не обошлось и без некоего курьеза: критикуя термин «общение Лиц Пресвятой Троицы», авторы документа как будто забыли слова Символа веры о единосущии Лиц Троицы и написали (выделено мной. — *свящ. О. В.*):

Систематические богословские дискуссии четвертого и пятого веков разъяснили, что Отец, Сын и Дух объединены в **вневременном общении сущностей** (в Рождаемости Сына, Исхождении Святого Духа и Монархии Отца), **но не в общении Лиц** [Кураев].

Позже выражение поправили: не «сущностей», а «сущности», но все равно текст остался догматически некорректным, ибо Рождаемость Сына, Исхождение Духа и Монархия Отца — это ипостасные свойства, которые упоминаются для различия Лиц, а не для констатации единства Сущности Троицабога [Синод призвал доработать].

Но, несмотря на явный курьез, в какой-то мере дискредитировавший авторов документа, уверенность в том, что богословский персонализм — это, несомненно, парадигмальный способ миро- и самовосприятия, православный «мейнстрим», и серьезных возражений он вызывать не может, поколебалась. Поиски более качественной аргументации, оппозиционной персонализму, привели к обретению данного сборника статей, за что особая благодарность его составителям и авторам.

Прочитав этот сборник внимательно и с интересом, хотел бы отметить следующее: авторы, несомненно, доказали историческую и категориальную связь между философиями и философией Нового времени и концепциями богословского персонализма, «неопатристического синтеза». Также ими показана в значительной мере искусственность попыток найти в писаниях свв. отцов античной эпохи категории философии Нового времени или их аналоги. Статьи сборника, безусловно, ценны сведениями из церковной истории позапрошлого столетия, они воскрешают в памяти забытые имена ученых-богословов и живописуют их вклад в сокровищницу отечественной богословской мысли, показывают эпизоды становления научного богословского мышления, к культуре которого наши обращения необходимы и неизбежны. Содержание самих статей как историко-философских исследований серьезных возражений не вызывает, сами по себе они, в целом, прекрасны и совершенны (за вычетом некоторых моментов, вызывающих скорее недопонимание, чем возражения). Однако если задаться вопросом, что объединяет эти статьи, мы найдем некоторые выводы, даже генерализации, выкристаллизовавшиеся в название сборника, и, к сожалению, придется заметить, что эти выводы представляются в значительной степени произвольными, т. к. неочевидна их логическая связь с основным содержанием статей. Кажется, они обусловлены предпосланными представлениями (не догматического характера) или являются результатами иных (неизвестных читателю сборника) исследований либо экспертно-оценочными суждениями авторов (также непонятными читателю, интересующемуся темой, но не обладающему экспертными знаниями авторов).

Приведем эти выводы.

В главе «Вместо заключения» их два, но представляется целесообразным систематизировать «сквозные» мысли сборника, и их будет несколько больше. Итак:

1. Концепт «личность» — продукт Нового времени (об этом заявляет и само название сборника) — является результатом развития психологии, опирающейся

на философские теории Декарта, Канта и последующих мыслителей. В частности, в попытках экстраполировать антропологические категории в теологию заметно влияние тезиса Фейербаха «теология есть антропология» [Хондзинский, 2018а, 87; Хондзинский, 2018с, 117], можно даже сказать о «запрограммированности Фейербахом богословия прошлого столетия» [Рождение персонализма: *Вместо заключения*, 2018, 379].

2. Увязывать нововременной концепт «личность» со святоотеческим термином «ипостась», или «лицо», — некорректно, ибо свв. отцы не придавали этим терминам иного значения, кроме как аристотелевская «первая сущность», «природа *in concreto*», «индивид» [Хондзинский, 2018b, 106].
3. Формула «несводимость к природе», с одной стороны, — фантазия, разновидность «лирической одержимости» [Шичалин, 2018, 341], а с другой, может стать серьезной помехой для восприятия плодов развития направлений современной гуманитаристики, основывающихся на рациональном исследовании [Антонов, 2018b, 204].
4. Богословский персонализм и «неопатристический синтез» — явления своего времени, обусловленные благим желанием своих родоначальников модернизировать (и популяризировать) православие, включив его в борьбу за права «униженных и оскорбленных», но обладающих, тем не менее, уникальной личностной «несводимостью к природе» людей, перенеся проблему «достойного существования» человека 1-й половины XX столетия, пытающегося выжить «в условиях тотального насилия и предельного унижения», с государства и общества на Церковь, что накладывает на нее определенные социальные обязательства. «С этой точки зрения распространившаяся в последнее время фундаменталистская критика неопатристики может рассматриваться как попытка отказа от этих обязательств Церкви» [Антонов, 2018а, 217].

Итак, если все правильно и в вышеизложенных тезисах ничего произвольно не добавлено, перейдем к комментариям и возражениям.

В предисловии было указано несколько имен авторов, занимающихся исследованиями в рамках богословского персонализма: С. А. Чурсанов, А. М. Малер, свящ. Георгий Завершинский, митр. Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас, митр. Каллист (Уэр) и др. Подробно в статьях сборника рассматривались и критиковались отрывки из работ В. Н. Лосского. Однако по прочтении главы «Вместо заключения» складывается впечатление, что острее критики сборника направлено преимущественно в сторону одной-единственной работы одного-единственного автора: «Лицом к лицу» С. А. Чурсанова (ибо ссылки даны исключительно на эту работу). Данная работа действительно претендует на исчерпывающую систематизацию богословского движения персонализма и «неопатристического синтеза», а дерзновенное заявление о создании «целостного методологического подхода» неизбежно и закономерно, по правилам научного этиоса, способно и должно вызвать реакцию «организованного скепсиса» исследователей, чувствующих корпоративную ответственность за качество исследовательской работы всех членов научного сообщества. Однако остается непонятным, почему в сборнике критически не разобрано данное Чурсановым определение термина «личность», тогда как в статье Ю. А. Шичалина, включенной в сборник [Шичалин, 2018], детально и беспощадно раскритиковано разъяснение этого концепта, данное В. Н. Лосским. Непонятен также обход молчанием аргументации книги С. А. Чурсанова — при том, что, по-видимому, именно она привлекла внимание авторов сборника.

### **Немного о методологии**

В предисловии указано, что «коллектив авторов... ввиду неохватности круга требующих исследования проблем... неизбежно вынужден занять позицию „методологического плюрализма“» [Рождение персонализма, 2018, 9]. Это заявление не вполне соответствует действительности. Все авторы сборника пишут в едином

жанре историко-философского исследования и используют примерно одинаковые методы: дескриптивный, контекстуальный, синхронный, диахронный и проч. Авторы в своих статьях приходят к неодинаковым выводам, но это — не «методологический плюрализм». Термин «методологический плюрализм» означает не плюрализм мнений или суждений, а прежде всего отсутствие единых критериев для верификации (или фальсификации) мнений и суждений, отсутствие общепринятых правил научной дискуссии. Что, например, можно наблюдать в таких науках, как социология или психология, где из-за несогласованности понятий и категорий сильно затруднен научный диалог, например, между представителями структурализма и интеракционизма (в социологии) или между представителями психодинамической теории и бихевиоризма (в психологии).

Этот термин авторами сборника взят в кавычки, видимо, по причине заимствования у С. А. Чурсанова, с которым ведется (почему-то скрытая) полемика. В использовании данного термина, кажется, зашифрована некая ирония по отношению к автору книги «Лицом к лицу», который дерзнул заявить о разработке «единого целостного методологического подхода», авторы как бы хотят сказать: «мы — люди посромнее, на столь масштабные цели не претендуем».

Было ожидаемым применение в данной дискуссии «теологического» метода, о котором писал один из авторов сборника — прот. Павел Хондзинский в своей первой в России диссертации по теологии:

...богословский метод [определяется] как соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов [Хондзинский, 2017, 16].

Однако авторы, видимо, от заданного вектора отклонились, и по преимуществу соотносили «культурно-историческое явление» богословского персонализма не с «формализованной» в православии «нормой религиозного сознания», а с философскими идеями Нового времени, т. е. выполняли работу скорее религиоведческую, чем богословскую. Эта работа могла быть добросовестной, кропотливой и дать интересные для познания результаты, но она, как представляется, не выявила наличия в рассматриваемом явлении предельных (сотериологических) смыслов, или же, напротив, противоречия данного явления сотериологии с точки зрения нормы православного религиозного сознания.

В некоторых статьях непонятна логика исследования авторов. Например, прот. П. Хондзинский в статье «Александр Емельянович Светилин и его ученики» [Хондзинский, 2018а, 67–88], анализируя момент в лекциях епископа Михаила (Грибановского), пишет:

...все отцы подчеркивали самобытность ипостаси, но особенно развивал эту мысль прп. Иоанн Дамаскин, который «как бы затенял понятие о самобытности *ουσια*». Однако тем самым он вовсе не отрицал реальность *ουσια*, а просто хотел сказать, что «всякая сущность мыслится только в соединении с личным бытием»... Иными словами, отцы признают в Боге два «самостоятельных начала», — приводит о. Павел отрывок текста лекций еп. Михаила.

И далее о. Павел комментирует эту мысль:

...толкование им [еп. Михаилом]... прп. Иоанна Дамаскина достаточно субъективно. Действительно, Дамаскин нигде не говорит с определенностью об ипостаси и природе как о двух самостоятельных началах. И его высказывание о том, что ипостась созерцается «сама по себе», в контексте мысли святого отца означает только, что природа в вещах непосредственно созерцается всегда *in concreto* как ипостасное бытие, а *in abstracto*, сама в себе, только «примышляется»... что могло склонить к этой вольности такого глубокого и вдумчивого философа

и богослова, как Грибановский?... Конечно, высказанная... догадка навсегда останется гипотезой, однако нет ничего невозможного в том, что в данном случае вектор его мысли был направлен не столько от святоотеческой триадологии к человеку, сколько, скорее, наоборот, в согласии с тезисом времени: «антропология есть теология» — от научной эмпирики к богословскому осмыслению тайны Троицы Ипостасного Божества и уже от нее снова к человеку. Как бы то ни было, кажется, здесь может быть зафиксировано одно из первых явлений богословского персонализма как учения, постулирующего независимость личности от природы.

Далее, завершая цикл статей, о. Павел подводит итоги, в т. ч. следующие:

Святоотеческая антропология (а вместе с ней и христология и триадология) говорила на языке своего времени... — на языке античной метафизики. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, ипостась, лицо, индивид суть синонимы, обозначающие природу (субстанцию, сущность) *in concreto*, с тем уточнением, что важнейшей характеристикой любой ипостаси нужно полагать ее акцидентальное (нумерическое) отличие от других ипостасей той же природы... [Хондзинский, 2018b, 106].

Но этот итог является не плодом данного изыскания, а рефреном вышеприведенного экспертно-оценочного утверждения о. Павла. Это подобно утверждению: « $A+B=C$ , поэтому  $A=A$ ». Логика генерализующего перехода от метафизики прп. Иоанна Дамаскина в частности — к святоотеческой антропологии в целом, остается также достоянием лишь глубоких экспертных знаний автора, забывшего приоткрыть эту завесу для неискушенного читателя.

Далее в выводах автор пишет:

Сознавая необходимость согласования нового знания о человеке с учением отцов, владыка Михаил (Грибановский) решил эту проблему за счет разграничения триадологического и психолого-антропологического горизонтов, под термином *личность* понимая не просто заимствованное из первого, но онтологизированное для нужд второго понятие *лицо*.

Этот вывод делается, видимо, из гипотезы (которая останется гипотезой «навсегда») о возможности некоего произвольного (навеянного философией Фейербаха) «вектора мысли», но тональность вывода уже другая. Данный вывод — о сознательном («Сознавая необходимость... решил эту проблему за счет...») со стороны еп. Михаила «натягивании» желаемого значения на действительное содержание святоотеческого текста. Промежуточные звенья логической цепи между толкованием еп. Михаилом текста прп. Иоанна Дамаскина, гипотезой о «векторе мысли» еп. Михаила и выводом о сознательном «решении... за счет...» также остаются скрытыми. Равно как и связь между выводом по еп. Михаилу и генерализующим утверждением о том, что «здесь может быть зафиксировано одно из первых явлений богословского персонализма как учения, постулирующего независимость личности от природы». ЗаклЮчить о том, что богословский персонализм, как явление в целом, методологически связан с вольной интерпретацией святоотеческих текстов и волюнтаристскими попытками совместить их с современными категориями, — предоставляется читателю.

## **Ипостась = Индивид?**

Вернемся к утверждению о том, что святоотеческая антропология (в целом) говорила категориями античной метафизики и отождествляла понятия «ипостась» и «индивид».

Не обладая столь серьезными экспертными знаниями святоотеческих текстов, которые позволили бы опровергнуть или поколебать утверждение об исконно-святоотеческом смысле терминов «ипостась» и «лицо», тем не менее, хотелось бы поделиться сомнениями в совершенной правоте автора.

Если верно утверждение о том, что святоотеческая антропология говорила на языке античной аристотелевской метафизики и уравнивала понятия «ипостась/лицо» и «индивид», остается непонятным, почему Церковь отвергла учение Нестория, который, мысля строго в рамках данного понимания, уравнил Ипостась Иисуса с Его человеческим индивидом. Непонятно также, почему формула, использовавшаяся свт. Кириллом Александрийским — *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (которая также исходила из понимания ипостаси как конкретной реализации природы, но говорила уже не о человеческой, а о Божественной природе), — не получила распространения в православии. Если отказать термину «ипостась» в онтологичности, то как понимать утверждение свт. Кирилла Александрийского о том, что на Кресте пострадал Бог, при том что Божественное Естество, по утверждению того же отца, страдать не может?<sup>1</sup> Почему теопасхистскую формулу «Бог пострадал на Кресте», выраженную в гимне «Едиnorodный Сыне...» словами: *«распныйся же Христэ Бóже, смёртию смёрть попрáвий, Единъ Сый Святъя Трѳицы...»* (т. е. словами, обозначающими ипостась Слова), Православная Церковь приняла, а ту же формулу, но выраженную словами, говорящими о Сущности (Природе) Троидного Бога: *«Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, Распныйся за ны...»*, — отвергла?

Эти факты церковной истории в русле господствовавшей в XX в. (т. е. персоналистической) парадигмы вполне объяснимы: мышление богословов дохалкидонской эпохи, преимущественно антиохийцев, бывших по философскому складу аристотеликами, действительно уравнивало термины «ипостась» и «природа in concreto». Но кроме антиохийских богословов существовали богословы александрийские, в среде которых более значительно было влияние философии Платона. Халкидонский Собор же произвел понятийную революцию, синтезировав понимание тех и других, наделив термин «ипостась» смыслом субъектности, усвоив ему значение не только «первой сущности» Стагирита, но и значение «эйдос» Платона, онтологизировав этот термин, заставив его отвечать на вопросительное местоимение «кто?»<sup>2</sup>. Как писал о Халкидонском Соборе А. Л. Дворкин в своих «Очерках по Истории Вселенской Православной Церкви», «Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера — Богочеловечество. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить его, но чтобы Божественную Личность сделать личностью человеческой» [Дворкин, 2003, 275].

Как каждая революция, Халкидонский Собор произвел разделение общества. Безусловно, новый понятийный аппарат не прижился сразу. Происходила борьба с переходом от теоретических дискуссий в силовое противостояние. Так как на страже «халкидонитов» стояла власть империи, беспристрастной дискуссии не получилось, что затормозило процесс вдумчивого принятия всеми правосмыслящими христианами новых категорий. Вероятно, язык прп. Иоанна Дамаскина и многих других отцов представляет собой рудимент дохалкидонского мышления.

Возможно, у оппонентов персонализма найдется иное объяснение (или опровержение) данных исторических реалий. Хотелось бы с этим объяснением ознакомиться.

## **О «запрограммированности» персоналистического богословия Фейербахом**

Этот тезис несколько раз приводится в сборнике как самоочевидный. Имеется в виду формула Фейербаха «теология есть антропология», как бы открывающая возможность

<sup>1</sup> «Без сомнения, Слово Божие, по собственному Своему естеству, недоступно страданиям. Никто, конечно, не будет так несмыслен, чтобы допустить мысль, что естество, превышающее все, может быть способно к страданиям. Но так как Оно сделалось человеком, усвоив Себе плоть от Святой Девы, то, держась учения о домостроительстве, мы утверждаем, что в собственной Своей плоти по человечеству страдал Тот, Кто как Бог выше всякого страдания». [Кирилл Александрийский: *На святой Символ*].

<sup>2</sup> Интерес представляет исследование: [Соколов, 2006].



экстраполяции антропологических категорий в теологию, а именно — приведения к единому знаменателю термина «Лицо», применявшегося преимущественно в триадологии, и современного концепта «Личность», что якобы привлекло внимание и заинтересовало родоначальников персонализма.

Людвиг Фейербах — философ парадоксальный: его крылатые фразы, задуманные как проклятия религии, часто можно переосмыслить как благословения. Фраза «теология есть антропология» — это краткое утверждение о выдуманности Бога, о сотворении Его человеком по образу и подобию человеческому. Ни один не только богослов, а просто верующий христианин не согласится с тем смыслом, который философ в эту фразу вкладывал. Но богословы, зная подразумеваемый Фейербахом смысл того или иного изречения, могли отыскать иной (противоположный) вариант его истолкования. Так, например, фразу Фейербаха «Человек есть то, что он ест» (в которой, кстати, выражена вся антропология Фейербаха, и отчасти — его отношение к персонализму) протопресвитер Александр Шмеман взял в качестве лейтмотива к своей книге «За жизнь мира» [Шмеман, 2018]. Но это — не «запрограммированность», а дерзновенное и агрессивное-миссионерское впечатывание удобных нам смыслов в слова оппонента, поражение противника его оружием. Возвращаясь к антропологии Фейербаха, можно прийти к выводу, что его позиция резко имперсоналистична и никак не могла вдохновить родоначальников богословского персонализма. Об этом пишет прот. Сергей Булгаков в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» [Булгаков, 2008, 72], где говорится о том, что взгляды Фейербаха на человека и человечество можно назвать «религией рода» [Булгаков, 2008, 72]. Об этом мы еще поговорим ниже.

## О несводимости к природе

Есть более простая гипотеза о соотносительности антропологии и теологии, нежели гипотеза о влиянии Фейербаха. Мост от антропологии к теологии проложен давно, и заслуги Фейербаха в этом нет. Антропологию с теологией соединяет Боговоплощение. Ибо Евангелие благодаря вочеловечению Бога дает откровенные знания и о том, как устроен человек, и о Боге как Троице. Все идеи, как антропологические, так и триадологические одновременно, даны в евангельском тексте, а осмысление этих идей могло происходить не одновременно, по мере возникновения искажений Откровенного учения, как ответ и опровержение этих искажений.

Откуда следует предположение о несводимости субъектного начала (пока назовем это так, избегая термина «личность») к природе человека? Оно выводится из христологии (в меру понимания христологии персонализмом). Если взять человека как психофизиологическое существо, то и древняя аскетика, и современная физиология говорят примерно об одних реалиях. Аскеты говорят о трех силах души — чувственной, мысленной и раздражительной. Физиологи говорят о трех функциях высшей нервной деятельности — эмоциях, воле и уме (интеллекте). Христологические споры времен Вселенских Соборов показали, что индивидуализированная человеческая природа Христа обладала всеми тремя силами человеческой души:

- чувствами, что, например, ярко проявилось в евангельском повествовании о том, как Иисус прослезился при воскрешении Лазаря (Ин 11:35), и что, по-видимому, отрицали или игнорировали монофизиты (текст богослужения в Лазареву субботу является нарочито полемичным по отношению к монофизитам);
- разумом, что отрицал Аполлинарий Лаодикийский;
- волей, что, например, проявилось в эпизоде Гефсиманского бдения и что отрицали монофелиты.

При обладании всеми тремя человеческими силами души (или тремя функциями высшей нервной деятельности) во Христе не было человеческого субъектного начала (наличие которого подразумевалось несторианством), ибо субъектное начало в Нем было представлено Вторым Лицом (или Ипостасью) Святой Троицы. Исходя из всего вышеизложенного, а также учитывая то, что Он во всем был подобен нам, кроме

греха, следует антропологический вывод о том, что субъектное начало человека (онтологическое начало, обладающее самосознанием и способное к самоопределению) заключено не в психофизиологических функциях и характеристиках человека, а является суверенным (т. е. независимым и господствующим) [Чурсанов, 2013].

Данные рассуждения еще не доказывают самого существования личности как онтологической реальности, они открыты критике и возражениям, однако в свете их представляются необоснованными утверждения о том, что концепт «личность» является «некоей мечтательной концепцией», «разновидностью лирической одержимости» [Шичалин, 2018, 341] и проч.

## **Персонализм — бегство от рациональности?**

Почему же нам столь важно понимание личности как онтологической основы человека, несводимой к природе? Не является ли этот концепт проявлением обскурантизма и инфантильным бегством от рациональности, каковые опасения выражены авторами сборника? По-видимому, нет. Ибо добавление данного концепта к уже существующим представлениям об общих (природных) для человечества характеристиках и закономерностях (т. е. «исторических», «экономических», «социальных», «политических») не упраздняет последние. Однако этот концепт позволяет найти пути решения задач, не так легко поддающихся рациональному осмыслению. Рациональное осмысление некоторых реальностей человеческой жизни зачастую затруднено из-за неприменимости к ним объективирующих методов исследования. Например, познание внутреннего мира человека возможно лишь в условиях субъект-субъектного контакта, который невозможно обеспечить экспериментально, т. е. принудительно. При этом состоявшееся в этих условиях познание может быть описанным, формализованным, репрезентативным и валидным [Вышинский, 2016]. Применение представления о субъектности человека зачастую эффективно в помогающих профессиях в виде личностно-ориентированных методик, работающих там, где пробуксовывают «рационально обоснованные» методы. Таковы, например, некоторые педагогические методы реабилитации инвалидов (по авторам: А. Петё, М. Монтессори) [Финк, 2003], методы выздоровления зависимых, например методика мотивационного консультирования [Роллник, Миллер, 2017]. Иллюстрации мы можем найти, например, в книге Оливера Сакса «Человек, который принял жену за шляпу» [Сакс, 2005], в которой автор — известный американский врач-невролог, описывает клинические случаи, когда тяжелые неврологические больные находили творческие решения по преодолению последствий своего недуга, опираясь при этом на личностные ресурсы, неуловимые клиническими методами исследований.

Данные методы активно рекрутируются в создающихся проектах церковного социального служения. Эффективность этих подходов связана с тем, что они опираются на способность личности к самоопределению и изменению образа бытия своей индивидуализированной природы. Но если бы онтологичность личности и независимость ее от природы, т. е. от своей психофизиологической сущности, не была бы реальной, то данные подходы не работали бы, ибо природа, психофизиологическая сущность человека тотально детерминирована, и только наличие чего-то независимого, недетерминированного позволяет хотя бы узреть эту детерминированность и возопить: «Бедный я человек! Кто избавит меня от тела смерти сея?» (Рим 7:24).

При отказе от понимания личности как несводимой к природе онтологической основы человека непонятно, как работают не только личностно-ориентированные подходы, которые нужны лишь при определенных проблемах (не так часто встречающихся). Непонятно, как возможно было бы таинство Покаяния, в основе которого лежит «изменение ума», свободное изменение самоопределения человека при порабощенности человеческой природы грехом.

Отказ от представления об онтологичности и суверенности человеческой личности может привести и к проблемам в понимании такой категории, как «ответственность»,

распространяющейся не только на духовную жизнь, но являющейся юридической дефиницией. Ответственным может быть только тот, у кого есть свободный выбор между вариантами поведения, т. е. свободный, самоопределяющийся человек. Категория «ответственности» подразумевает отсутствие безраздельной детерминированности человека.

### **Персонализм — борьба за права «униженных и оскорбленных»?**

Одним из авторов сборника выражена мысль о том, что «неопатристический проект» представлял собой попытку «модернизации православного богословия» путем интеграции в него «духовного опыта человека 1-й половины XX века, в т. ч. опыт выживания в условиях тотального насилия и предельного унижения». Данная мысль, видимо, обусловлена предпосланным представлением о том, что насилие и унижение человека в XIX — начале XX века были особенно страшными или изощренными, и этим отличались от таковых в предыдущие времена. Проблему страдания человека, согласно этому представлению, подняли умы Нового времени, а те православные мыслители, которым наиболее было созвучно веяние «духа Нового времени», включили данные идеи в свою систему богословствования с целью модернизировать православие в соответствии с современными запросами общества, т. е. привести православие в соответствие духу времени.

Пафос персонализма действительно социален, однако тема страдания и унижения в истории — не нова, ею пронизано Священное Писание. Вопросания Ивана Карамазова о страдании невинных, неудовлетворенность этих вопрошаний и неснимаемость их схоластической «теодицеей» представляют собой обостренный вариант вопрошаний Книги Иова, вложенных в уста неверующего публициста XIX в.

Требование личностной ориентированности к общественной (и государственной) жизни, требование ориентированности на уникальность и неповторимость каждого человека не является достоянием ни персонализма как конкретного исторического явления XIX–XX вв., ни философии Нового времени. Это, прежде всего, — требование милосердия, любви к ближнему, лично направленной. Основой для деятельной реализации этой любви может быть понимание высочайшей ценности каждого отдельного человека, и это понимание изначально дано в Евангелии (независимо от того, кто, когда и с помощью каких выразительных средств это понимание выражал) в представлении о бессмертии души. Каждая человеческая душа — бессмертна и имеет наследовать вечность (вечную жизнь или вечные муки), поэтому имеет непреходящее значение. «Какая польза человеку, если он и приобретет весь мир, душе же своей повредит, или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26). О том же говорят притчи о потерянной драхме и заблудшей овце (Лк 15:3–10), о бесценной жемчужине (Мф 13:45–46). Человеческие же общества, сообщества, государства, народы являются временными образованиями, поэтому имеют относительную ценность<sup>3</sup>. Согласно эсхатологическому учению Церкви, по окончании нынешнего века произойдет разделение людей не по этническому, расовому или даже религиозному и т. п. признакам, не по факту принадлежности к тому или иному народу, обществу, сообществу, религиозной организации<sup>4</sup>, а по критериям личного духовного и нравственного состояния (Мф 24:40).

Противоположную же иерархию ценностей, ставящую общество превыше личности, можно авторизовать как раз именами некоторых философов Нового времени, и в первую очередь — уже упомянутого Людвиг Фейербаха. Человек как индивидуум,

<sup>3</sup> Эта мысль была важна для свт. Филарета (Дроздова): «Если суд Божий над человеком откладывается до дня Страшного Суда, то суд над народами и царствами, не имеющими бытия в вечности, свершается здесь, на земле». См.: [Хондзинский, 2003, 77].

<sup>4</sup> О Церкви, являющейся сообществом христиан, как о мистическом Теле Христовом — разговор особый.

с его точки зрения, несовершенен по тем же причинам, по которым его считает несовершенным и христианство, — это греховность и смертность. Однако если преодоление греховности в христианстве осуществляется через покаяние, а проблема смертности разрешается учением о бессмертии души и всеобщем воскресении, то Фейербах смотрит на вещи иначе. Вот как им разрешается проблема греховности человека:

Все люди суть грешники, я это допускаю, но не все они грешны на один и тот же манер, напротив, существует весьма большая, даже существенная разница. Один человек наклонен ко лжи, а другой нет: он пожертвует скорее жизнью, чем нарушит слово или солжет; третий имеет склонность к пьянству, четвертый — к распутству, зато первый не имеет всех этих склонностей, по милости ли своей природы, или благодаря энергии характера. В моральном отношении люди восполняют друг друга... так что взятые вместе в целом они таковы, какими должны быть, представляют совершенного человека... Если бы все люди были абсолютно равны, то, конечно, не было бы никакой разницы между родом и индивидом. Но в таком случае существование многих людей было бы чистой роскошью, одного было бы достаточно для целей рода. Однако хотя существо человека едино, но оно бесконечно, его действительное существование имеет целью открыть бесконечное, взаимно восполняющееся разнообразие, богатство его сущности. Единство в сущности есть разнообразие в существовании (цит. по: [Булгаков, 2008, 42]).

Проблему же смертности человека Фейербах рассматривает в сочинении «Todesgedanken», которое, по характеристике прот. Сергия Булгакова, представляет собой «благодушный гимн смерти личности во имя бессмертия целого» [Булгаков, 2008, 44].

Фейербах, конечно, является не автором данных решений двуединой проблемы греха и смерти, а только наиболее показательным выразителем взглядов философии гуманизма. Эти взгляды привлекательны своей, на первой взгляд, рациональностью — в противовес мистицизму христианского учения: последнее для усвоения положений о бессмертии души, всеобщем воскресении и необходимости покаяния требует веры, в то время как положения Фейербаха о взаимодополняемости людей и о том, что существование рода более продолжительно, чем жизнь индивидуума, вроде бы очевидны. Эта философия является антиподом христианского взгляда на ценностно-иерархическое соотношение человека и общества. И она — резко имперсоналистична.

Признаки личностной ориентированности государственной политики на Руси имели место задолго до проникновения на Русь нововременных идей. Напротив, нововременные идеи, вошедшие в политический обиход при Петре, способствовали изменению государственной политики в сторону социоцентричности.

Например, социальная политика государей Иоанна IV, Феодора Алексеевича и Петра Великого в отношении такой социальной проблемы, как профессиональное нищенство, могли быть сходными: разделение немощных нищих от профессиональных попрошайек. Но при этом у разных государей были разные обоснования своей политики. Так, у Иоанна Грозного мы видим это разделение в целях выявления наиболее немощных и недопущения их гибели без Покаяния и Причастия. Судьба же притворных нищих его волновала меньше: «В одном из вопросов, адресуемых Иоанном IV Стоглавomu Собору 1551 г., прозвучала обеспокоенность царя состоянием призрения нищих. По его словам, выделяемый из казны годовой корм: хлеб, соль, деньги и одежда, и раздаваемая милостыня достаются не самым дряхлым и больным нищим, а тем „малобольным“, которых приказчики за мзду устраивали в городские богадельни. „А Нищие и клосные, и гнилые, и престарившиеся во убожестве глад и мраз, и зной, и наготу, и всякую скорбь терпят и не имеют где главы подклонити, — по миру скитаются. Везде их гнушаются. От глада и от мраза в недозоре умирают и без покаяния и без причастия, никим небрегомы. На ком грех тот взыщется?“» [Козлова, 2010, 23–24].

Феодор Алексеевич настаивал на мерах принуждения в отношении к профессиональным попрошайкам, в частности — мерах по их принудительному трудовому обучению, и обосновывал эти требования нравственной необходимостью для самих этих людей: «Как привитые деревья не туне землю занимают, тако и человек, иже от естества выну ко злу, паче неже к добру склонен ест, от лет малых прирожденную грубость благими науками и учением не искоренит, то от естества самого зело трудно ко благонравию прилепитися. И человек, кроме учения человеком именоватися не может для того что не весть как он человек. И во вся дни живота своего... пребывает аще и жив, но мертв, и видя, но слеп» [Козлова, 2010, 32].

Что касается политики Петра, то вот ее вполне социоцентричная идеологическая подоплека: «Разсуди всяк благоразумный, сколько тысяч в России обретаются ленивых таких прошаков, толикож тысяч не делают хлеба, и потому нет от них приходу хлебного, а обаче нахалством и лукавым смирением чуждые труды поядают, и потому велики хлеба расход вотще» (Духовный регламент. Ч. 3. П. 12. Цит. по: [Козлова, 2010, 42]).

### О предельных (сотериологических) смыслах

Все рассмотренные нами выше рассуждения нельзя считать доказательствами некоего положительного утверждения. Они являются своего рода «работой с возражениями», возражениями против возражений. Каждому из приведенных выше рассуждений, в свою очередь, может быть противопоставлено множество контраргументов, что-то из приведенных утверждений может быть признано ошибочным, и т. д. Эта работа должна проводиться, она необходима. Также есть необходимость работать с текстами, выяснять их подлинное значение, устанавливая этапы формирования тех или иных идей, реконструировать по крупицам целостное учение того или иного автора. Однако эта необходимая скрупулезная деятельность может остаться лишь религиозоведческим рассмотрением «артефактов» и оставить без ответа вопросы по существу либо, что хуже, подменить ответы некими предпосланными представлениями (не являющимися Богооткровенными истинами), под которые могут быть подогнаны действительные результаты, по необходимости еще и искаженные. Против такого подхода как раз вопиет рассматриваемый нами сборник статей. Однако правомерен вопрос о возможности попадания его авторов в ту же ловушку. Чтобы застраховаться от таких опасностей, попробуем сменить ракурс «от деревьев — к лесу», устремив свой взор «к башне Града», коей является «норма религиозного сознания», средоточием которой выступает сотериология, т. е. нормативное представление православной веры о спасении. Рассмотрим с этой точки зрения, какова аргументация оппонентов персонализма. В уже упомянутом документе Архиерейского Синода РПЦЗ читаем (орфография и синтаксис источника сохранены, выделено мной. — *свящ. О. В.*):

В нашем вероучительном языке термин «лицо» (person, Gr. πρόσωπον) применяется прежде всего по отношению к Божественным Лицам Святой Троицы, при исповедании отдельных Ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа, а также при описании единственности Ипостаси Сына, в котором Божественная и Человеческая природа соединены «неслитно, нераздельно, неразлучно, неизменно» (определение Четвертого Вселенского Собора). Практически никогда данный термин не применяется к человеку (в ком отсутствует такая особенность), а именно для **обозначения абсолютного различия между сотворенным и Несотворенным — несмотря на то, что человек является «образом и подобием Божиим», он в своей сотворенности не может сравниться с тем, кто безначален** [Синод призвал доработать].

Итак, акцент в данном документе делается на том, что человек в своей сотворенности абсолютно отличен от Творца, несмотря на то, что сотворен по образу Божию. Подобный пафос одна из авторов сборника В. Н. Болдарева находит также у свт. Игнатия

(Брянчанинова) [Болдарева, 2018]. Свт. Игнатий настаивал на материальности души (это было предметом несогласия с ним свт. Феофана Затворника) из тех соображений, чтобы рассуждениями о нематериальности души не поставить человека (и вообще тварные существа) в один ряд с Богом, Который является единственным нематериальным, Духовным Существом.

Данные утверждения об онтологической пропасти между Творцом и сотворенным человеком, диктуемые, видимо, охранительной ревностью, могли бы представляться весьма справедливыми, если бы вновь не вспомнить о таком радикально-поворотном событии в истории взаимоотношений Бога и человека, как Боговоплощение, в свете которого приведенные аргументы начинают отдаленно напоминать охранительную ревность иудейского первосвященника, растерзавшего свои одежды в знак возмущения в ответ на самосвидетельство Воплощенного Бога. Действительно, с нашей стороны было бы крайним нечестием ставить Творца в один ряд с сотворенными. Было бы нечестием, если бы не Он Сам это сделал, и это было Ему вменено в преступление, наказуемое распятием. Мы также не можем, не погрешив против библейского текста, сказать, что Боговоплощение — это односторонний (со стороны Бога) кенотический процесс, в сути своей не повлиявший на дистанцию между Творцом и тварью. Ибо «Слово воплотилось, дабы мы обожились» [Афанасий Александрийский, 2014, 205]. Боговоплощение — инициированный и начатый Богом процесс преодоления онтологической пропасти между Богом и людьми — требует встречного движения со стороны человека, и это встречное движение осуществляется в Церкви как в Теле Христовом. По определению прп. Иустина Челийского (Поповича), «в Церкви, во Христе, Богочеловеке вся Истина воплотилась, вочеловечилась, стала человеком. Истина — человек. Вот кто такой Христос и что такое Христос. А если вся Истина могла воплотиться и воплотилась в человеке, значит, человек создан быть телом Истины, воплощением Истины, воплощением Бога...» [Иустин (Попович), 2005, 75]. В Своей Первосвященнической молитве Господь в качестве образа единения учеников — членов Церкви Христовой, дает пример единения Лиц Св. Троицы (выделено мной. — *свящ. О. В.*): «*Да будут все едино, как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино*» (Ин 17:21–23).

Написанное выше не претендует быть достаточной аргументацией в пользу персонализма. Это — только пример обращения к сотериологии как к богословскому «мерилу», линейке, которой в данном случае измерялся не сам персонализм, а доводы его оппонентов. Принятие данной аргументации или отвержение ее в пользу иных доводов, более традиционных для «нормы религиозного сознания», — это и есть вопрос поиска предельных (сотериологических) смыслов. Но в рассматриваемом сборнике такого поиска произведено не было, поэтому выше было сказано о скорее религиозоведческом, нежели богословском характере изысканий авторов сборника, выпущенного (тем не менее) Богословским факультетом ПСТГУ.

К сотериологии вплотную примыкают вопросы экклезиологии. Что есть Церковь как Тело Христово, Богочеловеческий организм? И как осуществляется в ней взаимодействие Божественной и человеческой составляющих? Возможно ли решение этих вопросов в системе координат, отличной от персоналистической? Как показывает обсуждение одного из практических аспектов жизни Церкви, точки зрения на один и тот же вопрос у персоналистов и «не-персоналистов» могут оказаться не просто разными, но конфликтующими.

Важная мысль, представленная авторами сборника, увязывает «фундаменталистскую» критику неопатристики с фундаменталистской настороженностью по отношению к процессу институционализации церковного социального служения<sup>5</sup>. Яркой иллюстрацией данной настороженности являются два отрывка двух авторов:

<sup>5</sup> «...распространившаяся в последнее время фундаменталистская критика неопатристики может рассматриваться в т. ч. как попытка отказа от этих (социальных) обязательств Церкви» [Антонов, 2018а, 217].

Профессор А. И. Осипов: «Как известно, оросом IV Вселенского Собора 451 года в Халкидоне было определено, что во Христе Божественная и человеческая природы соединены „неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно“. Тем самым осуждались идеи как поглощенности во Христе человеческой природы Божественной, так и их разделенности и автономности... В контексте рассматриваемого вопроса... Халкидонский догмат приобретает не только христологическое значение, но и экклезиологическое и сотериологическое, и в этих последних служит основанием для православного понимания характера социальной деятельности Церкви» [Осипов, 2010, 226].

Монах Диодор (Ларионов): «Современное стремление обосновать „социальное служение“ Церкви исходя из ее Богочеловеческой природы, оканчивается „несториянским провалом“, потому что в основе этого обоснования лежит разделение, а не единство двух природ Христа и Церкви. Когда говорят, что Церковь богочеловечна, поэтому она должна заниматься не только Божественными вещами, но и земными, происходит классическое несториянское разделение природ в Богочеловеческой реальности Церкви. <...> Все внешние по отношению к Церкви социальные институты и способы организации социальной деятельности по своим внутренним мотивам, целям и духовной основе глубоко чужды ей по духу, противоречат основополагающим принципам христианской веры и жизни» [Ларионов, 2009].

Если рассмотреть данные отрывки в рамках персоналистического понимания Халкидонского догмата, то можно обнаружить ошибку обоих авторов. Кроме того, что они дерзновенно, не сомневаясь, экстраполируют христологические категории в экклезиологический дискурс, они оба искренне не понимают, в чем была ересь несториянства, говоря о несториянском разделении *природ* «в Богочеловеческой реальности Церкви», в то время как Несторий во Христе разделял *ипостаси*. Таким образом, если рассматривать данные отрывки в свете персоналистического понимания, то ошибка авторов — несомненна и состоит в утверждении того, что в экклезиологии невозможно — аналога несториянства: Церковь состоит из многих ипостасей (т. е. личностей), в отличие от Господа, «не во двоя Лицу разделяемого»<sup>6</sup>, «сугубого Естеством, но не Ипостасию»<sup>7</sup>.

Но если судить их толкование Халкидонского догмата не с точки зрения персоналистического понимания, то персонализм может предстать не просто «одним из способов само- и мировосприятия», а тяжелым заблуждением, искажающим понимание сущности Церкви (а социальная деятельность — абсолютно вредным для Церкви делом). Таким образом, в экклезиологическом дискурсе вопрос рецепции персонализма или имперсонализма перестает быть «делом вкуса» и приобретает стратегическое звучание.

### **Зачем нам нужны все эти «личности»?**

Хотелось бы ответить на вопрос, поставленный Ю. А. Шичалиным в его статье, включенной в рассматриваемый сборник. Почему, с нашей точки зрения, так важен термин «личность», несмотря на «доказанную» нецерковность происхождения?<sup>8</sup> Он представляется важным для диалога с нашими «внешними» совопросниками. Этот термин в обыденном понимании обозначает субъектную сторону человека, т. е. не просто человеческую особь, организм, индивид (что может быть объектом рассмотрения, например, некоторых разделов клинической медицины), а действующего, самостоятельного субъекта, обладающего сознанием, свободой выбора и ответственностью. Этот термин настолько прочно вошел в обиход повседневной речи, что избежать его употребления в нашем разговоре с нецерковными людьми нереально.

<sup>6</sup> Из догматика 6-го гласа.

<sup>7</sup> Из догматика 8-го гласа.

<sup>8</sup> Предположим, что доказанную. Ибо существует аргументация С. А. Чурсанова, возражений против которой, по крайней мере в данном сборнике, не видно.

Безусловно, возможно попытаться его заменить неким понятным для наших собеседников и устраивающим нас синонимом, однако польза от сей замены — неочевидна. Существующий методологический и понятийно-категориальный плюрализм в современной секулярной гуманитаристике обязан своим происхождением, видимо, процессам секуляризации, и в этом подобен ситуации разделения языков при вавилонском столпотворении. Миссия Церкви и одна из целей богословия как инструмента этой миссии — «в соединении вся призвать»<sup>9</sup>. Создание «особого» языка, нарочито дистанцированного от языка «внешних» гуманитариев, едва ли будет способствовать успеху данной миссии, т. к., по-видимому, внесет свой вклад в умножение понятийного плюрализма. Безусловно, неправильным является и некритическое принятие чужих концептов, представляющих далекие от православного миропонимания предпосланные представления. Наиболее целесообразным представляется путь критического переосмысления уже существующих общегуманитарных концептов — как «отвоевывание» понятийного пространства у мира сего, как исцеление поврежденного языка и наполнение уже существующих концептов и понятий новыми (или неправоммерно забытыми старыми) смыслами [Вышинский, Зальцман, 2017, 120–123].

Понятие же «личность» ценно своей смысловой конгруэнтностью с богословским термином «ипостась» в дискурсе рассмотрения разумных существ. Иной, скажем, «натурфилософский» дискурс (т. е. рассматривающий природу неодушевленных предметов и явлений), нам неинтересен. Эти понятия конгруэнтны независимо от того, онтологизируем мы термин «ипостась», как это делают сторонники персонализма, или используем как рабочее определение конкретной реализации человеческой природы, как делают это оппоненты персоналистов. Но к последним, к «ревнителям» чистоты богословского языка, парадоксальным образом примыкают наши внешние совопросники. Ибо как те не приемлют онтологизации термина «ипостась», так и эти сводят «личность» к психофизиологическим и социальным функциям индивида<sup>10</sup>. Поэтому им может быть непонятно, например, наше (христиан) радение о жизни неродившихся младенцев, у которых еще «не сформировалась нервная трубка» (они-де еще «не личности» и их уничтожение в утробе матери не катастрофично), им непонятно наше неприятие диагноза «смерть мозга», который рассматривается как достаточный повод для прекращения жизнеподдерживающих мероприятий или для забора органов для трансплантации без согласия донора (который-де фактически мертв и «как личность уже не существует», жизнь его подобна «вегетативному» существованию). Персонализм стремится отвоевать данный концепт у сего мира, наполнив его содержанием, более соответствующим нашему, христианскому пониманию человечности, взамен странного и непоследовательного гуманизма секулярной среды. Насколько это стремление объективно соответствует христианскому мировоззрению, насколько оно христиански аутентично — вопрос, конечно, открытый и непростой. Но на вопрос Ю. А. Шичалина, «зачем нужен термин „личность“?», представляется, ответ дан.

## Заключение

Итак, подытожив высказанное выше аргументированное несогласие с основными идеями сборника, суммируем само несогласие:

Богословский персонализм — это направление православной богословской мысли, характеризующееся стремлением выразить Богооткровенное вероучение языковыми средствами Нового времени. Заимствуя у нововременной гуманитарной мысли понятия и категории, богословский персонализм ни в коей мере не разделяет ее аксиоматики, т. е. тех предпосланных метафизических представлений, которые возникали

<sup>9</sup> Из кондака праздника Пятидесятницы.

<sup>10</sup> См. определение «личность» в ставшем скандально известным учебнике обществознания Никитиных [Обществознание, 2014, 10].



из гиперкритического отношения их авторов к христианскому вероучению. Главный постулат богословского персонализма — утверждение суверенитета (т. е. господственной независимости) личности, т. е. онтологического субъектного начала в человеке, по отношению к природе (социопсихологической сущности) человека. Этот суверенитет с точки зрения богословского персонализма является одной из важнейших черт образа Божия в человеке, ибо открывает возможность для человека быть полноценным соратником и собеседником Бога.

Данный постулат является определенной интерпретацией Откровения, заключенного в текстах Священного Писания и творениях свв. отцов. Корректность данной интерпретации доступна проверке, она может и должна быть предметом богословских исследований и обсуждений. Однако, суммируя вышеизложенное, можно уверенно утверждать, что основная идея сборника, выраженная в его названии: «Рождение персонализма из духа Нового времени», не вполне справедлива. Не из «духа» Нового времени родился богословский персонализм, хотя философия Нового времени, безусловно, привлекалась при формировании данного направления мысли. Скорее его возникновение было реакцией православного сознания на вызовы оппозиционных христианству философских теорий, согласно тезису прп. Илария Пиктавийского «Только злоба еретиков заставляет нас говорить о том, о чем приличнее молчать».

### О «критерии фальсифицируемости»

Чтобы заключительное определение нашего предмета обсуждения могло претендовать на статус научного утверждения, необходимо, согласно критерию фальсифицируемости К. Поппера, указать путь возможного опровержения утверждений, заключающихся в этом определении.

Проверке подлежит, прежде всего, предположение об аутентичности для христианства утверждения суверенитета (господственной независимости) субъектной стороны человека по отношению к его природе. Путь к опровержению этого утверждения лежит, безусловно, в области патрологии, методы которой, видимо, не сводятся к анализу буквы текстов свв. отцов. Необходимо понимать следующее. Дерзновенные попытки богословов прошлого столетия изложить учение античных свв. отцов о вечных истинах в более современных терминах и категориях, даже с учетом неизбежных при этом ошибок и неточностей, криминализировать неправильно. Слава Богу, авторы сборника этим не занимаются, но это делают более радикальные критики<sup>11</sup>. Искажение мысли того или иного отца в виде неточного изложения его метафизического представления (не догматического характера) не равнозначно искажению православного вероучения, раскрываемого этим отцом. Ибо сутью Богооткровенного учения является отнюдь не форма, в которой оно изложено, а содержание, способное быть выраженным на любом языке и в любой системе координат, в которых только существовала, существует, и в которых предстоит еще существовать человеческой мысли.

<sup>11</sup> Причем данная критика персонализма волею судеб, случайно ли, или закономерно, бывает сопряжена с небезобидными догматическими девиациями вроде упомянутого курьеза в документе, опубликованном Архиерейским Синодом РПЦЗ, или в некоторых публикациях, где прослеживаются идеи, характерные для афтартодокетизма. Например, вот что пишет К. Г. Шахбазян, руководитель издательского отдела Екатеринодарской и Кубанской епархии, о персонализме: «...шоком является не то, что в текстах вдруг встречаются неизвестные темным людям, ничего, кроме свв. отцов и Соборов не читавшим, термины „личность“, или, там, „христианский персонализм“; а то, что учение сие, откровенно противоречащее святоотеческому, давно „вполне понятно, привычно“. Вот эта привычность искажения учения Церкви все еще вызывает шок» [Шахбазян: *Малер о документах*]. А вот суждение данного автора, заставляющее его подозревать в афтартодокетизме: «Погрешают в вере: ...Учащий, что природа, воспринятая Спасителем от Богородицы, не была здоровой, как природа первозданного Адама, а была причастна первородному греху и нуждалась в очищении и исцелении» [Шахбазян: *В ожидании нового катехизиса*].

Только если исследования христианской письменности послехалкидонского периода покажут понимание не отдельными отцами в отдельных фрагментах их произведений, а их согласием термина «ипостась», исключающее смысл онтологической субъектности<sup>12</sup>, и наличие сотериологических смыслов халкидонского богословия, исключающих идеи икономического Бого-человеческого Субъект-субъектного паритета, достигаемого в двуедином процессе Вочеловечения-обожения как церковобразующем процессе, можно будет говорить о богословском персонализме как о мудровании века сего.

Также важно правильное истолкование некоторых эмпирических данных. Это — уже удел практической теологии. Для опровержения представления о безусловной онтологичности человеческой личности и «несводимости ее к природе» необходимо объяснить, не прибегая к данному концепту, эффективность упомянутых выше личностно-ориентированных методик в помогающей деятельности, либо опровергнуть эту эмпирику. В последнем случае представляется необходимым предложить гипотезу об условиях и причинах действительности Таинства Покаяния, разъяснить суть аскетической практики послушания (как отсечения собственной воли), а также предложить отличные от представленных выше богословские обоснования поддерживаемых Православной Церковью биоэтических требований к здравоохранению и медицинской практике<sup>13</sup>.

Лишь при выполнении этих условий возможен конструктивный научный диалог о проблемах рецепции церковным сознанием идей богословского персонализма.

## Источники и литература

1. Антонов (2018a) — Антонов К. М. «Право на достойное человеческое существование»: русская школа естественного права и концепция неопатристического синтеза в православном богословии XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 205–218.

2. Антонов (2018b) — Антонов К. М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 176–204.

3. Афанасий Александрийский (2014) — Афанасий Александрийский, свт. Слово о Воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Святитель Афанасий Великий. Избранные творения. М., 2014. 432 с.

4. Болдарева (2018) — Болдарева В. Н. К спору свт. Игнатия (Брянчанинова) и свт. Феофана Затворника о природе души: проблема трансформации богословского языка под влиянием новоевропейского понятия о субъекте // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 118–162.

5. Булгаков (2008) — Булгаков С. Н., прот. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 2008. 735 с.

<sup>12</sup> Следует понимать, что значение термина «ипостась» как «природа in concreto», на котором настаивают авторы сборника и которое вполне правомерно в «натурфилософском» дискурсе, принципиально не исключает возможности расширения толкования этого термина в дискурсах христологическом и антропологическом.

<sup>13</sup> Предвидятся возможные возражения, что проблемы, изучаемые, например, клинической медициной или другими помогающими профессиями, для теологии якобы нерелевантны. Эти возражения отводятся пониманием того обстоятельства, что, например, реабилитация зависимых от ПАВ или окормление инвалидов с нарушениями психической и (или) сенсорной функций непременно входят в область интересов пастырской практики, соответственно, и пастырского богословия как осмысления этой практики.

6. Вышинский (2016) — *Вышинский О. Л., диак*. Влияние содержательной деятельности церковного социального служения на духовное устройство его совершителей: результаты эмпирического исследования // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 216–240.
7. Вышинский, Зальцман (2017) — *Вышинский О. Л., священник, Зальцман Т. В.* Формально-логический анализ понятийно-категориального аппарата церковного социального служения и социальной работы // Успехи современной науки. 2017. № 3. С. 120–123.
8. Дворкин (2003) — *Дворкин А. Л.* Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2003. 816 с.
9. Иустин Попович (2005) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М., 2005. 288 с.
10. Кирилл Александрийский: *На святой Символ — Кирилл Александрийский, свят.* На святой Символ. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Aleksandrijskij/na-svjatoj-simvol/](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/na-svjatoj-simvol/) (дата обращения: 09.04.2019).
11. Козлова (2010) — *Козлова Н. В.* Люди дряхлые, больные, убогие в Москве XVIII века. М., 2010. 359 с.
12. Кураев — *Кураев А. В. протодиак*. Бог шутит // *Кураев А. В., протодиак*. Дневник. URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1176923.html> (дата обращения: 09.04.2019).
13. Ларионов (2009) — *Диодор (Ларионов), монах*. «В мире, но не от мира»: К вопросу о богословии «социального служения». 2009. URL: <http://archive.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 14.04.2019).
14. Обществознание (2014) — *Никитин А. Ф. Никитина Т. И.* Обществознание. 8 класс. М., 2014.
15. Осипов (2010) — *Осипов А. И.* Путь разума в поисках Истины. М., 2010. 496 с.
16. Рождение персонализма (2018) — Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. 392 с.
17. *Роллик С., Миллер У. Р.* Мотивационное консультирование: как помочь людям измениться. М., 2017. 544 с.
18. Сакс (2005) — *Сакс О.* Человек, который принял жену за шляпу (и другие истории из врачебной практики). СПб., 2005. 116 с.
19. Синод призвал доработать — Синод Русской Зарубежной Церкви призвал доработать ряд документов Всеправославного Собора. URL: <https://www.pravmir.ru/sinod-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi-prizval-dorabotat-ryad-dokumentov-vsepravoslavnogo-sobora/> (дата обращения: 10.04.2019).
20. Соколов (2006) — *Соколов, В. А., прот.* Леонтий Византийский, его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. М., 2006. 672 с.
21. Финк (2003) — *Финк А.* Кондуктивная педагогика А. Петё: развитие детей с нарушениями опорно-двигательного аппарата. М., 2003. 136 с.
22. Хондзинский (2003) — *Хондзинский П. В., священник*. О богословии свят. Филарета, митрополита Московского // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003.
23. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П. В. прот.* Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2017. 296 с.
24. Хондзинский (2018а) — *Хондзинский П. В., прот.* Александр Емельянович Светилин и его ученики // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 67–88.
25. Хондзинский (2018б) — *Хондзинский П. В., прот.* Был ли святитель Феофан персоналистом? // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 89–107.
26. Хондзинский (2018с) — *Хондзинский П. В., прот.* Жизнь во Христе как предмет саморефлексии в дневниках святого Иоанна Кронштадтского // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 108–117.

27. Чурсанов (2014а) — Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. М., 2014. 200 с.
28. Чурсанов (2014b) — Чурсанов С. А. Лицом к Лицу. М., 2014. 264 с.
29. Чурсанов (2013) — Чурсанов С. А. Личность // Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013. С. 63–72.
30. Шахбазян: *Малер о документах* — Шахбазян К. Г. А. Малер о предсоборных документах и «христианском персонализме». URL: <https://kiprian-sh.livejournal.com/376015.html> (дата обращения: 08.04.2019).
31. Шахбазян: *В ожидании нового катехизиса* — Шахбазян К. Г. В ожидании нового катехизиса. URL: <https://kiprian-sh.livejournal.com/162854.html> (дата обращения: 08.04.2019).
32. Шичалин (2018) — Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к трединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 325–359.
33. Шмеман (2018) — Шмеман А. Д. *протопресв.* За жизнь мира. М., 2018. 152 с.

***Priest Oleg Vyshinsky. On the Real and Imaginary Problems of the Reception of Theological Personalism: Response to the Invitation to the Conversation begun in the Collection “The Birth of Personalism from the Spirit of the Modern Times”.***

**Abstract:** This article presents the results of the analysis of the collection of articles “The Birth of Personalism from the Spirit of the Modern Times”, which was published by The theological faculty of St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities, and is devoted to the problems of reception by Orthodox theology of this line of thought of the 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries as a theological personalism. The problem under consideration is relevant in the light of the discussion between supporters and opponents of the personalistic approach to theology, which escalated on the eve of the Council of Crete. The authors of this collection, based on the obvious categorical proximity of theological personalism with philosophical theories of Modern times, draw conclusions about the ideological continuity of the considered direction of thought from modern theories, and question the continuity of personalism from the Church tradition. According to the author’s point of view these conclusions are not sufficiently reasoned because of the methodological inconsistency of the problems of the collection, and so its content. The articles of the collection are written in the genre of historical and philosophical research, while the solution of the problems lies rather in the field of Patrology and practical theology as the author suppose. In addition the authors of the collection do not pay enough attention to the verification of the cited and disputed arguments for compliance with Orthodox soteriology, which makes their research more culturological, than theological.

**Keywords:** theology, Christology, ecclesiology, theological personalism, impersonalism, personality, philosophy of Modern times, social activity.

*Priest Oleg Leonidovich Vyshinsky* — Senior Lecturer, Social Work Department, St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities ([vysha@yandex.ru](mailto:vysha@yandex.ru)).

## Sources and References

1. Afanasiy Aleksandriyskiy (2014) — Afanasiy Aleksandriyskiy, svt. Slovo o Voploshchenii Boga Slova i prishestvii Ego k nam vo ploti [On the Incarnation of God the Word and on His Coming to Us in the Flesh]. Svyatitel’ Afanasiy Velikiy. *Izbrannyye tvoreniya* [St. Athanasius the Great. *Selected Works*]. Moscow, 2014, 432 p. (Russian translation).

2. Antonov (2018a) — Antonov K. M. «Pravo na dostoynoye chelovecheskoye sushchestvovaniye»: russkaya shkola estestvennogo prava i kontseptsiya neopatristicheskogo sinteza v pravoslavnom bogoslovii XX veka [“The right to a decent human existence”: Russian school of natural law and the concept of neo-patristic synthesis in the Orthodox theology of the XX century]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 205–218. (In Russian).

3. Antonov (2018b) — Antonov K. M. Problema lichnosti v myshlenii o. S. Bulgakova i problematika bogoslovskogo personalizma v XX veke [The problem of personality in O. S. Bulgakov’s thinking and the problems of theological personalism in the XX century]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism From the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 176–204. (In Russian).

4. Boldareva (2018) — Boldareva V. N. K sporu svt. Ignatiya (Bryanchaninova) i svt. Feofana Zatvornika o prirode dushi: problema transformatsii bogoslovskogo yazyka pod vliyaniem novoyevropeyskogo ponyatiya o sub’yekte [To Dispute st. Ignatius (Brianchaninov) and St. Theophanes the Recluse on the Nature of the Soul: the Problem of the Theological Language Transformation under the Influence of the New European Concept of the Subject]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 118–162. (In Russian).

5. Bulgakov (2008) — Bulgakov S. N., archpriest. *Dva Grada. Issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. Research on the Nature of Social Ideals]. Saint Petersburg, 2008, 735 p. (In Russian).

6. Chursanov (2014a) — Chursanov S. A. *Bogoslovskiye osnovaniya sotsial’nykh nauk* [Theological Foundations of Social Sciences]. Moscow, 2014, 200 p. (In Russian).

7. Chursanov (2014b) — Chursanov S. A. *Litsom k Litsu* [Face to Face]. Moscow, 2014, 264 p. (In Russian).

8. Chursanov (2013) — Chursanov S. A. Lichnost’ [Personality]. *Bogoslovskaya antropologiya. Russko-pravoslavnyy/rimsko-katolicheskiy slovar’: izdaniya na russkom i nemetskom yazykakh* [Theological Anthropology. Russian Orthodox / Roman Catholic Dictionary: Publications in Russian and German]. Ed. by prot. A. Lorgus, B. Shtubenraukh. Moscow: Palomnik; Nikeya, 2013, pp. 63–72. (In Russian).

9. Dvorkin (2003) — Dvorkin A. L. *Ocherki po Istorii Vselenskoj Pravoslavnoy Tserkvi* [Essays on the History of the Universal Orthodox Church]. Nizhniy Novgorod, 2003, 816 p. (In Russian).

10. Fink (2003) — Fink A. *Konduktivnaya pedagogika A. Petë: razvitiye detey s narusheniyami oporno-dvigatel’nogo apparata* [Praxis der Konduktiven Förderung nach A. Pető]. Moscow, 2003, 136 p. (Russian translation).

11. Iustin Popovich (2005) — St. Iustin (Popovich). *Dogmatika Pravoslavnoy Tserkvi: Ekkleziologiya* [Dogmatic Of The Orthodox Church: Ecclesiology]. M., 2005. 288 s. (Russian translation).

12. Khondzinskiy (2003) — Khondzinskiy P. V., priest. O bogoslovii svt. Filareta, mitropolita Moskovskogo [On the theology of st. Filaret, Metropolitan of Moscow]. *Svyatitel’ Filaret (Drozdov): Izbrannyye trudy, pis’ma, vospominaniya* [St. Filaret (Drozdov): Selected works, letters, memoirs]. Moscow, 2003. (In Russian).

13. Khondzinskiy (2017) — Khondzinskiy P. V. archpriest. *Razresheniye problem russkogo bogosloviya XVIII veka v sinteze svyatitelya Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Resolution of the problems of Russian theology of the XVIII century in the synthesis of St. Filaret, Metropolitan of Moscow]. PhD thesis in philosophy Moscow, 2017, 296 p. (In Russian).

14. Khondzinskiy (2018a) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Aleksandr Emel’yanovich Svetilin i ego ucheniki [Aleksandr Emelyanovich Svetilin and his disciples]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth

of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 67–88. (In Russian).

15. Khondzinskiy (2018b) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Byl li svyatitel' Feofan personalistom? [Whether or not was St. Theophan the recluse a personalist?]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 89–107. (In Russian).

16. Khondzinskiy (2018c) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Zhizn' vo Khriste kak predmet samorefleksii v dnevnikakh svyatogo Ioanna Kronshtadtskogo [Life in Christ as an object of self-reflection in the diaries of St. John of Kronstadt]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 108–117. (In Russian).

17. Kirill Aleksandriyskiy: Na svyatoy Simvol — Kirill Aleksandriyskiy, svt. *Na svyatoy Simvol* [On the Holy symbol]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Aleksandriyskiy/na-svjatoj-simvol/](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandriyskiy/na-svjatoj-simvol/) (accessed: 09.04.2019). (Russian translation).

18. Kozlova (2010) — Kozlova N. V. *Lyudi dryakhlyye, bol'nyye, ubogiye v Moskve XVIII veka* [Frail, Sick, Miserable People in Moscow of the XVIII century]. Moscow, 2010, 359 p. (In Russian).

19. Kurayev — Kurayev A. V. protodeak. *Bog shuit* [When God jokes]. Available at: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1176923.html> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

20. Larionov (2009) — Diodor (Larionov), monk. «V mire, no ne ot mira»: K voprosu o bogoslovii «sotsial'nogo sluzheniya» [“In the world, but not from the world”: on the theology of “social service”]. 2009. Available at: <http://archive.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (accessed: 14.04.2019). (In Russian).

21. Obshchestvoznaniye (2014) — Nikitin A. F. Nikitina T. I. *Obshchestvoznaniye. 8 klass* [Social Studies Textbook for Grade 8]. Moscow, 2014. (In Russian).

22. Osipov (2010) — Osipov A. I. *Put' razuma v poiskakh Istiny* [The Way of Mind in Search of Truth]. M., 2010, 496 p. (In Russian).

23. Rollnik, Miller (2017) — Rollnik S., Miller W. R. *Motivatsionnoye konsul'tirovaniye: kak pomoch' lyudyam izmenit'sya* [Motivational Interviewing: Helping People Change]. Moscow, 2017, 544 p. (Russian translation).

24. Rozhdeniye personalizma (2018) — *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, 392 p. (In Russian).

25. Saks (2005) — Saks O. *Chelovek, kotoryy prinyal zhenу za shlyapu (i drugiye istorii iz vrachebnoy praktiki)* [The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales]. Saint Petersburg, 2005, 116 p. (Russian translation).

26. Shakhbazyan: *Maler o dokumentakh* — Shakhbazyan K. G. A. *Maler o predsobornykh dokumentakh i «khristianskom personalizme»* [Said A. Mahler on pre-conciliar documents and “the Christian personalism”]. Available at: <https://kiprian-sh.livejournal.com/376015.html> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).

27. Shakhbazyan: *V ozhidanii novogo katekhizisa* — Shakhbazyan K. G. *V ozhidanii novogo katekhizisa* [What we would like to expect from the new catechism]. Available at: <https://kiprian-sh.livejournal.com/162854.html> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).

28. Shichalin (2018) — Shichalin Yu. A. O ponyatii «Lichnosti» primenitel'no k triyedinomu Bogu i Bogocheloveku Iisusu Khristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii [On the concept of “Personality” in relation to the Holy Trinity and the God-man Jesus Christ in Orthodox dogmatic theology]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 325–359. (In Russian).

29. Shmeman (2018) — Shmeman A. D. archpriest. *Za zhizn' mira* [For the Life of the World]. Moscow, 2018, 152 p. (In Russian).

30. Sinod prizval dorabotat' — *Sinod Russkoy Zarubezhnoy Tserkvi prizval dorabotat' ryad dokumentov Vsepravoslavnogo Sobora* [*The Synod of The Russian Church abroad urged to finalize a number of documents of the pan-Orthodox Council*]. Available at: <https://www.pravmir.ru/sinod-russkoy-zarubezhnoy-tserkvi-prizval-dorabotat-ryad-dokumentov-vsepravoslavnogo-sobora/> (accessed: 10.04.2019). (In Russian).

31. Sokolov (2006) — Sokolov, V. A., archpriest. *Leontiy Vizantiyskiy, ego zhizn' i literaturnyye trudy* [*Leontius of Byzantium, his Life and Literary Works*]. Ed. by A. R. Fokin. Moscow, 2006, 672 p. (In Russian).

32. Vyshinskiy (2016) — Vyshinskiy O. L., diak. Vliyaniye sodержatel'noy deyatelnosti tserkovnogo sotsial'nogo sluzheniya na dukhovnoye ustroyeniye ego sovershiteley: rezul'taty empiricheskogo issledovaniya [*Influence of the Comprehensive Activity of the Church Social Ministry on the Spiritual State of Ministers Themselves: Results of the Empiric Investigations*]. *Khristianskoye Chteniye*, 2016, no. 6, pp. 216–240. (In Russian).

33. Vyshinskiy, Zal'tsman (2017) — Vyshinskiy O. L., priest, Zal'tsman T. V. Formal'no-logicheskiy analiz ponyatiyno-kategorial'nogo apparata tserkovnogo sotsial'nogo sluzheniya i sotsial'noy raboty [*Formal and Logical Analysis of the Conceptual and Categorical Apparatus of Church Social Service and Social Work*]. *Uspekhi sovremennoy nauki*, 2017, no. 3, pp. 120–123. (In Russian).

*Митрополит Климент (Капалин)*

## ЧЕРЕЗ ВОСЕМЬ СТРАН: ВОЗВРАЩЕНИЕ ИЗ ИЕРУСАЛИМА В РОССИЮ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА (ГОВОРОВА)

С началом Крымской войны в 1853 г. члены Духовной миссии в Иерусалиме, в состав которой входил иеромонах Феофан (Говоров), должны были вернуться в Россию. Через Турцию проезд был невозможен, и им пришлось проделать путь через ряд стран Европы. Открытие новых архивных данных показывает всю историю путешествия членов миссии из Палестины в Россию. Они побывали в Афинах, Риме и ряде других городов Италии, Вене. Совершая пятимесячное путешествие, члены миссии не только посещали храмы, монастыри и поклонялись святыням, но и изучали особенности архитектуры, живописи, наносили визиты в учебные заведения, музеи, библиотеки и имели разные встречи. Особо в дневниковых записях отмечена их встреча с Римским папой Пием IX. Иеромонах Феофан, посещая города Западной Европы, стремился глубже понять конфессиональные особенности западных христиан. Приобретенные знания впоследствии придали основательность его православной оценке западного богословия.

**Ключевые слова:** иеромонах Феофан (Говоров), архимандрит Порфирий (Успенский), Русская Духовная миссия в Иерусалиме, Крымская война, Австро-Венгрия, Греция, Италия, путешествие, члены миссии.

В 1853 г. началась Крымская война (1853–1856), и членам Русской духовной миссии в Иерусалиме, в составе которой был иеромонах Феофан (Говоров), предстояло возвращение на родину, т. к. все российские подданные должны были покинуть пределы Османской империи.

На момент выезда миссии из Иерусалима 8 мая 1854 г. в ней состояли три чело- века: глава миссии архим. Порфирий (Успенский), иером. Феофан (Говоров) и студент Петр Соловьев (впоследствии протоиерей и церковный писатель). Военные действия в Черном море преградили им путь через Константинополь и Одессу, по которому они в 1847 г. добирались из России в Палестину. На этот раз им было дано указание следовать более длинным маршрутом через Европу.

Основным источником по данному краткому периоду биографии свт. Феофа- на служат составленный главой миссии неопубликованный официальный «Отчет об ученых и художественных занятиях Русской духовной миссии в Иерусалиме за 1854 г.» [Успенский: *Отчет за 1854 г.* Л. 29–29 об.] и его же мемуары, опублико- ванные в бытность его епископом [Успенский: *Книга бытия моего*]. Из дневниковых записей архим. Порфирия следует, что он использовал любую возможность поклониться христианским святыням и посетить центры европейской культуры по пути следования. Еще находясь в Яффе, он намерился посетить Рим [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 218], хотя у него на это не было официального разрешения. Согласно рекомендации посольства, возвращаться они должны были через входивший в состав Австро-Венгрии город Триест.

Из Иерусалима члены миссии выехали 8 мая 1854 г. в Яффу. Для безопасности в пути их сопровождал игумен монастыря Саввы Освященного Иоасаф. Из Яффы на ав- стрийском пароходе «Императрица» 11 мая направились в египетскую Александрию

---

*Митрополит Калужский и Боровский Климент (Герман Михайлович Капалин)* — кандидат бого- словия, доктор исторических наук, профессор, председатель Издательского Совета Московской Патриархии, ректор Калужской духовной семинарии (mit.kliment@yandex.ru).



[Успенский: *Книга бытия моего*, V, 219], а затем — в турецкий порт Смирну [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 221], на греческий остров Сирос (Сиры) [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 222–223] и в афинскую пристань Пирей. Воспользовавшись продолжительной стоянкой парохода, члены миссии побывали Афинах [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 223–224], где встретились с архим. Антонином (Капустиным) [Капустин: *Дневники*. Л. 18 об.]. Здесь следует отметить одну деталь. Архим. Порфирий в своих дневниках, говоря о поездке в Афины, пишет о себе в единственном числе [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 223–224], но архим. Антонин записал о встрече со всеми «отцами Иерусалимскими» [Капустин: *Дневники*. Л. 18 об.], в числе которых был иером. Феофан.

Дальнейший путь членов миссии пролегал через остров Занкиф (Закинф) [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 249–250], который в составе Ионической республики находился под протекторатом Великобритании — военного противника Российской империи в Крымской войне. По этой причине архим. Порфирий не мог себе позволить свободно передвигаться в этой местности, «побаиваясь подозрения англичан» [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 254]. Тем не менее, эти опасения не удержали его от посещения соседнего острова Корфу, где он почтил нетленные мощи свт. Спиридона Тримифунтского. Был ли вместе с ним иером. Феофан? Вполне вероятно, что он сопровождал главу миссии при поклонении христианским святыням во время всего путешествия, но архим. Порфирий не делал об этом специальных записей в своем дневнике, как это было, например, в Афинах.

Наконец, 26 мая 1854 г. члены духовной миссии благополучно завершили морское плавание и прибыли в указанный им портовый город Триест [Письмо к Сербиновичу. Л. 391]. Вместе с ними из Иерусалима это путешествие также совершали иером. Вениамин (Лукьянов, скончался в 1897 г. в сане игумена, прожив последние 40 лет своей жизни на Святой Земле), которого впоследствии свт. Феофан рекомендовал как духовно опытного старца [Письма еп. Феофана, 1898, 12], и группа русских паломниц [Письмо к Сербиновичу. Л. 391; Капустин: *Дневники*. Л. 18 об.]. Все они из Триеста в первых числах июня вместе со студентом Соловьевым возвратились через Вену в Россию, а архим. Порфирий и иером. Феофан продолжили свое путешествие по городам Европы.

Как наметили ранее, они решили совершить паломничество в Рим. В письме директору канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода К. С. Сербиновичу архим. Порфирий это объяснил необходимостью исполнить «священный обет поклонения мощам первоверховных апостолов» [Письмо к Сербиновичу. Л. 391]. Следует заметить, что эта причина в Санкт-Петербурге впоследствии была признана достаточной для совершения такой поездки [Успенский: *Книга бытия моего*, VII, 1]. Во всяком случае, на самовольное отклонение от маршрута двух членов миссии не последовало никаких взысканий ни от Синода, ни от Министерства иностранных дел.

Но прежде чем направиться в Рим, архим. Порфирий и иером. Феофан посетили ближайшие северо-итальянские города: Венецию, Падую и Милан [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 255–256, 332–333, 342, 360–363], которые в то время находились в границах Австрийской империи в составе Ломбардо-Венецианского королевства. По окончании этой поездки, которая продолжалась с 3 по 15 июня, путешественники снова через Триест проследовали по морю в итальянский порт Анкону [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 424–425], затем уже пешком до Лоретто (провинция Анкона). В этом городке почитается Дом Богородицы (Святая Хижина), по преданию, перенесенный в XIII в. из Назарета крестоносцами. Из Лоретто они в коляске направились в Рим, где провели около трех недель (с 23 июня до 12 июля). Они молились у древнехристианских святынь, посетили библиотеки Рима, изучали архитектуру и убранство католических храмов, проявили интерес к шедеврам итальянской живописи.

Находясь в Риме, архим. Порфирий и иером. Феофан получили приглашение от Римского папы Пия IX. Как известно, этот папа вошел в историю тем, что ввел в учение своей Церкви догмат о непорочном зачатии Девы Марии 8 декабря того же 1854 г. Аудиенция русских паломников у понтифика прошла 12 июля в Ватикане.

На вопросы главы Римско-Католической Церкви в продолжение всей беседы отвечал только начальник миссии архим. Порфирий, в то время как иером. Феофан молчаливо стоял в стороне. Его участие во встрече ограничилось только целованием руки у епископа Рима.

Как видно из архивных записей, папа пригласил представителей Русской Церкви, чтобы через них передать нарекания российскому правительству по поводу недолжного приема назначенного в Россию католического епископа, которому, по его словам, не было предоставлено «ни дома, ни семинарии» [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 244–247]. Основной вопрос европейской политики — о шедшей в то время Крымской войне — затронул только кардинал Антонелли, беседа с которым состоялась сразу по окончании аудиенции у папы [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 247–248].

В этот же день, 12 июля 1854 г., архим. Порфирий и иером. Феофан покинули Рим и Папскую область. Спустя неделю (из-за шести дней карантина в связи с эпидемией холеры) они прибыли в тосканский порт Ливорно. Там они встречались с настоятелем местной греческой церкви иером. Мефодием и старым знакомым — бывшим российским генеральным консулом в Палестине Константином Михайловичем Базили. Последнему архим. Порфирий открыл свои планы перед отъездом в Россию посетить Пизу, Флоренцию, Геную и Турин. В двадцатых числах июля русские путешественники осмотрели достопримечательности Пизы [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 252] и Флоренции [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 286], а затем возвратились в Ливорно, откуда на корабле отправились в Геную, куда прибыли 30 июля [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 308–309].

В то время это был континентальный порт Сардинского королевства, а целью путешественников была его столица — город Турин, куда архим. Порфирий стремился попасть ради поклонения плащанице Спасителя [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 308]. Однако полностью осуществить свои планы в Италии архим. Порфирию не удалось. В ответ на его просьбу выдать разрешение на проезд до Турина российский генеральный консул в Генуе обратил внимание на отсутствие разрешения Сардинского посланника и велел членам миссии возвратиться в Россию через территорию Австрии согласно выданному паспорту [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 308–309]. На следующий день, 31 июля, архим. Порфирий и иером. Феофан проследовали из Генуи в Триест через Новару и Милан.

Их двухмесячное итальянское странствование окончилось. Путешествуя по городам Италии, архим. Порфирий и иером. Феофан были на богослужениях в греческих храмах, изучали итальянскую живопись в католических базиликах и частных картинных галереях, а также посетили ряд учебных заведений, музеев и библиотек: Падуанский университет, Академию художеств во Флоренции, библиотеку свт. Амвросия Медиоланского в Милане, физический кабинет и Лаврентьевскую библиотеку во Флоренции.

Осматривая учебные заведения и научные центры Италии, иером. Феофан, знавший латынь, мог составить, по крайней мере, внешнее впечатление о состоянии и преподавании там естественных, гуманитарных и богословских наук. Но общение с живописцами было для него затруднительным, поскольку он не владел итальянским языком. Да и архим. Порфирий, по его признанию папе Римскому, только немного понимал итальянскую речь, но не мог достаточно хорошо объясняться по-итальянски [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 244–247].

Своим внешним видом русские священники в Италии вызывали недоумение не только у светских, но и у духовных лиц, о чем не без юмора писал архим. Порфирий. Так, во Флоренции их приняли за китайских купцов [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 308]. Некоей группой служащих в Ватикане после спорных предположений о том, что они являются ливанскими монофизитами, греками или армянами, было, наконец, единогласно признано, что они принадлежат к кальвинистам [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 44–247].

На вокзале города Пиза состоялся вовсе курьезный диалог. «Одна молодая барыня, увидев меня и спутника моего Феофана, — вспоминал архим. Порфирий, — спросила своего кавалера: какие мы люди? Он ответил ей, что мы — русские священники. — Да русские разве христиане! — возразила она ему. — Весьма давние, — сказал он ей. — А я слыхала, что они татары и даже людоеды» [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 269]. Это не смущало русских паломников. В своих мемуарах глава миссии добавил, что и прежде один француз называл его «казаком», а патриарх Коптской Церкви письменно обращался к нему как к митрополиту и милорду Российской Церкви [Успенский: *Книга бытия моего*, VI, 269].

Следуя назначенному маршруту, архим. Порфирий с иером. Феофаном 10 августа отправились из Триеста в Вену. На следующий день они сделали краткую остановку в славянском городе с немецким названием Лайбах — современной столице Словении Любляне, где еще в XVII в. были основаны богословская и гуманитарная академии. Наконец, 12 августа они прибыли в Вену. В австрийской столице члены миссии общались с настоятелем русской посольской церкви прот. Михаилом Раевским и будущим канцлером Российской империи, а тогда еще российским послом Александром Михайловичем Горчаковым.

Современный исследователь жизни и творчества свт. Феофана архим. Георгий (Тертышников) писал, что в Германии будущий святитель посещал учебные заведения в стремлении подробно узнать, как поставлено в этой стране преподавание, особенно богословия [Тертышников, 1999, 30]. Какие именно учебные заведения Германии могли оказаться в центре внимания иером. Феофана? Очевидно, это были не столько академии в Любляне, где он провел всего полтора дня, имея возможность лишь вкратце ознакомиться с преподаванием отдельных дисциплин, сколько учебные заведения Вены, прежде всего Венский университет. Здесь, используя и развивая свои навыки владения немецким языком, иером. Феофан мог интересоваться преподаванием не только на теологическом, но и на других факультетах университета: философском и истории искусств.

Получив от русского посольства денежные средства на проезд от Иерусалима до Санкт-Петербурга в конце августа [Феофан Затворник, 2016, 493], архим. Порфирий и иером. Феофан 28 числа того же месяца выехали из Вены и через Варшаву проследовали в Санкт-Петербург.

В общей сложности возвращение свт. Феофана из Иерусалима на родину длилось почти пять месяцев. Вместе с архим. Порфирием он прибыл в столицу только 2 октября 1854 г.: именно эта дата указана главой миссии в его «Отчете... за 1854 г.» [Успенский: *Отчет за 1854 г.* Л. 29]. Но и после возвращения в столицу иером. Феофан числился в составе миссии до конца 1854 г. [Указ Св. Синода. Л. 15]. В продолжение всего этого года они, как писал архим. Порфирий, не оставляли своих ученых и художественных занятий [Успенский: *Отчет за 1854 г.* Л. 29]. Для иером. Феофана можно обозначить несколько направлений работы в составе миссии, которые укрепили его внутренне и расширили его кругозор.

В первую очередь будущий святитель стремился к изучению и применению на практике опыта подвижников Древней Церкви. Покинув Иерусалим, он продолжил начатую там работу над переводами святоотеческих творений по тем древним манускриптам, которые он выявил и скопировал в библиотеках и архивах Палестины и Египта. В это время он дорабатывал и редактировал сделанные ранее переводы [Успенский: *Отчет за 1854 г.*, Л. 29–29 об.]. В 1854 г. одна из таких рукописей — «Послания монаха Исаяи к благороднейшей монахине Феодоре», переведенная с греческого языка на русский, была опубликована в тринадцатом номере журнала «Воскресное чтение» Киевской академии [Послания Исаяи, 1854, 117–119].

Также с пользой для души иером. Феофан старался использовать время, проведенное при архим. Порфирии, когда тот посещал достопримечательности европейских городов. Так было, например, в Риме, где они имели возможность побывать в древних христианских храмах, усыпальницах и катакомбах, молиться у святых мощей и икон еще единой

раннехристианской Церкви. В Падуе они были в базилике Санта Джустина, где пребывают мощи апостола и евангелиста Луки и святой IV в. мученицы Иустины Падуанской.

Последние годы пребывания в Иерусалиме иером. Феофан помимо написания икон серьезно занимался живописью. Для него большой интерес представляла церковная живопись и мозаики, которые он видел во время путешествия по Италии. В Падуе в церкви Святой Марии Милосердной (капелле Скровеньи) он ознакомился со знаменитыми фресками родоначальника итальянской живописи Джотто [Успенский: *Книга бытия моего*, V, 342]. Будучи в картинных галереях Уффици и Питти во Флоренции, он уделил самое пристальное внимание картинам Рафаэля. Работы этого живописца иером. Феофан не только изучил досконально, но и заказал с них несколько копий, чтобы забрать их с собой.

Плодом его собственных трудов стало живописное изображение Святой Голгофы. В отчете главы миссии отмечалось, что эта картина была написана красками «в небольшом размере с замечательной точностью и выдержкою подробностей сего Святого места» [Успенский: *Отчет за 1854 г.* Л. 29–29 об.]. Доскональность изображения обнаруживает не только благоговение автора к изображенной им святыне, но и его желание разбудить подобные чувства у тех, кто не был на Святой Земле. Можно признать, что это было своего рода воззванием будущего святителя к своим соотечественникам, охладевавшим к православию и терявшим веру в жизненность христианства.

Направляя эту картину С. О. Бурачку в начале декабря 1854 г., иером. Феофан написал: «Се Голгофа! Грубое писание, но истинное и со всеми подробностями. Когда будете смотреть — глаз чтоб был против лика Божией Матери; и стать надобно не далее двух шагов от картины. Хочется, чтоб была издана, но сумею ли? Что вам покажется? Лучше бы в таком большом виде» [1-е письмо к Бурачку. Л. 4]. И несколькими днями позже в письме тому же адресату сообщает о своем решении: «Голгофу решаю отпечатать, как есть. И раскрасить» [2-е письмо к Бурачку. Л. 13].

В ноябре 1854 г. иером. Феофан вместе с другими членами миссии занимался переводом книги французского католического священника, богослова и археолога Жана-Ипполита Мишона «Новое решение вопроса о святых местах...», которая была опубликована в Париже в 1852 г. Он перевел 30 страниц — первые пять разделов шестой главы этой книги. Переводом остальной части книги была занята архим. Порфирий и Петр Соловьев. Помимо перевода иером. Феофан выполнил чертеж церкви Успения Пресвятой Богородицы в Гефсимании. Еще две иллюстрации к книге — раскрашенные планы храма Святого Гроба — изготовил П. Соловьев. Рукописный перевод книги, сопровождаемый иллюстрациями, был представлен первенствующему члену Святейшего Синода митр. Никанору (Клементьевскому) [Успенский: *Отчет за 1854 г.* Л. 29–29 об.; Успенский: *Книга бытия моего*, VII, 7]. Эта рукопись сохранилась до наших дней, она находится в филиале архива Российской академии наук в Санкт-Петербурге [Рукопись перевода].

По завершении работы Миссии ее глава ходатайствовал о награждении иером. Феофана орденом Святой Анны второй степени, подчеркнув его истинно монашеское устройство и «семилетнюю, отлично-ревностную и беспорочную службу» [Письмо к Сенявину. Л. 8–8 об.]. Это ходатайство было поддержано Азиатским департаментом МИД Российской империи [Проект письма. Л. 10–11], но Святейший Синод счел более уместным удостоить будущего святителя церковной награды [Определение Св. Синода. Л. 664–664 об.; Письмо Карасевского. Л. 17–17 об.]. Иером. Феофан был возведен в сан архимандрита в середине апреля 1855 г., и одновременно ему был присвоен титул настоятеля трехклассного монастыря [Послужной список. Л. 4].

События 1854 г. занимают несколько обособленное место в жизни свт. Феофана Затворника. Почти половину этого года он провел в путешествии с Ближнего Востока в Россию через страны Восточной и Западной Европы, карта которой значительно отличается от современной. Во время этого путешествия свт. Феофан наиболее тесно, непосредственно познакомился с культурой Запада. Он имел возможность наблюдать светскую и церковную жизнь западных христиан: католиков и протестантов, приобрести

эмпирическое знание об их конфессиональных особенностях и увидеть их доходившее до невежества отношение к русскому православию. Все эти обстоятельства, несмотря на явный недостаток свидетельств самого святителя об этом периоде своей биографии, придают особую основательность его критике западного богословия и вместе с тем в определенной степени объясняют ту свободу в подходе к изложению святоотеческого учения, которая впоследствии стала характерной для него как духовного писателя.

## Источники и литература

1. 1-е письмо к Бурчаку — Письмо иеромонаха Феофана к С. О. Бурчаку <начало декабря 1854> // ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262.
2. 2-е письмо к Бурчаку — Письмо иеромонаха Феофана к С. О. Бурчаку от 14 декабря 1854 г. // ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262.
3. Капустин: *Дневники* — Дневники архимандрита Антонина (Капустина) // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 1123.
4. Определение Св. Синода — Определение Св. Синода о возведении иеромонаха Феофана в сан архимандрита с присвоением ему лично степени настоятеля третьеклассного монастыря от 17 марта 1855 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Ед. хр. 326.
5. Письмо к Сенявину — Письмо архимандрита Порфирия (Успенского) к управляющему Министерством иностранных дел Л. Г. Сенявину от 28 декабря 1854 г. // АВПРИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. Д. 7.
6. Письмо к Сербиновичу — Письмо архимандрита Порфирия к директору Канцелярии обер-прокурора Св. Синода К. С. Сербиновичу от 1 июня 1854 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 28809-б.
7. Письмо Карасевского — Письмо исполняющего должность обер-прокурора Св. Синода А. И. Карасевского управляющему Министерством иностранных дел о награждении бывших членов Русской духовной миссии в Иерусалиме от 16 апреля 1855 г. // АВПРИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. Д. 19. Ч. 8.
8. Письма еп. Феофана (1898) — *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем епископа Феофана. М., 1898. Вып. I.
9. Послания Исаяи (1854) — Послания монаха Исаяи к благороднейшей монахини Феофоре. Перев. с греч. // Воскресное чтение. Киев, 1854. № 13.
10. Послужной список — Послужной список Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского // АРПМА. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Док. № 4009.1.
11. Проект письма — Проект письма исполняющему должность обер-прокурора Св. Синода А. И. Карасевского от директора Азиатского департамента Министерства иностранных дел Н. И. Любимова от 4 февраля 1855 г. // АВПРИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. Д. 7.
12. Рукопись перевода — Рукопись перевода книги аббата Мишона «Новое решение вопроса о святых местах (в Палестине)» // СПбФ АРАН. Ф. 118. Оп. 1. Ед. хр. 101.
13. Тертышников (1999) — *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. Указ Св. Синода — Указ Св. Синода № 13290 от 31 декабря 1854 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Ед. хр. 17896.
14. Указ Св. Синода — Указ Св. Синода № 13290 от 31 декабря 1854 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Ед. хр. 17896.
15. Успенский: *Отчет за 1854 г.* — *Порфирий (Успенский), архим.* Отчет об ученых и художественных занятиях Русской духовной миссии в Иерусалиме за 1854 г. (20 января 1855 г., Александро-Невская Лавра) // АВПРИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. Д. 19. Ч. 2.
16. Успенский: *Книга бытия моего* — *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Ч. I–VIII. СПб., 1894–1902; Ч. V. СПб., 1899; Ч. VI. СПб., 1900; Ч. VII. СПб., 1901.
17. Феофан Затворник (2016) — *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского (1815–1894): в 5 т.* М., 2016. Т. 1.

## **Metropolitan Kliment (Kapalin). Across The Eight Countries: The Return of St. Feofan (Govorov) from Jerusalem to Russia.**

**Abstract:** With the beginning of the Crimean War in 1853, members of the Spiritual mission in Jerusalem, which included hieromonk Feofan (Govorov), had to return to Russia. Travel through Turkey was impossible, and they had to travel through a number of European countries. The discovery of new archival documents shows the entire history of the mission members journey from Palestine to Russia. They visited Athens, Rome and a number of Italian cities, Vienna. On a five-month journey, the mission members not only visited churches, monasteries and shrines, but also studied the features of architecture, painting, visited educational institutions, museums, libraries and had various meetings. Especially in the diary entries noted their meeting with Pope Pius IX. Hieromonk Feofan, visiting the cities of Western Europe, sought to better understand the confessional peculiarities of Western Christians. The acquired knowledge subsequently gave solidity to his Orthodox assessment of Western theology.

**Keywords:** hieromonk Feofan (Govorov), archimandrite Porfiry (Uspensky), Russian Spiritual mission in Jerusalem, Crimean War, Austro-Hungary, Greece, Italy, travel, members of the mission.

*Kliment, Metropolitan of Kaluga and Borovsk (German Mikhailovich Kapalin)* – Candidate of Theology, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chairman of the Publishing Council of the Moscow Patriarchate, Rector of Kaluga Theological Seminary (mit.kliment@yandex.ru).

### **Sources and References**

1. 1-e pis'mo k Burchaku – Pis'mo iyeromonakha Feofana k S. O. Burachku <nachalo dekabrya 1854> [Letter of Hieromonk Feofan to S. O. Burachku <the beginning of December 1854>]. TsIAM – Tsentral'nyy istoricheskiy arkhiv Moskvyy [Central Historical Archive of Moscow]. Coll. 2355. Aids 1. Fol. 262. (In Russian).

2. 2-e pis'mo k Burchaku – Pis'mo iyeromonakha Feofana k S. O. Burachku ot 14 dekabrya 1854 g. [Letter of Hieromonk Feofan to S. O. Burachku December 14, 1854]. TsIAM – Tsentral'nyy istoricheskiy arkhiv Moskvyy [Central Historical Archive of Moscow]. Coll. 2355. Aids 1. Fol. 262. (In Russian).

3. Feofan Zatvornik (2016) – *Letopis' zhizni i tvoreniy svyatitelya Feofana, Zatvornika Vyshenskogo (1815–1894): v 5 t.* [Chronicle of the life and works of St. Feofan, the Recluse of Vyshensk (1815–1894): in 5 vols.]. Moscow, 2016, vol. 1. (In Russian).

4. Kapustin: Dnevniky – Dnevniky arkhimandrita Antonina (Kapustina) [Archimandrite Antonin (Kapustin)'s Diaries]. RGIA – Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 834. Aids 4. Item 1123. (In Russian).

5. Opredeleniye Sv. Sinoda – Opredeleniye Sv. Sinoda o vozvedenii iyeromonakha Feofana v san arkhimandrita s prisvoyeniyem emu lichno stepeni nastoyatelya tret'yeklassnogo monastyrya ot 17 marta 1855 g. [The definition of the Holy Synod on the ordination of Hieromonk Feofan as archimandrite with assignment to him personally the degree of superior of a third-class monastery of March 17, 1855]. RGIA – Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 796. Aids 128. Item 326. (In Russian).

6. Pis'mo k Senyavinu – Pis'mo arkhimandrita Porfiriya (Uspenskogo) k upravlyayushchemu Ministerstvu inostrannykh del L. G. Senyavinu ot 28 dekabrya 1854 g. [Letter from Archimandrite Porfiry (Uspensky) to the Head of the Ministry of Foreign Affairs L. G. Senyavin of December 28, 1854]. AVPRI – Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy imperii [Archive of Interior Policy of the Russian Empire]. Coll. 161. II-9. Aids 46. Fol. 7. (In Russian).

7. Pis'mo k Serbinovichu – Pis'mo arkhimandrita Porfiriya k direktoru Kantselyarii ober-prokurora Sv. Sinoda K. S. Serbinovichu ot 1 iyunya 1854 g. [A letter of Archimandrite Porfiry to the Director of the Office of the Ober-Prosecutor of the Holy Synod K. S. Serbinovich dated

- June 1, 1854]. RGIA — Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 797. Aids 12. Item 28809-b. (In Russian).
8. Pis'mo Karasevskogo — Pis'mo ispolnyayushchego dolzhnost' ober-prokurora Sv. Sinoda A. I. Karasevskogo upravlyayushchemu Ministerstva inostrannykh del o nagrazhdenii byvshikh chlenov Russkoy dukhovnoy missii v Iyerusalime ot 16 aprelya 1855 g. [A letter to the office of the chief of the Ministry of Foreign Affairs of the executive director of the Holy Synod A. I. Karasevsky about awarding former members of the Russian spiritual mission in Jerusalem dated April 16, 1855]. AVPRI — Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy imperii [Archive of Interior Policy of the Russian Empire]. Coll. 161. II-9. Aids 46. Fol. 19. Part 8. (In Russian).
9. Pis'ma ep. Feofana (1898) — Feofan (Govorov), bish. *Sobraniye pisem episkopa Feofana* [A collection of letters of Bishop Feofan]. Moscow, 1898, is. I. (In Russian).
10. Poslaniya Isayi (1854) — Poslaniya monakha Isayi k blagorodneyshey monakhine Feodore. Perv. s grech [The Epistles of the monk Isaiah to the noblest nun Feodora. Trans. from Greek]. *Voskresnoye chteniye*. Kiyev, 1854, no. 13. (In Russian).
11. Posluzhnoy spisok — Posluzhnoy spisok Preosvyashchennogo Feofana, episkopa Vladimirskego i Suzdal'skego [Service record of the Most Reverend Feofan, Bishop of Vladimir and Suzdal]. ARPMA — Arkhiv Russkogo Svyato-Panteleimonova monastyrya na Afone [Archive of the Russian St. Panteleimon monastery in Athos]. Coll. Svt. Feofana (Govorova). Aids 24. Fol. 39. Doc. № 4009.1. (In Russian).
12. Proyekt pis'ma — Proyekt pis'ma ispolnyayushchemu dolzhnost' ober-prokurora Sv. Sinoda A. I. Karasevskomu ot direktora Aziatskogo departamenta Ministerstva inostrannykh del N. I. Lyubimova ot 4 fevralya 1855 g. [Draft Letter to A. I. Karasevsky, Chief Prosecutor of the Holy Synod, from the Director of the Asian Department of the Ministry of Foreign Affairs N. I. Lyubimov dated February 4, 1855]. AVPRI — Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy imperii [Archive of Interior Policy of the Russian Empire]. Coll. 161. II-9. Aids 46. Fol. 7. (In Russian).
13. Rukopis' perevoda — Rukopis' perevoda knigi abbata Mishona «Novoye resheniye voprosa o svyatykh mestakh (v Palestine)» [Translation manuscript of Abbot Michon's book "A new solution to the issue of holy places (in Palestine)"]. SPbF ARAN — Sankt-Peterburgskiy filial Arkhiva Rossiyskoy akademii nauk [Saint Peterburg branch of Archive of the Russian Academy of Sciences]. Coll. 118. Aids 1. Item 101. (In Russian).
14. Tertyshnikov (1999) — Georgiy (Tertyshnikov), archim. *Svyatitel' Feofan Zatvornik i ego ucheniye o spasenii* [St. Feofan the Recluse and his doctrine of Salvation]. Moscow, 1999.
15. Ukaz Sv. Sinoda — Ukaz Sv. Sinoda № 13290 ot 31 dekabrya 1854 g. [Decree of the Holy Synod number 13290 dated December 31, 1854]. RGIA — Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 802. Aids 7. Item 17896. (In Russian).
16. Uspenskiy: Otchet za 1854 g. — Porfiriy (Uspenskiy), archim. Otchet ob uchenykh i khudozhestvennykh zanyatiyakh Russkoy dukhovnoy missii v Iyerusalime za 1854 g. (20 yanvarya 1855 g., Aleksandro-Nevskaya Lavra) [Report on the scholarly and art classes of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem for 1854]. AVPRI — Arkhiv vneshney politiki Rossiyskoy imperii [Archive of Interior Policy of the Russian Empire]. Coll. 161. II-9. Aids 46. Fol. 19. Part 2. (In Russian).
17. Uspenskiy: Kniga bytiya moyego — Porfiriy (Uspenskiy), bish. *Kniga bytiya moyego. Dnevnik i avtobiograficheskiye zapiski episkopa Porfiriya Uspenskogo* [The book of my life. Diaries and autobiographical notes of Bishop Porfiry Uspensky]. Parts I–VIII: Saint Peterburg, 1894–1902; part V: Saint Peterburg, 1899; part VI: Saint Peterburg, 1900; part VII: Saint Peterburg, 1901. (In Russian).

В. А. Панова

## УПОМИНАНИЯ О МОНАСТЫРСКИХ ХРАМАХ В КИЕВСКОМ СВОДЕ 1198 ГОДА ПО ИПАТЬЕВСКОЙ ЛЕТОПИСИ

В статье приводится информация о монастырских храмах Руси в XII в., сохранившаяся в тексте Киевского свода 1198 г. по Ипатьевской летописи. Отмечается уникальный характер изучаемых сведений. На примере истории Кирилловского монастыря, основанного киевским князем Всеволодом Ольговичем, доказывается важность материалов Ипатьевской летописи для решения спорных вопросов, обсуждаемых в исследовательской литературе. На ряде примеров, в сравнении с Лаврентьевской летописью, дается оценка Киевского свода 1198 г. по Ипатьевской летописи как источника для изучения монастырей и монастырских храмов Руси означенного времени.

**Ключевые слова:** Ипатьевская летопись, Киевская Русь, XII в., князья, монастыри, монастырские храмы, усыпальницы, монастырь св. Кирилла.

Монастырские церкви, в сравнении с другими храмами Руси, в Киевском своде 1198 г. упоминаются чаще. Например, церковь св. Феодора в киевском монастыре с одноименным названием в 10 погодных статьях упоминается 13 раз (6637, 6641, 6654, 6655, 6662, 6676, 6678, 6682, 6695, 6703) [ПСРЛ, 2, стб. 293, 294, 337–338, 349, 350–351, 353–354, 469, 529–531, 531–532, 539, 567, 654–655, 690]. Сначала летописец записал, что киевский князь Мстислав заложил «цркъвь камену стго Федора» в 6637 (1128) г., а в 6641 (1132) г. «блговѣрныи кнзь Мъстиславъ Володимеръ снъ» «престависа» и «положень быс оу цркви стго Федора юже бѣ самъ създаль» [ПСРЛ, 2, стб. 293–294]. После этих сообщений сводчик до конца своей летописи продолжал отмечать события, связанные с монастырским храмом. В 1147 г. здесь был пострижен в схиму черниговский князь Игорь Ольгович [ПСРЛ, 2, стб. 337–338]. Из этой же церкви разъяренная толпа киевлян, избивая, выволокла Игоря и убила [ПСРЛ, 2, стб. 350–351]. В ноябре 6662 (1154) г. здесь был захоронен киевский князь Изяслав Мстиславич [ПСРЛ, 2, стб. 469]. 14 марта 6676 (1167) г. умер, а 21 марта «вложенъ быс въ гробъ оу стго Феодора въ шни ему монастыри» киевский князь Ростислав Мстиславич [ПСРЛ, 2, стб. 532]. 7 марта 6678 (1168) г. в монастыре св. Феодора был похоронен сын Изяслава, внук Мстислава Ярополк «идеже ему шцъ лежить» [ПСРЛ, 2, стб. 539]. 30 мая 6682 (1171) г. преставился брат Изяслава и Ростислава Мстиславичей, Владимир, и «положиша тѣло его въ стмъ Федорѣ въ отни ему монастырь» [ПСРЛ, 2, стб. 567]. В мае 6695 (1187) г. здесь был похоронен внук Ростислава, правнук Мстислава вышгородский князь Мстислав Давидович [ПСРЛ, 2, стб. 654–655], а в феврале 6703 (1196) г. — внук Изяслава Мстиславича, Изяслав Ярославич «меншии», «близъ штна гроба» [ПСРЛ, 2, стб. 690]. Всего в Киевский свод 1198 г. составитель внес информацию о 7 погребениях.

Для сводчика Лаврентьевской летописи стремление к дробной конкретизации не является характерной чертой при изложении текста. Так, Лаврентьевская летопись не сообщает о том, что храм св. Феодора был построен Мстиславом, и о том, что Мстислав был захоронен в этой церкви. Не отметил составитель Лаврентьевской летописи и факта пострижения здесь князя Игоря Ольговича в схиму. Сводчик Лаврентьевской летописи не стремился отслеживать захоронения князей-потомков Мстислава Великого. Вместе с тем Ипатьевская летопись, являясь более полной

Валентина Игнатъевна Панова — кандидат исторических наук, доцент Воронежского государственного университета (Воронеж) (valentina\_panova49@mail.ru).



по сравнению с Лаврентьевской, не всегда фиксировала факты, которые, как казалось бы, должны были быть записаны. Например, из информации о погребении Изяслава Ярославича известно, что отец Изяслава Ярославича, Ярослав Изяславич, также был похоронен в церкви св. Феодора. Отсюда следует, что запись о его смерти в Ипатьевской летописи отсутствует, что характеризует Киевский свод 1198 г. как источник, где действия духовенства по погребению князей описывались не всегда.

Вышеприведенные факты дают и более важную информацию об Ипатьевской летописи как историческом источнике. Из Киевского свода 1198 г. видно, что Мстислав Владимирович стал первым киевским князем после Владимира Мономаха, который не был захоронен в митрополичьем кафедральном соборе св. Софии в Киеве. Он был погребен под сводами монастырского храма, основателем которого являлся. Мстислав умер при митрополите Михаиле. С этого времени монастырская церковь св. Феодора на многие десятилетия стала усыпальницей для многочисленного потомства князя Мстислава Владимировича. Вместе с тем не все родственники Мстислава были захоронены в «ѡтнемѣ» монастыре. Кроме Ярослава Изяславича, о смерти которого сводчик не оставил сведений, в церкви св. Феодора не был захоронен сын Мстислава Владимировича — Всеволод. Изгнанный из Новгорода и принятый на княжение во Пскове, Всеволод умер здесь в 1138 г. и был похоронен псковичами в церкви Св. Троицы, которую сам создал. Сводчик Ипатьевской летописи это отметил.

Повышенное внимание составитель Ипатьевской летописи уделил также монастырскому храму Св. Богородицы Киево-Печерского монастыря и храму св. Михаила, который часто называется в источнике храмом св. Михаила Златоверхого или храмом св. Михаила Выдобычского (или на Выдобыче) в Киеве. О первом в Киевском своде 1198 г. упоминается 9 раз в семи погодных статьях (6634, 6658, 6664, 6666, 6676, 6679, 6690) [ПСРЛ, 2, стб. 290, 403, 483–484, 492, 529–531, 545, 546, 568, 626–628]. О втором — 8 раз в шести погодных статьях (6654, 6657, 6698, 6705, 6707, 6708) [ПСРЛ, 2, стб. 327–328, 372, 665–666, 666, 694, 706–707, 709–711, 711–712].

По сравнению с информацией о других монастырских церквях сведения об этих храмах имеют иной характер. Ни тот, ни другой не названы летописцем «ѡтнимѣ» монастырем, хотя, как и другие обители, они были местом захоронений. Киево-Печерский монастырь упоминается прежде всего в связи с его главной святыней — церковью Св. Богородицы (напр., 1150 г.). Кроме того, что монастырь был, как и другие монастыри, усыпальницей (погребение Новгородского епископа Нифонта в 1156 г. и вдовы князя Глеба Всеславича, дочери Ярополка Изяславича, 3 января 1158 г.), он был местом, куда князья приходили для беседы с игуменом Поликарпом (киевский князь Ростислав Мстиславич, 1167 г.). Здесь назначались встречи князей (напр., встреча Юрия с галицким князем Владимиром; киевского князя Мстислава с Владимиром Мстиславичем). При взятии Киева князем Мстиславом Андреевичем в 1169 г. монастырь пострадал от пожара, но потом был восстановлен.

Первый раз о Михайловском-Выдобычском монастыре сообщается в связи с пленением князя Игоря Ольговича. После того как в 6654 (1146) г. Игоря «емше в болотѣ», его привели к Изяславу Мстиславичу. Изяслав послал Игоря в монастырь «на Выдобычь» [ПСРЛ, 2, стб. 328], где его заковали в цепи («ѡковавы»), и отправил дальше в Переяславль, где «всади в пороубь в манастырь стго Иоаѣ». В Лаврентьевской летописи этот рассказ тоже есть, но в нем отсутствуют некоторые подробности. Например, составитель Лаврентьевской летописи не сообщает, что Игорь был закован в цепи. Он пишет: «и по дъ хъ днѣхъ емше Игоря в болотѣ приведоша к нему (Изяславу. — В. Л.) и посла и в манастырь на Выдобычь а ѡтудѣ Переяславль и всадиша и в пороубь в манастырь оу стаѣ Івана» [ПСРЛ, 1, стб. 313].

В статье под 6657 (1149) г. монастырь упоминается как географический ориентир местонахождения Изяслава («в островѣ») («противоу стмоу Михаилѣ оу Выдобыча») [ПСРЛ, 2, стб. 372]. В статье под 6698 (1189) г. монастырь св. Михаила на Выдобыче упоминается в связи с переводом игумена монастыря Андрѣяна на Белгородскую епископскую кафедру после смерти Белгородского епископа Максима. Летописец

сообщил, что киевский князь Рюрик на место умершего поставил «ѡца своего дѣвнаго игоумена стго Михаила Андрѣяна Выдобычского» [ПСРЛ, 2, стб. 666]. Михайловско-му-Выдубицкому монастырю в Киеве летописец посвятил последние статьи Киевского свода 1198 г., записанные под 6707 (1197) и 6708 (1198) г. в связи с закладкой каменной стены «подъ црквию стго Михаила оу Днѣпра иже на Выдобычи» [ПСРЛ, 2, стб. 709, 710–711, 711]. Все приведенные выше выдержки свидетельствуют о том, что киевский монастырь св. Михаила в 1118–1198 гг. был одним из центров активной общественно-политической и церковной жизни Руси.

Когда о монастыре св. Михаила в Киеве составитель Киевского свода 1198 г. сообщает как об усыпальнице, он всегда называет его Златоверхим, вероятно, подчеркивая отличительные особенности храма, его величественность и значение. Так, в Михайловском Златоверхом храме, согласно показаниям Ипатьевской летописи, в апреле 6698 (1189) г. «положенъ быс во цркви стго Михаила Златовѣрхаго» князь Святополк Юрьевич, шурина Рюрика Ростиславича, «юже бѣ создалъ прадѣдъ его великий князь Стополкъ» [ПСРЛ, 2, стб. 665–666]. В марте 6703 (1196) г. монастырь стал местом захоронения другого шурина Рюрика Ростиславича — туровского князя Глеба Юрьевича. Летописец написал: «пожалова Рюрикъ шурина своего бѣ бо любимъ емоу и спратавше тѣло его положиша во цркви стго Михаила Златовѣрхаго» [ПСРЛ, 2, стб. 694]. Е. Е. Голубинский отмечал, что киевский монастырь св. Михаила был усыпальницей князей рода Изяславичей [Голубинский, 1901, 127].

Другие монастырские церкви упоминаются чаще всего как места захоронения наиболее известных князей Русской земли в изучаемое время. Но при этом, в отличие, например, от Лаврентьевской летописи, сводчик, как правило, не столько отмечал место захоронения того или иного князя, сколько подчеркивал значение его мирской и церковной деятельности. Это видно из того, что летописец почти всегда давал характеристику еще недавно жившему человеку, подробно сообщал, кто провожал покойного в последний путь, какие обряды при этом совершались. Об этом часто повествуется в Киевском своде 1198 г. по Ипатьевской летописи. Так, по три раза упоминаются монастырские церкви «стмоу Семешноу» (6655, 6658, 6670) [ПСРЛ, 2, стб. 353–354, 408, 518] и «стго Кюрила» (6679, 6686, 6702) [ПСРЛ, 2, стб. 544, 612, 679–681].

Монастырь св. Симеона находился в Копыреве конце в Киеве. Он был основан в XI в. черниговским князем Святославом. В киевском монастыре св. Симеона, как отмечалось ранее, сначала был похоронен убитый киевлянами князь Игорь Ольгович. Сводчик Ипатьевской летописи записал в статье под 6655 (1147) г.: «и везе на конецъ града в манастырь стмоу Семешноу бѣ бо манастырь (бѣ бо манастырь) ѡца его и дѣда еѣ Стослава тамо положиша» [ПСРЛ, 2, стб. 353–354]. В 6658 (1150) г. «Стославъ Ѡлговичъ перенесе мощи брата своего Игоря ѡ стго Семена ис Копырева конца в Черниговъ и положиша оу стго Спса в теремѣ» [ПСРЛ, 2, стб. 408]. В 6670 (1161) г. монастырь св. Симеона на некоторое время стал местом упокоения смертельно раненого князя Изяслава Давидовича. После смерти его тело было отправлено в Чернигов и захоронено «въ штни емоу цркви оу стою мѣку Бориса и Глѣба» [ПСРЛ, 2, стб. 518].

Церковь свв. Бориса и Глеба в Чернигове строил Давид Святославич, сын Святослава II Ярославича. Изяслав Давидович был внуком Святослава черниговского. Как видно, черниговские князья, хотя и имели свой монастырь в Киеве, предпочитали хоронить своих родственников в Чернигове, что и отметил сводчик Киевского свода 1198 г. Однако киевский князь Всеволод Ольгович, умерший 1 августа 6654 (1146) г., был погребен в церкви св. Бориса и Глеба в Вышгороде [ПСРЛ, 2, стб. 320–321]. Поклониться гробнице отца летом 6702 (1194) г. перед своей смертью приезжал в Вышгород сын Всеволода — Святослав Всеволодович [ПСРЛ, 2, стб. 679–681].

Монастырская церковь свв. Бориса и Глеба была в Смоленске. Летописец записал: «Престависа блговѣрныи князь Смоленский Двдъ снѣ Ростиславль внуокъ же великаго княза Мьстислава приимъ мнискыи чинь» «и положиша и во цркви стоую моученикоу Хсвоу Борисуу и Глѣбоу во штни емоу блѣвнии юже бѣ создалъ ѡцъ его Ростиславль» [ПСРЛ, 2, стб. 702–704].

Три раза упоминается монастырская церковь «стго Спса камана» во Владимире на Клязьме (в 6666 г. [ПСРЛ, 2, стб. 490–491] и в 6666 и 6681 г. — в Киеве [ПСРЛ, 2, стб. 489, 563–564]). Четыре раза — св. Андрея Янчина монастыря (6636, 6639, 6647, 6679) [ПСРЛ, 2, стб. 291, 294, 302, 546] в Вышгороде. Церковь св. Андрея Янчина монастыря стала местом погребения для сына Владимира Мономаха, внука Всеволода Ярославича, киевского князя Ярополка Владимировича, умершего в феврале 6647 (1139) г. В 6679 (1170) г. в ней был похоронен Владимир Андреевич, сын Андрея Боголюбского, правнук Всеволода Ярославича, создателя церкви.

В 1157 г. в Киеве на Берестове в церкви Св. Спаса был похоронен суздальский князь Юрий. Здесь же в январе 1171 г. был похоронен сын Юрия — Глеб Юрьевич. Е. Е. Голубинский предполагал, что монастырь этот принадлежал роду Мономаховичей и после смерти Владимира Мономаха находился под покровительством Юрия Долгорукого и его потомков [Голубинский, 1901, 586].

По одному разу упоминаются монастырские храмы св. Иоанна в Переяславле (6654) [ПСРЛ, 2, стб. 327–328], св. Ирины в Киеве (6654) [ПСРЛ, 2, стб. 327], свв. Кузьмы и Демьяна в Боголюбове (6683) [ПСРЛ, 2, стб. 591–592] и св. Иоанна в Галиче (6697) [ПСРЛ, 2, стб. 665].

Монастырь св. Кирилла упоминается в двух погодных статьях (6677) [ПСРЛ, 2, стб. 534] и (6679) [ПСРЛ, 2, стб. 544].

Всего составитель Киевского свода 1198 г. записал более 40 упоминаний более чем о 10 монастырских храмах.

Отдельных понятий о мужских и женских монастырях в Русской земле в 1118–1198 гг. в Киевском своде 1198 г. по Ипатьевской летописи нет. Речь идет об основании монастырей князьями и о захоронении под стенами монастырских храмов как основателей монастырей, так и их близких родственников. Дважды упоминаются монастыри, в названиях которых стоят женские имена — «Янчин» и «св. Шрины» [ПСРЛ, 2, стб. 291, 294, 302, 327]. Однако источник не позволяет сказать, что это были обители, куда постригались только женщины и где они захоранивались. Наоборот, из текста Ипатьевской летописи видно, что в церкви св. Андрея в Янчине монастыре в 6647 (1139) г. был похоронен князь Ярополк, а в 6679 (1170) г. доброгобужский князь Владимир Андреевич [ПСРЛ, 2, стб. 302, 548]. Иногда Янчин монастырь называется по монастырской церкви. Так, в статье под 6636 (1127) г. летописец называет игумена св. Андрея Григория, а в статье 6679 (1169) игумена «Семешна» [ПСРЛ, 2, стб. 291, 546]. О месте захоронения княгинь сообщается очень редко. Например, о погребении княгини-монахини Ольги, дочери Юрия Долгорукого, сообщается, что оно состоялось в церкви Св. Богородицы во Владимире. Но здесь же были похоронены князья Изяслав Андреевич в 6672 (1165) г., Ярослав Юрьевич в 6674 (1166) г., Мстислав Андреевич в 6681 (1172) г., Андрей Боголюбский в 6683 (1174) г., Изяслав Глебович в 6690 (1183) г., Борис Всеволодович в 6695 (1187) г. [ПСРЛ, 2, стб. 524, 525, 566, 593–594, 626, 653].

Особое внимание исследователей привлекает упоминание о монастыре св. Кирилла, которое дается в Ипатьевской летописи в связи с погребением в нем жены Всеволода Ольговича в 1179 г. Сообщение составителя Киевского свода 1198 г. по Ипатьевской летописи о том, что она стала создателем этого монастыря, на первый взгляд не согласуется с более ранними и поздними утверждениями источника о том, что основателем монастыря был Всеволод Ольгович. В частности, до 1179 г. этот монастырь, по показаниям летописца, был известен современникам как «Всеволож монастырь» в сообщении 6677 (1167) г. [ПСРЛ, 2, стб. 534] или как монастырь св. Кирилла в расказе 6679 (1169) г. [ПСРЛ, 2, стб. 544]. После 1179 г. в статье под 6702 (1194) г. читаем: «престависа мѣца июла» киевский князь Святослав Всеволодович «и положиша и во стмь Кюрилѣ во ѡтнѣ емоу манастырь» [ПСРЛ, 2, стб. 680]. Монастырь св. Кирилла, где был похоронен сын Всеволода Ольговича, Святослав, называется «ѡтнимъ» по отношению к Святославу, т. е. основанным его отцом Всеволодом.

О погребении Святослава Всеволодовича в монастыре св. Кирилла сообщает и Лаврентьевская летопись. В статье под 6703 (1195) г. читаем: «престависа князь

Киевський Свѣславъ и положень бы<sup>ѣ</sup> в манастыри въ цркви ста<sup>ѣ</sup> Кирила юже бѣ создаль ѿць его» [ПСРЛ, 1, стб. 412]. Как видно, сводчик Лаврентьевской летописи прямо сообщает о том, что монастырь св. Кирилла был основан киевским князем Всеволодом Ольговичем. Он являлся княжеской усыпальницей для потомков князя Всеволода Ольговича и назывался между ними «ѡтнимъ» монастырем.

Разные показания Ипатьевской летописи об основателе киевского монастыря св. Кирилла и одноименной церкви при нем вызывают разные суждения у исследователей. Они указывают на трех возможных основателей монастырских построек: дочь польского короля Казимира II Справедливого Марию Казимировну, которая была женой Всеволода Святославича Чермного, жену Всеволода Ольговича Марию Мстиславовну и самого Всеволода Ольговича [Марголина, 2007, 72–73].

Разночтения в показаниях Киевского свода 1198 г. об основателе монастыря историки понимают и так, что монастырь был заложен Всеволодом, но не достроен им при жизни. Его достроила жена Всеволода Ольговича и была в нем похоронена в 1179 г. [Марголина, 2007, 73]. Киевский свод 1198 г. по Ипатьевской летописи позволяет иначе объяснить разные показания источника на историю основания киевского монастыря св. Кирилла. Приведенные выше факты свидетельствуют, что основателем монастыря был киевский князь Всеволод Ольгович. До 1169 г. монастырь св. Кирилла в Киеве был действующим. Именно с именем Всеволода Ольговича долго после его смерти современники связывали обитель. Неслучайно также сын Всеволода, известный киевский князь Святослав Всеволодович считал монастырь «ѡтнимъ». Но прав был и составитель Киевского свода 1198 г., назвавший жену Всеволода создательницей Кирилловского монастыря.

Материалы Ипатьевской летописи свидетельствуют, что до 8 марта 1169 г. жизнь Всеволода монастыря протекала установленным порядком. Никаких особых отличительных событий в его истории до этого дня летописец не отметил. В статье под 6679 (1169) г. составитель Киевского свода 1198 г. упомянул монастырь св. Кирилла накануне дня 8 марта в связи с окружением Киева дружинами Мстислава Андреевича и его союзников, посланными Андреем Боголюбским против сидевшего здесь Мстислава Изяславича. Сводчик сообщил, что пришедшие к Киеву воины «сташа» «подъ стѣмъ Курило<sup>мъ</sup>» [ПСРЛ, 2, стб. 544]. С этого монастыря начался захват Киева. 8 марта 1169 г. Киев был взят и беспощадно разграблен. Летописец написал: «за в дни весь гра<sup>ѣ</sup> Подолье и Гору и манастыри и Софью и Десатинную Бѣю и не бы<sup>ѣ</sup> помилованиа никомуже ни ѿкудже црквамъ горашимъ кр<sup>ѣ</sup>тъяномъ оубиваемомъ другы<sup>мъ</sup> важемымъ» «и взаша имѣнья множество и цркви ѡбнажиша иконами и книгами и ризами и колоколы изнесоша» «и вса стѣни взата бы<sup>ѣ</sup> зажьже бы<sup>ѣ</sup> и манастырь Печерський стѣя Бѣа» [ПСРЛ, 2, стб. 545].

Рассказ о разгроме Киева Мстиславом Андреевичем есть и в Лаврентьевской летописи. В статье под 6676 (1168) г. летописец сообщил: «Тое же зимы посла князь Андрѣи и Суждала сна своего Мстислава на Къевьскаго княза Мстислава с Ростовци и Володимерци и Суждалци и инѣхъ князии а<sup>и</sup>» и «взаша Къевь», «и весь Къевь пограбиша и церкви и манастырѣ за г дни иконы поимаша и книги и ризы» [ПСРЛ, 1, стб. 353–354]. Информация о разгроме Киева Мстиславом в Лаврентьевской летописи короче, чем в Ипатьевской. Известий о монастыре св. Кирилла в ней вообще нет. В Киевском своде 1198 г. это уникальные сведения. Из них следует, что во время военного похода на Киев, организованного Андреем Боголюбским, Всеволод монастырь св. Кирилла, как и другие киевские монастыри, был разгромлен. Жена Всеволода Ольговича Мария прожила после смерти мужа более 30 лет, а после разгрома Киева — более 10 лет. Назвав ее создателем монастыря св. Кирилла, составитель Ипатьевской летописи отметил, что жена Всеволода Ольговича заново его обустроила, возродила. Основателем же монастыря по-прежнему считался Всеволод, что и отметил составитель Киевского свода 1198 г. по Ипатьевской летописи в статье под 6702 (1194) г., назвав монастырь «ѡтнимъ» по отношению к погребенному здесь сыну Всеволода Святославу.

Сколько всего было монастырей, а значит, и монастырских храмов, в Русской земле к концу XII в., по материалам Ипатьевской летописи сказать невозможно, хотя

они упоминаются достаточно часто. Сообщения о монастырях в Киевском своде 1198 г. условно можно разделить на две группы. Во-первых, это информация о монастырях вообще, где монастыри упоминаются во множественном числе, без названий и без привязки к месту. Такие сообщения летописец вставлял по ходу изложения на всем протяжении свода. Первый раз об этом читаем в статье под 6632 (1124) г.: «погорѣ Гора и монастыреве вси что ихъ на Горѣ въ градѣ и Жидове» [ПСРЛ, 2, стб. 288]. Из статьи под 6659 (1151) г. видно, что во время усобиц князя не только жгли села и вытаптывали («посѣкоша») огороды, но и «монастыри шторгоша» [ПСРЛ, 2, стб. 428]. После смерти известного князя его имущество (порты, и золото, и серебро), как правило, раздавалось «по монастыремъ и по црквамъ и по затворомъ и нищимъ». Так, например, было после смерти князя Вячеслава Владимировича, умершего в 6662 (1154) г. [ПСРЛ, 2, стб. 473], и после смерти галичского князя Ярослава, умершего в 6695 (1187) г. («и повелѣ раздавати имение свое монастыремъ и нищимъ и тако даваша по всемоу Галичю по три дѣи») [ПСРЛ, 2, стб. 656–657].

Характеризуя князя Андрея Боголюбского в статьях под 6666 (1157) г. и 6683 (1174) г., летописец подчеркнул среди его добродетелей строительство церквей и монастырей («цркви оукраси и монастыри постави, монастырѣ многи созда») [ПСРЛ, 2, 490–491, 581–585] во Владимирской земле. В статье под 6676 (1167) г. Киевского свода 1198 г. кроме Киево-Печерского монастыря упоминаются и «все» другие киевские монастыри [ПСРЛ, 2, стб. 529–531]. О киевских монастырях во множественном числе повествуется и в статье под 6679 (1169) г. во время разгрома Киева Мстиславом Андреевичем [ПСРЛ, 2, стб. 545]. О проявлении заботы о монастырях («монастыра набда») со стороны смоленских и новгородских князей сообщается в статьях под 6680 (1170) г., 6686 (1180) г., 6688 (1180) и 6705 (1197) г. [ПСРЛ, 2, стб. 550–551, 610–611, 617, 702–704]. Монастыри любил киевский князь Глеб Юрьевич (6681=1171 г.) [ПСРЛ, 2, стб. 563–564]. В статье под 6707 (1198) г. летописец написал, что и киевский князь Рюрик Ростиславич «хотѣние к «монастыремъ и ко всимъ црквамъ» «несытноу» проявлял [ПСРЛ, 2, стб. 709–711].

Конкретные монастыри составитель Киевского свода 1198 г. по Ипатьевской летописи называл, когда писал об их игуменах или о важных событиях на Руси в 1118–1198 гг. При этом особенное внимание летописец уделял монастырским храмам.

## Источники и литература

1. Голубинский (1901) — Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. 2-е изд. М.: Университетская типография, 1901–1904. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. 1901. 968 с.
2. Марголина (2007) — Марголина И. Е. Ктиторская композиция XII в. Киево-Кирилловской церкви в контексте проблемы основания храма // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2007. № 3. С. 72–74.
3. ПСРЛ, 1 — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 578 стб.
4. ПСРЛ, 2 — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. 938 стб.; Приложения. Разночтения из Ермолаевского списка. 84 с.; Примечания. С. 85–87.

**Valentina Panova. Evidence on Monastery Churches from the Kiev Chronicle of 1198 in the Hypatian Codex.**

**Abstract:** The article presents the information about Russian monastery churches of the 12th century preserved in the Kiev Chronicle of 1198 (part of the Hypatian Codex).

The examined evidence is of unique nature. Taking the history of St. Kirill's Monastery founded by the Kievan prince Vsevolod Olgovich as an example, the author of the article proves that the data from the Hypatian Codex is crucially important when it comes to solving a number of controversial issues widely discussed in scholarly literature. Compared against the Laurentian Codex, the Kiev Chronicle of 1198 from the Hypatian Codex appears to be a valuable source of information on Russian monasteries and monastery churches in the period under study.

**Keywords:** Hypatian Codex, 12th-century Rus', princes, monasteries, monastery churches, tombs, St. Kirill's Monastery.

*Valentina Ignatievna Panova* — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at Voronezh State University (Voronezh) (valentina\_panova49@mail.ru).

## Sources and References

1. Golubinskiy (1901) — Golubinskiy E. E. *Istoriya Russkoy Tserkvi* [*The History of the Russian Church*]. 2nd ed. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1901–1904. Vol. 1: *Period pervyy, kiyevskiy ili domongol'skiy* [*The First Period, Kievan or Pre-Mongolian*]. 1st half of the vol., 1901, 968 p. (In Russian).

2. Margolina (2007) — Margolina I. E. Ktitorskaya kompozitsiya XII v. Kievo-Kirillovskoy tserkvi v kontekste problemy osnovaniya khrama [The 12th-century Donator Composition of St. Kirill's Church in Kiev in the Context of the Temple Foundation]. *Drevnyaya Rus': voprosy medievistiki* [*Ancient Rus': Issues of Mediaeval History*], 2007, no. 3, pp. 72–74. (In Russian).

3. PSRL, 1 — *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* [*The Full Collection of Russian Chronicles*]. Vol. 1: *Lavrent'yevskaya letopis' i Suzdal'skaya letopis' po Akademicheskomu spisku* [*The Laurentian Codex and the Suzdal Codex according to the Academic Copy*]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1962, 578 col. (In Russian).

4. PSRL, 2 — *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* [*The Full Collection of Russian Chronicles*]. Vol. 2: *Ipat'yevskaya letopis'* [*The Hypatian Codex*]. Saint Petersburg: Tip. of M. A. Aleksandrov, 1908. 938 col. (In Russian).

*М. В. Шкаровский*

## ПОМОЩЬ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ РУССКОМУ МОНАШЕСТВУ АФОНА в 1920–1930-е годы

В статье рассматриваются некоторые аспекты отношений русских обителей Афона с Сербией и Сербской Православной Церковью. Особенное развитие эти связи получили в первой половине XX в. В 1900-е гг. русские обители Афона помогали Сербской Православной Церкви: монастырям Хиландар и Дечаны, а также различным общинам. В 1920–1930-е гг. уже Сербская Церковь оказала очень большую материальную помощь русским монахам Афона, порой спасая их от голодной смерти. Эта помощь русским обителям Святой Горы продолжалась вплоть до начала Второй мировой войны. В сложный межвоенный период она очень помогла монахам Афона и в духовном, и в материальном плане, и стала подлинным проявлением многовековых братских связей Русской и Сербской Церквей.

**Ключевые слова:** Афон, монастыри, Сербская Православная Церковь, русские монахи, духовные связи.

Отношения русских обителей Афона, и прежде всего Свято-Пантелеимоновского монастыря, с Сербией и Сербской Православной Церковью имеют многовековую историю. Еще в конце XII в. в Свято-Пантелеимоновском монастыре (Нагорном Руссике) принял иноческий постриг княжич (сын великого жупана) Растко — один из самых известных сербских святых архиеп. Савва. После установления на Руси татаро-монгольского ига сербские князья и цари оказывали помощь и покровительство русскому монашеству Афона вплоть до захвата их страны Османской империей. Так, в середине XIV в. Руссик, в котором в то время пребывало много сербов, находился под покровительством сербского царя Стефана Душана Сильного, передавшего в 1347 г. в обитель честную главу св. вмч. Пантелеимона, а в 1380-е гг. ктитором Свято-Пантелеимоновского монастыря был святой князь Лазарь Греблянович. Последним сербским ктитором обители была дочь деспота Гюрга Бранковича, мачеха султана Мухаммеда II Завоевателя Мара.

Позднее ситуация изменилась: в XIX — начале XX вв. уже русские обители Афона помогали Сербской Православной Церкви и в целом сербскому народу. В конце XIX — начале XX вв. русские монахи играли существенную роль в жизни сербского Хиландарского монастыря. А в январе 1903 г. сербский митрополит Михаил (Иоаннович) по предложению еп. Рашко-Призренского Никифора (Перича) передал пребывавший в запустении мужской монастырь Дечаны во имя Христа Пантократора (Высоко-Дечанская Лавра), считавшийся одной из главных сербских святынь, под опеку расположенной на Афоне русской келлии свт. Иоанна Златоуста Хиландарского монастыря. Официальный ввод во владение Высоко-Дечанской Лаврой настоятеля этой келлии иеросхимонаха Кирилла (Абрамова) состоялся 14 января 1903 г. В 1903–1904 гг. в Дечаны прибыли 28 русских святогорцев, которые оставались там до начала Первой мировой войны и были интернированы австрийскими властями. После окончания войны вернувшиеся из плена монахи пребывали в разных сербских обителях (АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 15; Герд, 2010, 107–113; Феннел, Троицкий, Талалай, 2009, 195–198).

---

*Михаил Витальевич Шкаровский* — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

В период Балканских войн 1912–1913 гг. только Братство русских обителей (келлий) пожертвовало в пользу раненых и больных воинов-славян 1110 рублей. Кроме того, русские святогорцы отправляли пожертвования пострадавшим от наводнения в Сербии и Черногории. В начале Первой мировой войны они сформировали и отправили на Сербский фронт монашескую санитарную дружину (отряд), а позднее, после разгрома Сербии австро-венгерской армией, пожертвовали в эту страну много церковной утвари, богословских книг и т. п. (АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. № 163. Л. 192–193 об.).

В конце октября 1919 г. в Белград, столицу возникшего после окончания Первой мировой войны нового государства — Королевства сербов, хорватов и словенцев, приехала первая делегация русских святогорцев в составе представителя Свято-Пантелеимоновского монастыря иером. Симона (в миру Семена Яковлевича Фетисова), представителя Свято-Андреевского скита иером. Антипы и прот. Феодора Титова. 8 ноября они были приняты фактически управлявшим страной принцем-регентом Александром Карагеоргиевичем. Отец Симон подарил принцу икону св. вмч. Пантелеимона, печатные издания монастыря, передал письмо игум. Мисаила, преподнес для короля Петру икону Божией Матери, а о. Антипа подарил наследнику престола икону св. ап. Андрея Первозванного. Длительная беседа велась по-русски, который принц, закончивший Пажеский корпус в Петербурге, хорошо знал. Отец Феодор подробно рассказал принцу Александру о тяжелом положении русского монашества Афона и его нуждах, прося помощи и покровительства. После аудиенции о. Феодора наградили орденом св. Саввы 2-й степени, а иеромонахов Симона и Антипу — орденами св. Саввы 4-й степени. 1 декабря о. Симеон вернулся в монастырь (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 47).

В мае 1920 г. на Афон в первый раз приехал большой друг России знаменитый сербский богослов святытель Жичский Николай (Велимирович). 30 мая Собор старцев Свято-Ильинского скита постановил, чтобы игумен лично попросил еп. Николая своим ходатайством «продвинуть дело» обещанной помощи зерном русским населенникам Афона со стороны правительства Королевства сербов, хорватов и словенцев [Феннел, Троицкий, Талалай, 2009, 260, 269].

1 июня еп. Жичский прибыл в Свято-Пантелеимоновский монастырь в сопровождении члена Сербского Синода о. Гавриила, чиновника Министерства исповеданий профессора семинарии св. Саввы в Белграде прот. Воислава Янича и сербского генерального консула в Салониках Т. Живковича. Они были торжественно встречены братией с колокольным звоном. В произнесенной по-русски приветственной речи владыка Николай выразил надежду на грядущее возрождение России. Вечером состоялась беседа епископа с пребывавшим тогда в монастыре митр. Киевским и Галицким Антонием (Храповицким).

2 июня владыка Николай посетил Нагорный Руссик, а 3 июня совершил литургию в Покровском соборе и вечером отбыл на монастырском пароходе в Салоники через Каламарию. Для встречи с епископом в Руссик приезжали игумен Свято-Ильинского скита архим. Иоанн и представители Братства русских обителей (келлий). При отъезде владыке подали прошения от братии монастыря, двух русских скитов и келлий об оказании им помощи со стороны Сербии и получили в ответ обещание оказать возможное содействие. Еп. Николай тепло попрощался с митр. Антонием, а наместник Руссика иером. Иакинф и архим. Кирик проводили его на пароходе до Каламарии, подарив икону, альбом и книгу по истории монастыря (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 56–57).

В день отъезда еп. Николая, 3 июня, настоятель Руссика игум. Мисаил написал послание наследнику престола принцу-регенту Александру Карагеоргиевичу с приглашением посетить Свято-Пантелеимоновский монастырь, обращаясь к нему, как к защитнику и покровителю обители (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 1–3). В тот период определенная продовольственная помощь была получена, хотя принц и не смог приехать на Афон.



14–15 мая 1922 г. еп. Николай (Велимирович), проездом из Иерусалима, второй раз побывал в Свято-Пантелеимоновском монастыре. 27 июля того же года он участвовал в монастырском престольном празднике св. вмч. Пантелеимона. В этот день владыка совершил литургию в Пантелеимоновском соборе, а также рукоположил иеродиакона Неарха во иеромонаха и монаха Филиппа — во иеродиакона. 28 июля епископ рукоположил иеродиакона Даниила во иеромонаха и монаха Смагарда — во иеродиакона. Помимо свт. Николая, братия Руссика поддерживала постоянную связь с еще одним канонизированным в дальнейшем сербским владыкой — священномучеником епископом, позднее митрополитом Досифеем (Васичем). В частности, 28 января и 10 февраля 1924 г. он посылал письма игум. Мисаилу, и по просьбе владыки в братию монастыря были приняты четыре его приехавших на Афон духовных чада (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 6; Д. 170. Док. № 154. Л. 74, 76).

С начала 1920-х гг. в Руссик постоянно приезжали сербские паломники. Так, например, 24 марта 1923 г. в монастырь приплыли на пароходе 90 студентов и профессоров Белградского университета, среди них было около 10 русских эмигрантов. Возглавлял эту группу декан богословского факультета профессор-протоиерей Стефан Димитриевич (выпускник Киевской духовной академии), и раньше неоднократно бывавший в Руссике, Он сумел и своих спутников ознакомить с заслугами русского монашества. Часть группы присутствовала на Пасхальном богослужении в монастыре 26 марта, почти все побывали в Нагорном Руссике, где принял иноческий постриг свт. Савва. 29 марта братия тепло проводила белградских паломников, причем многие русские студенты со слезами оставляли родную обитель. 14 июня 1923 г. в монастырь приезжал сербский консул в Салониках Ф. А. Стоянович, и т. д. (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 79, 82).

В апреле 1923 г. братия Руссика обратилась к чиновнику Министерства исповеданий Королевства сербов, хорватов и словенцев прот. Воиславу Яничу с жалобой, в которой указывалось, что греческие войска вселились в их здания (Преображенский корпус) и хотят устроить рядом кинотеатр (Архив Југославије, Београд, 69-142-221). По запросу министерства консульство королевства в Салониках 7 мая 1923 г. сообщило о проектах строительства военного госпиталя на Афоне, при этом в зданиях Свято-Пантелеимоновского монастыря будто бы планировалось разместить 3500 греческих солдат и офицеров. Консул расценивал политику в отношении русских монахов как предвестие того, как греческое правительство собирается поступить с Афоном в целом и, в частности, с сербским монастырем Хиландар (Архив Југославије, Београд, 69-142-221).

В начале 1924 г. положение Руссика существенно ухудшилось из-за нового обострения ситуации с продовольствием, а также негативных действий греческих властей. В феврале игум. Мисаил отправил письмо Сербскому патриарху Димитрию (Павловичу), в котором писал, что в последние два года греческое правительство стало лишать монастырь его имущества: реквизировало лучший рабочий скот, отняло половину денег, собранных на закупку годового запаса хлеба, заняло под военный санаторий и не возвращает здание Преображенского корпуса обители, в котором с 1 апреля планирует открыть военный госпиталь: «Вследствие этого терпение наше истощилось, и все братство усматривает опасность дальнейших лишений и даже возможности своего пребывания в родной обители. Кроме того, господин российский генеральный консул известил нас, что в Греции скоро русские большевики будут признаны за законную власть». Поэтому игумен от имени всей братии просил о принятии Свято-Пантелеимоновского монастыря под временное покровительство и защиту короля Александра I (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 12).

Для решения этих проблем братия Руссика в марте решила направить в Королевство сербов, хорватов и словенцев двух своих представителей с целью личного доклада тем церковным и государственным деятелям, которые могут оказать помощь. В связи с их поездкой игум. Мисаил отправил письма с просьбой принять монахов и оказать содействие им патр. Димитрию, еп. Охридскому Николаю (Велимировичу),

еп. Нишскому Досифею (Васичу), премьер-министру Н. Пашичу, профессорам-протоиереям Воиславу Яничу, Стефану Димитриевичу и некоторым другим лицам. Настоятель также поблагодарил Сербского патриарха за разрешение свободного въезда в королевство представителей монастыря и попросил сербского консула в Салониках Ф. А. Стояновича помочь в проезде миссии Руссика в страну (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 4–6 об.).

В том же году было отправлено письмо сербскому королю Александру I от имени всех русских иноков Афона и Православного Востока с просьбой принять их под свое покровительство, в котором говорилось: «Дерзкая рука сразила драгоценную жизнь императора нашего Николая 2-го, и Русская держава до сего времени в руках лютых врагов. Потеряв кормилицу Россию, нам для своего существования пришлось продать все свое достояние и притом впасть в неоплатные долги, так что на дальнейшее нет у нас никаких надежд» (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 10).

18 октября 1924 г. в Руссик в четвертый раз приехал свт. Николай (Велимирович), на этот раз вместе с еп. Иосифом (Цвийвичем), будущим заместителем патриарха, фактически возглавлявшим Сербскую Церковь в годы Второй мировой войны, а 28 октября монастырь посетил сербский консул в Салониках. 10 ноября представители Свято-Пантелеимоновского монастыря схиархим. Кирик (Максимов) и иером. Иосиф отправились в Белград, где остановились у Святейшего патриарха Димитрия. Они также встречались с королем Александром и премьер-министром Н. Пашичем, которые обещали сделать все возможное, чтобы облегчить политическое и материальное положение монастыря. 22 декабря (2 января) делегаты возвратились в обитель (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 91).

Из личных бесед с представителями Свято-Пантелеимоновского монастыря и новых писем игум. Мисаила от 14 ноября и 2 декабря 1924 г. сербским иерархам еще яснее стала ситуация с тяжелым материальным положением русских обителей Афона и реквизицией греческим правительством зданий и владений монастыря. В частности, в своих письмах игумен сообщал о реквизиции всех метохов обители, в связи с чем еще более обострилась продовольственная проблема, между тем на иждивении Руссика находилось 600 человек: 515 монахов, 35 приписных иноков в монастырской больнице и до 50 пустынников (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 9).

В середине декабря состоявшийся в Белграде Архиерейский Собор Сербской Церкви принял по этому вопросу два постановления: 1. Просить королевское правительство о посредничестве перед греческим правительством об улучшении условий в Свято-Пантелеимоновском монастыре; и 2. Предписать «Святому Архиерейскому Синоду изыскать способ, коим можно бы святогорским монахам из Хиландара и Русских обителей придти на помощь выдачей продовольствия, каковое бы наши богатые монастыри и церкви пожертвовали бы, и каковое было бы собрано среди народа путем милостыни. Святой Архиерейский Синод и архиереи окажут все возможное облегчение при сборе этой милостыни» (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 18).

22 декабря патр. Димитрий отправил игум. Мисаилу грамоту, в которой сообщил об этих постановлениях, отметив, что первое из них уже исполнено — первосвяtitель лично посетил премьер-министра, чтобы подробно изложить ему дело и уговорить предпринять «энергичное заступничество» перед греческим правительством, и получил обещание «сделать все, что возможно» (в 1925 г. Преображенский корпус действительно был возвращен Руссику). Относительно второго постановления, по словам патриарха, Сербский Синод в ближайшее время примет решение, чтобы монастыри и церкви оказали первую помощь, а для сбора пожертвований среди народа следует послать шесть иеромонахов: по одному от Руссика, Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов, Хиландара и двух от Братства русских келлий (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 18 об. — 19, 25).

Действительно, 22 декабря патр. Димитрий, согласно сообщению прессы, лично посетил премьер-министра Н. Пашича, королевскую резиденцию, министра иностранных дел И. Марковича и попросил, чтобы правительство взяло на себя заботу

о русских обителях Святой Горы (Политика. Белград. 1924. 23 декабря). Вернувшиеся в монастырь отцы Кирик и Иосиф передали игум. Мисаилу патриаршую грамоту, и в ответном письме от 8 января настоятель, выразив первосвятителю благодарность, сообщил, что сборщики пожертвований выедут незамедлительно, как только получат визы, а имя патриарха записано в монастырский синодик для поминовения как ктитор обители (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 8).

31 января 1925 г. в Руссике был проведен под председательством игум. Мисаила Собор старцев русских обителей Афона, в котором, помимо старшей братии монастыря, участвовали игумены Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов архим. Митрофан и Иоанн, председатель Братства русских келлий, настоятель келлии св. Иоанна Златоуста иеросхим. Софроний и представители келлий св. Иоанна Богослова и св. Иоанна Златоуста иеросхим. Герасим и Варсонофий. Собор постановил по воле всего русского монашества Афона и с разрешения патр. Димитрия послать в Сербию сборщиков пожертвований. Было решено, что каждый сборщик возьмет с собой 2 тысячи драхм на дорожные расходы до Белграда, небольшие иконы, картинки, крестики и т. п. для раздачи жертвователям; все собранные пожертвования должны поступать в общую сокровищницу, затем быть привезены в Руссик и там разделены на части по числу иноков каждой обители, избранной для этой цели общей комиссией. До весны 1925 г. сбор решили проводить по селам, летом в городах, а осенью — снова по селам. Для сборщиков подготовили сопроводительные письма Сербскому патриарху, премьер-министру Н. Пашичу, четырем министрам, прот. Стефану Димитриевичу и представителям русской эмиграции, также было решено поднести в дар три иконы: патриарху, о. С. Димитриевичу и российскому посланнику В. Н. Штрандману (АРПМА. Оп. 10. Д. 205. Док. № 4641. Л. 1–3).

20 февраля 1925 г. пять сборщиков-иеромонахов уехали в Белград: от Руссика — о. Нearch, от Свято-Андреевского скита — о. Димитриан, от Свято-Ильинского скита — о. Августин и от Братства русских келлий — отцы Георгий и Филимон. Позднее к ним присоединились посланные Руссиком дополнительно иеромонахи Сократ (скончавшийся 25 февраля 1926 г.) и Пинуфрий. Сборы пожертвований в Королевстве сербов, хорватов и словенцев активно продолжались более полутора лет — до осени 1926 г., затем большинство сборщиков вернулось на Афон, но иером. Нearch остался продолжать свою деятельность. 31 мая этого года проведенный в Свято-Пантелеимоновском монастыре еще один Собор старцев русских обителей Афона постановил закупить на все собранные к тому времени деньги вагон (10 тонн) фасоли и пшеницу, по возможности к сентябрю. В тот же день игумены трех главных русских обителей и новый председатель Братства русских келлий иеросхим. Симеон написали об этом Сербскому патриарху, прося помощи в проведении закупок (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 10–13 об.).

К концу осени была составлена единая итоговая сборная книга из 96 листов, которую подписали игумены Руссика, двух скитов и председатель Братства русских келлий. 6 ноября 1926 г. патр. Димитрий отправил игум. Мисаилу телеграмму, в которой предлагал разделить купленные 120 тонн пшеницы и 10 тонн фасоли следующим образом: Руссику — 40 тонн пшеницы и 4 тонны фасоли, Свято-Андреевскому скиту — 15 тонн пшеницы и 1 тонну фасоли, Свято-Ильинскому скиту — 15 тонн пшеницы и 1 тонну фасоли, Братству русских келлий — 50 тонн пшеницы и 4 тонны фасоли. Вскоре так и поделили. При этом в то время в Руссике было 580 насельников, в скитах — по 125, келлиотов и пустынников насчитывалось 480 (всего 1310 русских иноков). 17 декабря от имени их всех было отправлено благодарственное письмо Святейшему патриарху Димитрию (АРПМА. Оп. 10. Д. 198. Док. № 171. Л. 16–16 об., 27).

12 января 1927 г. Сербский патриарх в новом письме игум. Мисаилу поздравил братию монастыря с Рождеством и сообщил, что к настоящему времени собрано 496 893 динара пожертвований, при этом на 360 017 динар были закуплены высланные ранее пшеница и фасоль, а оставшиеся 136 875 динар Синод решил передать деньгами:

Руссику — 45 тысяч, двум скитам — по 13010, и Братству русских келлий — 56 тысяч динар. Вскоре деньги были разделены указанным способом, при этом сбор пожертвований частично продолжался. 22 марта патр. Димитрий написал о Мисаилу о решении передать русским святогорцам остаток собранных средств — 155 тысяч динар, через представителя Свято-Пантелеимоновского монастыря в Салониках иеродиак. Андрея: Руссику — 55 тысяч, двум скитам — по 16 тысяч, и Братству русских келлий — 58 тысяч динар. При этом предстоятель сообщил, что в связи с засухой в Сербии новые сборы следует отложить до будущего года (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 14–24).

В этот период активно продолжалось паломничество сербов в Свято-Пантелеимоновский монастырь. Так, с 28 по 31 марта 1925 г. в нем пребывала паломническая группа из 130 сербов, в июле вместе с двумя приехавшими из Белграда русскими архимандритами гостил сербский диакон, 2–4 августа останавливались 96 паломников из г. Скопье (Скопье), 18 апреля 1926 г. побывала еще одна большая группа сербских паломников и т. д. (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154. Л. 94, 95, 97).

Летом 1928 г. возобновились сборы пожертвований для русских святогорцев в Югославии (так стало называться Королевство сербов, хорватов и словенцев), и в страну снова приехали представители афонских обителей. Зимой 1928–1929 гг. они провели в сербских монастырях, а с марта 1929 г. возобновили сборы. Но уже 14 марта патр. Димитрий написал о Мисаилу о том, что передает русским святогорцам через представителя монастыря в Салониках иеродиак. Андрея собранные к тому времени 138 800 динар (то есть 186 134 драхмы). Так как в то время в Руссике было примерно 480 насельников, в скитах — по 120, келлиотов и пустынников насчитывалось 460 (всего 1180 русских иноков), эти деньги разделили следующим образом: Руссику — 75648 драм двум скитам — по 18912, и Братству русских келлий — 72653 драхмы (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 31–36).

Приехавшие в Югославию представители Руссика (схиархим. Кирик и наместник иеросхим. Иоанникий) в 1929 г. вновь обратились к властям страны с просьбой о политическом покровительстве. В этом обращении, в разделе «Причины, побудившие нас приехать в Сербию и обратиться к защите его величества Короля Александра», они писали: «Греческое правительство нарушило свое обещание, данное в августе 1920 г. в Севре Союзным Держavam и подтвержденное затем на конференции в Лозанне в 1923 г., — сохранить неприкосновенными права и свободы негреческих монашеских общин святой горы Афонской. Оно стало теснить нашу обитель...». Далее приводились конкретные факты, в том числе принуждение русских иноков принять греческое подданство и подписать Новый канонизм (АРПМА. Оп. 10. Д. 209. Док. № 5625. Л. 13–13 об.).

В заключительной части обращения говорилось: «Нам надо временное политическое покровительство Сербской Державы в лице ее Короля его величества Александра, правящего Государя и защитника Церкви Божией. Чтобы Королевское Правительство, основываясь на этом Августейшем покровительстве, разрешило бы нам прибегать в случае нужды к помощи дипломатических представителей Короля Сербии в Греции и за границей вообще» (АРПМА. Оп. 10. Д. 209. Док. № 5625. Л. 13 об.).

Из сербских архиереев особенно большую помощь святогорцам оказывал будущий священномученик еп. Нишский Досифей (Васич). Узнав об этом от возвратившихся в монастырь отцов Кирика и Иоанникия, игум. Мисаил в письме от 8 октября 1929 г. выразил владыке особую благодарность и сообщил, что вскоре вышлет ему в дар икону Божией Матери. В ноябре через югославское консульство в Салониках еп. Досифею действительно передали «за доброе участие в нуждах обители» Иверскую икону Божией Матери в позолоченном серебряном окладе с эмалью. В это же время благодарственное письмо еп. Досифею прислало руководство Братства русских келлий: его председатель иеросхимон. Савва, товарищ председателя иеросхимон. Софроний, казначей иером. Евстафий и благочинный иером. Илия (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 29, 38–38 об.).

Значительное внимание русским святогорцам также уделял будущий Сербский патриарх митр. Скопленский Варнава (Росич). После окончания Первой мировой войны большинство монастырей его епархии находилось в запустении, и возродить их позволило прибытие четырех больших групп русских монахов и монахинь, в том числе в 1921–1930-е гг. — насельников русских обителей Афона. В некоторых македонских монастырях число русских насельников было столь многочисленным, что монастырская жизнь там протекала почти так же, как в России: в монастыре св. Наума проживало более 20 русских насельников во главе с настоятелем — игум. Вениамином, в Лешокском монастыре св. Афанасия вблизи г. Тетово — 35 монахов. В большинстве же македонских монастырей проживало от одного до пяти русских насельников. К 1926 г. настоятелями большинства монастырей Скопленской епархии уже были русские. Из русских афонских монахов, переселившихся в сербскую Македонию, наибольшую известность имели: духовник женского монастыря св. Иоакима Осоговского игум. Ананий (Герасимов), духовник женского монастыря Пресвятой Богородицы у с. Побожье игум. Варсонофий (Кольванов), насельники монастыря свт. Николая Чудотворца в с. Любанци старец монах Серафим и монах Савватий (Воздужин) [Трайковский, 2012, 14–16, 41–46].

После смерти Святейшего патриарха Димитрия новый председатель Синода митр. Черногорский и Приморский Гавриил (Дожич) в письме игум. Мисаилу от 4 марта 1930 г. поздравил его и братию с Пасхой и сообщил о пересылке через представителя монастыря в Салониках иеродиака. Андрея собранных 165 400 динар (222 тысяч драхм) пожертвований: Руссику — 86400 драхм, двум скитам — по 23500, и Братству русских келлий — 88600 драхм (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 42–43).

В письме от 16 марта 1930 г. игум. Мисаил тепло поздравил владыку Варнаву с избранием патриархом, а 2 мая написал ему, что, пользуясь пребыванием на Афоне профессора-протоиерея Стефана Димитриевича, посылает с ним первосвященнику в подарок икону св. вмч. Пантелеимона и три книги Афонского Патерика. 1 октября предстоятель Сербской Церкви ответил игумену теплым благодарственным письмом (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 51–53).

После избрания владыки Варнавы патриархом приглашение русских святогорцев для службы в качестве духовников в Сербскую Православную Церковь продолжилось. Особенно часто приезжал в Югославию насельник Руссика схиархим. Кирик (Максимов). Так, в декабре 1930 г. в письме игум. Мисаилу еп. Нишский Досифей отмечал: «Несколько раз встречался я с дорогим о. Кириком. Он приносит большую пользу духовную своим пребыванием в Белграде. Особенно для русских» (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 55). В октябре 1931 г. по совету первоиерарха Русской Православной Церкви с границей митр. Антония (Храповицкого) патр. Варнава назначил схиархим. Кирика, как опытного старца, духовником всего православного белградского духовенства, и тот окончательно переехал в Югославию. Это послушание о. Кирик исполнял вплоть до своей кончины в Югославии 15 декабря 1938 г. [Храповицкий, 1988, 194].

В письме от 20 марта (2 апреля) 1931 г., поздравляя патр. Варнаву с предстоящей Пасхой, игум. Мисаил выразил благодарность за присланный в дар портрет первосвященителя и «милостивое внимание, оказанное Вами нашему почтенному собрату о. архимандриту Кирику в бытность его в Белграде». В свою очередь патриарх в письме от 4 апреля поздравил братию монастыря с Пасхой и сообщил о пересылке русским святогорцам через иеродиака. Андрея собранных в качестве пожертвований 75 тысяч динар (то есть 100 440 драхм): Руссику — 34 тысячи драхм, двум скитам — по 13500, и Братству русских келлий — 39440 драхм (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 57, 60).

13 августа 1931 г. игум. Мисаил обратился к патр. Варнаве с просьбой о помощи в конфликте монастыря с Константинопольским патриархом Фотием, который требовал от братии подписать Новый канонизм и принять греческое подданство. Игумен попросил дать совет и обратиться к патр. Фотию с пожеланием «не принуждать наш монастырь признать невыгодный для него закон и дать нам возможность спокойно жить по нашему старинному внутреннему уставу, как мы жили до сих пор».

3 сентября еп. Нишский Досифей (в качестве заместителя председателя Синода) ответил о. Мисаилу, что в этот день патр. Варнава прочел письмо игумена на заседании Священного Синода, члены которого «решили всеми средствами поработать над тем, чтобы положение теперешнее было облегчено». Епископ также выразил благодарность игумену за недавний прием, оказанный в Руссике ему и его сербским спутникам (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 62, 64).

10 мая 1932 г. игум. Мисаил написал патр. Варнаве, что братия обители нуждается в хиротониях, но так как пребывающий на Афоне греческий архиерей имеет общение с перешедшим на новый стиль Ватопедским монастырем, его не решаются допустить к совершению хиротоний. В связи с этим игумен просил прислать на Афон сербского архиерея для проведения рукоположений монахов в священный сан. 3 (16) сентября о. Мисаил в новом письме сообщил патриарху о случившемся на Афоне в ночь на 14 сентября небывало сильном землетрясении, от которого особенно пострадали метох Крумица и скит Новая Фиваида (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 68, 74).

6 августа того же года Сербский Синод, рассмотрев ходатайство Свято-Андреевского скита, принял решение разрешить русским святогорцам новый сбор пожертвований, для чего пригласить от Руссика и двух скитов по одному монаху, а от Братства русских келий — одного или двух. В результате в сентябре 1932 г. от Свято-Пантелеимоновского монастыря для сбора пожертвований в Югославию приехал будущий настоятель обители схииеродиак. Илиан (Сорокин) (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 70, 73). 12 декабря 1932 г. он был рукоположен в Белграде митр. Антонием (Храповицким) во иеромонаха и в следующем году вернулся в родную обитель.

5 июня 1933 г. по решению Собора старцев Свято-Пантелеимоновского монастыря для сбора пожертвований в Югославию вместо о. Илиана был послан схимонах Кассиан (Корепанов), высокая духовность которого стала известна за пределами Афона. Приехав в Белград, он поселился у настоятеля русской Свято-Троицкой церкви в Белграде прот. Петра Беловидова и после нескольких недель хлопот получил необходимые для проведения сборов документы в министерстве. К середине ноября о. Кассиан собрал уже около 12 тысяч динаров, прежде всего в Охридской епархии, где его тепло принял еп. Николай (Велимирович). Схимонах передал владыке поклон от прп. Силуана Афонского, о котором епископ много и подробно расспрашивал. В ноябре о. Кассиан проводил сборы в г. Струга, а затем переехал в Битоль, где остановился у преподавателя местной семинарии о. Иоанна (Максимовича, будущего архиеп. Сан-Францисского) (АРПМА. Оп. 10. Д. 216. Док. № 178. Л. 40–42).

После завершения сборов в Югославии о. Кассиан в 1934–1936 гг. служил духовником монашеского братства прп. Иова Почаевского в Ладомировой (Чехословакия), обслуживая также православные словацкие и русинские приходы, входившие в состав Мукачевско-Пряшевской епархии Сербской Православной Церкви. Во второй половине 1936 г. он был возведен в сан игумена. Позднее схиигумен Кассиан вернулся в родную обитель [Храповицкий, 1988, 274; Афонский отечник, 2010, 721–723].

В письме о. Мисаилу от 27 декабря 1933 г. патриарх Варнава поздравил братию монастыря с Рождеством и сообщил о пересылке русским святогорцам собранных в качестве пожертвований 95837 динар (то есть 208 300 драхм): Свято-Пантелеимоновскому монастырю — 72300 драхм, двум скитам — по 28 тысяч, и Братству русских келий — 80 тысяч драхм (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 77–78). Таким образом, только за 1926–1933 гг. Сербская Православная Церковь пожертвовала русским афонитам более 1125 тысяч динар.

30 апреля 1934 г. еп. Николай (Велимирович) совершил в Старом Руссике литургию в служении с сербским иеродиаконном Евстафием из Хиландара. При этом по его просьбе на службу приехал прп. Силуан Афонский, с которым владыка непременно хотел увидеться и проститься перед своим отъездом в Югославию (АРПМА. Оп. 10. Д. 216. Док. № 178. Л. 44). В том же году сербский консул в Константинополе оказал помощь трем главным русским обителям Афона в возвращении зданий их подворий, реквизированных турецкими властями (АРПМА. Оп. 10. Д. 220. Док. № 4669. Л. 126 об.).

5 октября 1934 г. настоятели Руссика, двух скитов и председатель Братства русских келлий в письме патр. Варнаве выразили свое соболезнование в связи с мученической кончиной короля Александра I, убитого террористом, а 30 марта 1935 г. они отправили Предстоятелю Сербской Церкви поздравление с 25-летием архиерейского служения и 5-летием патриаршества. В свою очередь первосвященник в октябре 1935 г. послал о. Мисаилу поздравление с 50-летием священства и 30-летием игуменства (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 79, 82–83).

В том же году игумен Руссика тяжело заболел, и в начале января 1936 г. митр. Загребский Досифей (Васич) в письме наместнику обители иероским. Иоанникию, поздравляя братию с Рождеством, отмечал: «В последнее время особенно усиливаю свои молитвы за дорогого мне отца игумена — архимандрита Мисаила. Я имел счастье не только его узнать, но и горячо, братски полюбить. Ибо знать дорогого отца архимандрита Мисаила — значит в то же время полюбить на всю жизнь его» (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 84–85).

В сентябре 1936 г. состоялась еще одна поездка на Афон, почти на 20 дней, студентов Белградского университета, среди которых было много русских. В том же месяце приехавший в Свято-Пантелеимоновский монастырь личный секретарь Святейшего патриарха Варнавы русский писатель В. А. Маевский передал по его поручению в дар обители два портрета предстоятеля Сербской Церкви с автографом (АРПМА. Оп. 10. Д. 216. Док. № 178. Л. 15–16; Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 87).

7 (20) марта 1937 г. наместник Руссика о. Иоанникий обратился к патр. Варнаве с просьбой разрешить приезд в Югославию для сбора пожертвований представителям обители иеродиак. Андрею и монаху Гавриилу. 17 апреля Сербский Синод ответил, что он попросил Министерство иностранных дел выдать визы этим двум инокам. Вскоре после их приезда в Белград — 16 мая — наместник Руссика написал патр. Варнаве просьбу рукоположить о. Андрея во иеромонаха, а о. Гавриила — во иеродиакона, что и было сделано еп. Жичским Николаем (Велимировичем) (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 88 об. — 89, 92).

В апреле 1937 г. на Святую Гору вновь приехал В. А. Маевский, который привез от патр. Варнавы значительные пожертвования бедствовавшим русским инокам. Братия Свято-Пантелеимоновского монастыря попросила паломника в знак благодарности передать для Патриаршей церкви в Белграде подарок их обители — большую икону св. вмч. Пантелеимона своей работы, написав на обороте молитвенное посвящение. На вывоз образа со Святой Горы было получено разрешение от Протата, 30 апреля выписано удостоверение, уплачена пошлина, но в Салониках при выходе с парохода греческие власти отобрали у секретаря патриарха дар старцев и вернули его на Афон, запретив вывоз иконы (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 90–91; Маевский, 2011, 187–188).

Летом 1937 г. Святейший патриарх Варнава скорпостижно скончался, и 12 августа наместник Руссика в письме митр. Загребскому Досифею попросил передать Священному Архиерейскому Синоду выражения искреннего сочувствия братии, а также поблагодарил за скорое проведение хиротоний о. Андрея и о. Гавриила. 9 августа следующего 1938 г. наместник поздравил митр. Досифея с 25-летием епископского служения и 40-летием монашеского подвига (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 93, 94).

После избрания новым Сербским патриархом митр. Черногорского и Приморского Гавриила братия Руссика 18 ноября 1938 г. тепло поздравила его с избранием и интронизацией. Отношения братии с новым предстоятелем Сербской Церкви также были дружескими и сердечными. Так, 12 октября 1940 г. настоятель монастыря игум. Иустин поздравил патр. Гавриила с днем Славы и сообщил, что посылает ему в подарок икону св. вмч. Пантелеимона через почетного генерального консула Югославии Владимира Степановича Щербину, который гостил в Руссике. Подобные подарки отправлялись и другим сербским священнослужителям. В частности, 26 мая 1940 г. игум. Иустин просил генерального консула Югославии в Салониках Т. Джуновича переслать привезенный из обители крест настоятелю сербского прихода

в Константинополе прот. Петру Хайдукевичу (АРПМА. Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827. Л. 97, 99, 102).

Помощь Сербской Православной Церкви и властей Югославии русским обителям Афона продолжалась вплоть до начала Второй мировой войны. В сложный межвоенный период она очень помогла святогорцам и в духовном, и в материальном плане, и стала подлинным проявлением многовековых братских связей Русской и Сербской Церквей.

## Источники и литература

### Источники

1. АРПМА — Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154; Д. 180. Док. № 163; Д. 198. Док. № 171; Д. 205. Док. № 4641; Д. 209. Док. № 5625; Д. 216. Док. № 178; Д. 220. Док. № 4669; Оп. 44. Д. 26. Док. № 3827.
2. Архив Југославије, Београд, 69-142-221.
3. Политика. Белград. 1924. 23 декабря.

### Литература

4. Афонский отечник (2010) — Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2010.
5. Герд (2010) — *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг. Очерки церковно-политической истории. М., 2010.
6. Маевский (2011) — *Маевский В. А.* Афон и его судьба. М., 2011.
7. Трайковский (2012) — *Николай (Трайковский), игум.* Русские монахи в Македонии. Скопье, 2012.
8. Троицкий (2009) — *Троицкий П.* История русских обителей Афона в XIX–XX веках. М., 2009.
9. Феннел, Троицкий, Талалай (2011) — *Феннел Н., Троицкий П., Талалай М.* Ильинский скит на Афоне. М., 2011.
10. Храповицкий (1988) — Письма Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилл, 1988.

### ***Mikhail Shkarovsky. Assistance of the Serbian Orthodox Church to the Russian Monasticism of Athos in the 1920s — 1930s.***

**Abstract:** The Relations of the Russian monasteries of Athos, and, first of all, the monastery of St. Panteleimon with Serbia and the Serbian Orthodox Church have a long history. They received special development in the first half of the XX century. In the 1900s, the Russian monasteries of Athos helped the Serbian Orthodox Church: the monasteries of Hilandar and Dechana, as well as various communities. In the 1920s — 1930s, the Serbian Church provided a great deal of material assistance to the Russian monks of Athos, sometimes saving them from starvation. This assistance to the Russian monasteries of the Holy Mountain continued until the beginning of the Second world war. In the difficult interwar period, she helped the monks of Athos in spiritual and material terms, and became a true manifestation of the centuries-old fraternal ties of The Russian and Serbian Churches.

**Keywords:** Holy Mount Athos, monasteries, Serbian Orthodox Church, Russian monks, spiritual connection.



Mikhail Vitalyevich Shkarovsky — Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

## Sources and References

### Sources

1. ARPMA — Arkhiv Russkogo Panteleimonova monastyrya na Afone [Archive of the Russian St. Panteleimon monastery in Athos]. Aids. 10. Fol. 170. Doc. № 154; Fol. 180. Doc. № 163; Fol. 198. Doc. № 171; Fol. 205. Doc. № 4641; Fol. 209. Doc. № 5625; Fol. 216. Doc. № 178; Fol. 220. Doc. № 4669; Aids. 44. Fol. 26. Doc. № 3827.
2. Arkhiv Jugoslavije, Beograd, 69-142-221.
3. Politika. Belgrad. 1924. 23 dekabrya.

### References

4. Afonskiy otechnik (2010) — *Russkiy afonskiy otechnik XIX–XX vekov* [Russian Athonite Patericum of 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries]. Holy Mount Athos, 2010.
5. Gerd (2010) — Gerd L. A. *Russkiy Afon 1878–1914 gg. Ocherki tserkovno-politicheskoy istorii* [Essays on the history of Church Policy]. Moscow, 2010.
6. Mayevskiy (2011) — Mayevskiy V. A. *Afon i ego sud'ba* [Athos and its destiny]. Moscow, 2011.
7. Traykovskiy (2012) — Nikolay (Traykovskiy), hegum. *Ruskiye monakhi v Makedonii* [Russian monks in Macedonia]. Skopje, 2012.
8. Troitskiy (2009) — Troitskiy P. *Istoriya russkikh obiteley Afona v XIX–XX vekakh* [History of the Russian monasteries in Athos in 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries]. Moscow, 2009.
9. Fennel, Troitskiy, Talalay (2011) — Fennel N., Troitskiy P., Talalay M. *Il'inskiy skit na Afone* [Ilyinski Skete in Athos]. Moscow, 2011.
10. Khrapovitskiy (1988) — *Pis'ma Blazhenneyshego Mitropolita Antoniya (Khrapovitskogo)* [Letters of the most blessed metropolitan Antony (Khrapovitskiy)]. Jordanville, 1988.

М. В. Медоваров

## ПРОТОИЕРЕЙ ЕВГЕНИЙ СМИРНОВ И ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ АНГЛИИ 1890-Х ГОДОВ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «РУССКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Статья посвящена рассмотрению английской церковной тематики на страницах консервативного журнала «Русское обозрение» в 90-е годы XIX в. В результате анализа опубликованных и неопубликованных материалов выявлены два центра, продуцировавшие две точки зрения на церковную жизнь Англии: круг Ольги Новиковой и круг протоиерея Евгения Смирнова. Показаны особенности их анализа конгрессов Англиканской церкви в Норвиче и Шрусбери. Отдельное внимание уделено деятельности Англо-русского литературного общества, равно как и фону православно-англиканских церковных отношений, особенно в связи с торжествами 1897 г. и официальным визитом русской делегации. Продемонстрирована роль Уильяма Биркбека как основного защитника и апологета Русской Православной Церкви в Англии, его усилий по сближению Англиканской церкви с православием. Затронут вопрос о влиянии К. П. Победоносцева на редакционную политику «Русского обозрения» по англиканскому вопросу.

**Ключевые слова:** англо-русские отношения, Англиканская церковь, «Русское обозрение», Шрусберийский конгресс, Ольга Новикова, Александр Киреев, протоиерей Евгений Смирнов, Уильям Биркбек, Уильям Стэд, Англо-русское литературное общество, консерватизм.

Журнал «Русское обозрение», одно из ведущих периодических изданий конца XIX в., регулярно уделял внимание внешнеполитической, внутривнутриполитической, общественной, культурной и церковной жизни Великобритании и Ирландии. Эти темы звучали в более чем половине всех номеров журнала и занимали десятую часть всего объема материалов о зарубежных странах. С помощью созданной нами электронной базы данных содержания журнала [Медоваров, 2017] удалось установить, что по количеству посвященных ей страниц «Русского обозрения» Великобритания занимала третье место, уступая среди зарубежных стран лишь Франции и Османской империи. Всего британской теме в «Русском обозрении» были посвящены 33 произведения, не считая отдельных упоминаний Соединенного Королевства в рубрике «Иностранное обозрение». Поскольку часть из этих произведений представляла собой серии очерков, продолжавшиеся из номера в номер, всего, по нашим подсчетам, можно зафиксировать не менее 70 «британских» материалов в журнале. Их можно разделить на три тематические группы.

К *первой группе* относятся очерки текущей общественно-политической жизни в Англии, вышедшие из под пера О. А. Новиковой, ее постоянного протеже в журналистике У. Т. Стэда и ее брата, генерала А. А. Киреева, а также их оппонентов.

*Вторая группа* «британских» материалов «Русского обозрения» включает работы по истории, культуре и философии народов Соединенного Королевства.

*Третья группа* «британских» материалов «Русского обозрения» включает в себя материалы об англиканстве и его отношениях с православием. Именно данный сюжет будет в центре внимания в данном исследовании. Поскольку среди авторов «Русского

---

Максим Викторович Медоваров — кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (mmedovarov@yandex.ru).

обозрения», писавших на английские темы, довольно четко выделяются два круга мыслителей, прежде охарактеризуем их.

## 1. Круг Ольги Новиковой и круг протоиерея Евгения Смирнова

С самого основания журнала «Русское обозрение», особенно при его первом редакторе — князе Д. Н. Цертелеве, английская проблематика на его страницах, за редкими исключениями (В. А. Грингмут), была отдана в распоряжение авторов круга О. А. Новиковой. Ольга Новикова — общественная деятельница, которая не нуждается в особом представлении. На протяжении полувека ее роль как посредника между русской и британской общественностью, прессой и политическими элитами была почти незаменимой. В формируемом ею идейном русле (ориентация на мир и союз между двумя странами, поддержка либеральной партии Гладстона) выступали также ее брат — генерал, лидер поздних славянофилов А. А. Киреев, и ее английские протезы — один из основателей современной журналистики Уильям Томас Стэд и отчасти Уильям Биркбек, о котором будет сказано ниже. Благодаря стараниям Новиковой в «Русском обозрении» появились материалы о ее главном политическом союзнике в Британии — У. Ю. Гладстоне, который был не только премьер-министром, но и автором сочинений на религиозные темы.

Несмотря на достаточно хорошие личные отношения с обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым, авторы новиковского круга серьезно расходились с ним во взглядах на церковные дела. В частности, они горячо поддерживали активизировавшиеся с 1892 г. переговоры о сближении и соединении старокатоликов с Православной Церковью, в то время как Победоносцев относился к этой мысли враждебно. Его соратником стал настоятель русского храма в Лондоне протоиерей Е. К. Смирнов, на протяжении нескольких лет остро полемизировавший с А. А. Киреевым и нападавший на старокатоликов, но в то же время более лояльно относившийся к англиканству.

Как известно, англикане вели с Православными Церквями переговоры о воссоединении со времен Петра I. Православно-англиканское сближение активизировалось после контактов А. С. Хомякова и У. Палмера, о которых А. А. Кирееву подробно рассказывал Д. А. Хомяков (ОР РНБ. Ф. 349. Д. 74. Л. 44–51). В то же время следует учесть, что Новиковой (и ее брату Кирееву), которую воспитал британский губернатор и которая почти 65 лет жила в Англии (по крайней мере, в зимние сезоны), местная церковная жизнь была столь же хорошо знакома, как и протоиерею Евгению Смирнову, который был настоятелем посольской церкви с 1877 по 1923 гг. [Сарни, 2012, 37–45, 76] Что касается К. П. Победоносцева, то он также бывал в Англии, внимательно изучал все, связанное с англиканством, не раз писал на эти темы (Победоносцев, 2010).

Позиция «новиковского круга» по вопросу об отношениях православия и англиканства нашла наиболее четкое отражение в трудах А. А. Киреева. Главным препятствием к соединению Церквей он считал то, что Англиканская церковь представляла собой федерацию Широкой, Низкой и Высокой церквей, из которых лишь последняя имела реальные точки соприкосновения с православием. Киреев считал воссоединение возможным только в том случае, если Высокая церковь откажется от кальвинистских «39 статей» и отделится от британского государства (*disestablishment*).

В 1897 г. по личному указанию Николая II Киреев и архиепископ Антоний (Вадковский), будущий столичный митрополит, нанесли в Лондон официальный визит, приуроченный к юбилею правления королевы Виктории, и ознакомились с устройством Англиканской церкви. Бурная церковная жизнь Англии восхитила Киреева. Вместе с тем в 1894 г. он утверждал: «Англикане... несмотря на свою несомненную ученость, склонны рассматривать церковь как политическую организацию, как некое *ζῶον πολιτικόν*, которому они придают свойства, не имеющие ничего общего с Церковью» (Киреев, 1894, 142). Киреев писал С. А. Рачинскому: «Вы не можете себе представить, до какой степени англикане могут „сумбурить“ в религиозных вопросах,

до какой степени идея политической государственности вьелась в их религию» (ОР РНБ. Ф. 631. Д. 89. Л. 55–55 об).

На этом фоне неудивительно, что если Д. Н. Цертелев в свое время (в 1890–1892 гг.) отдавал приоритет точке зрения «новиковского» круга, то при новом редакторе «Русского обозрения» А. А. Александрове — человеке, поначалу пользовавшемся покровительством Победоносцева — доля статей О. А. Новиковой в журнале заметно снизилась, а основным «англоведом» стал о. Е. Смирнов. Роль и место его трудов о церковной жизни Англии 1890-х гг. в «Русском обозрении» следует рассмотреть подробнее.

## **2. Протоиерей Е. К. Смирнов о церковной жизни Англии в 1893–1895 гг.**

В 1894 г. прот. Е. Смирнов поместил в «Русском обозрении» подробный рассказ об основании и деятельности в минувший 1893 г. нового Англо-русского литературного общества, с подробной характеристикой его учредителей и членов, с полным перечнем тематики докладов на его заседаниях (Русское обозрение, 1894, № 2, 880–898). В своем очерке протоиерей открыто выражал надежды на быстрое культурное сближение Англии с Россией и распространение там православия, отмечал факты роста делового интереса к России и востребованности русского языка среди британских чиновников. Прот. Е. К. Смирнов утверждал: «За последние годы в Англии замечательно усилился интерес к России и всему русскому. Англия в этом достопримечательном явлении стоит отнюдь не позади остальных стран Западной Европы. Она тихо и неторопливо, но совершенно твердо и сознательными шагами приближается к ознакомлению с нашим отечеством. Несомненно, что этому доброму и желательному делу много способствовали такие исследования, как Маккензия Воллеса, переводы на английский язык лучших образцов нашей изящной литературы, улучшенные и удешевленные способы сообщения, облегчающие поездки англичан по России и, конечно, пример всей остальной Западной Европы, готовой изменить свои прежние предубеждения против России, русских и всего русского» (Русское обозрение, 1894, № 2, 883).

Основателями и руководителями Англо-русского литературного общества в 1893 г. стали пять человек, род занятий которых распределялся следующим образом: крупный фабрикант, владелец железодельных заводов в Англии и России; его друг-филолог; коммерсант из Бомбея, поклонник русской литературы; три родившихся в России англичанина — автор русской грамматики, географ и близкий к императорской фамилии фабрикант соответственно. Всего за первый год членами общества стали около ста человек в России и примерно столько же в Англии и других странах. Российское посольство в Лондоне записалось в Англо-русское общество в полном составе; его членами также сразу стали Л. Н. Толстой и К. А. Тимирязев, Н. Я. Грот и Д. В. Цветаев, Д. В. Григорович и П. И. Вейнберг, Д. Ф. Самарин и Н. А. Хомяков, К. Н. Бестужев-Рюмин, а также редакторы и журналисты нескольких русских газет, от левых и либеральных до правых. Вступили в общество шесть адмиралов, государственный секретарь, несколько сенаторов и других высших сановников. В июне 1893 г. в общество записались цесаревич Николай Александрович и герцог Эдинбургский Альфред. Тем самым новая организация оказалась под патронажем двух царствующих династий.

Прот. Е. Смирнов сообщал русским читателям темы докладов, звучавшие на заседаниях общества в 1893 г. Среди них были темы литературные, лингвистические, исторические, но также рассматривались текущие отношения двух стран, развитие современного искусства и спорта. Венцом годовой деятельности общества стал последний, декабрьский доклад Уильяма Биркбека «О русских иноках и русских монастырях». Жизнь и деятельность этого знатока русского православия и пылкого поборника

сближения Церквей, собирателя и владельца богатейшей коллекции русских церковных документов, старинных рукописей, икон и т. п., только за 1882–1893 гг. шесть раз путешествовавшего по России, все еще изучена недостаточно. Недавно роль Биркбека была подробно освещена в статье А. Ю. Полунова [Полунов, 2016]. В определенном смысле можно утверждать, что он имел постоянную поддержку со стороны обоих кругов: как К. П. Победоносцева и о. Е. Смирнова, так и О. А. Новиковой.

Неслучайно лондонский протоиерей решил отдельно познакомить читателей «Русского обозрения» с биографией и трудами У. Биркбека. Он писал: «Честь Англии, что среди ее достойных сынов появляются личности, способные сознательно понимать и любить нас, чуждые желания навязывать нам свои западные идеалы жизни и приезжающие к нам в Россию не для исследования наших задворков и помойных ям, а для уловления тех основ и тех сторон нашей жизни, в коих сказывается вся сила, вся крепость и мощь России и ее народа» (Русское обозрение, 1894, № 2, 891). По словам о. Е. Смирнова, «Святая Русь манила его [Биркбека] к себе своею мощью, своим необъятным простором, привольными степями, своим историческим прошлым, своим юношеским пылом, своею верою и тем внутренним смыслом, который кроется во всех сферах ее внутренней жизни, жизни привольной и просторной, как нескончаема ее степь, как бесконечна ее мать — Волга. И чем чаще бывал он в ней, тем все больше и больше научался ценить, уважать и любить ее» (Русское обозрение, 1894, № 2, 892).

Охарактеризовав Биркбека как защитника Русской Православной Церкви в английской прессе и выдающегося лектора-просветителя, переводчика трудов А. С. Хомякова, о. Е. Смирнов в следующем номере журнала опубликовал самостоятельно переведенный им на русский язык текст доклада Биркбека Англо-русскому литературному обществу (Русское обозрение, 1894, № 3, 392–412). В нем Биркбек ознакомил своих слушателей с ролью монастырей в средневековой русской истории, рассказывал о некоторых важнейших обителях, цитировал речи Победоносцева, вспоминал о своих встречах с русскими церковными деятелями. Биркбек также осуждал уничтожение монастырей в Англии при Генрихе VIII и воспевал Средневековье, когда вся страна была покрыта обителями.

В следующей статье данного цикла (озаглавленного «Отрадные вести с Запада») о. Е. Смирнов рассказывал о выступлении Биркбека на заседании Церковно-Англиканского союза в Глостере (English Church Union), основанного в 1859–1860 гг. с целью защиты англиканского вероучения. Представители этого движения тяготели к Высокой церкви, защищали таинства и ритуалы католического или православного типа. За десятилетия долгой и упорной борьбы с фанатиками Реформации Церковно-Англиканский союз добился введения в богослужение многих элементов, тождественных с православными. К 1894 г. в движение входили один епископ из Англии, два из Шотландии и двадцать шесть из Африки и Америки, а также более 4200 священников и свыше 30 тысяч мирян (Русское обозрение, 1894, № 6, 778).

На заседании Церковно-Англиканского союза в январе 1894 г. и произошло активное выступление Биркбека и нескольких других деятелей, включая президента союза лорда Галифакса, в защиту сближения с Русской Православной Церковью и отказа от переговоров с папой Римским. Глостерский съезд заслушал доклады А. Рейли о посещении Афона и православного Востока и Биркбека — о наследии Хомякова. Биркбек публично исповедовал свою веру в то, что Православная Церковь есть «одна истинная Церковь Христова, одна несомненная обладательница истины» (Русское обозрение, 1894, № 6, 787).

Столь подробного обзора подробностей религиозной жизни в Англии, какой давал о. Е. Смирнов, русская журналистика еще не знала. И вновь к статье была приложена лекция У. Биркбека с общей характеристикой всей истории Русской Православной Церкви и апологией ее текущего положения (Русское обозрение, 1894, № 7, 328–355). В ней Биркбек считал своим долгом возвысить голос против нападок русофобской прессы и «открыть глаза» своим соотечественникам на славянофильское

движение, ближайшую параллель которому он усматривал в Оксфордском (трактарианском) движении. Более того, лектор открыто защищал русское самодержавие и нападал на скрывающихся в Англии русских революционеров. Часть лекции Биркбека в переводе о. Е. Смирнова была вырезана русской цензурой: на месте страницы с критикой «немецкого засилья» в России в «Русском обозрении» красовалось пустое место — случай, почти единственный в истории этого журнала (Русское обозрение, 1894, № 7, 341). Что касается вероучительных вопросов, то Биркбек призывал англикан принять православные догматы, включая учение о почитании Богоматери.

В 1895 г. прот. Е. К. Смирнов продолжил цикл статей об Англо-русском литературном обществе, теперь уже о его деятельности за 1894 г., начиная разбором докладов о русской истории и поэзии и заканчивая публикацией полной сметы расходов и доходов общества с положительным балансом (Русское обозрение, 1895, № 7, 303–319). В частности, он сообщал, что за второй год существования число членов общества выросло с приблизительно 200 до 311 (русских и англикан — примерно поровну, представители других стран присутствовали в незначительном количестве). В него вступили Д. И. Менделеев и П. А. Кулаковский, И. И. Янжул и В. И. Сергеевич, а также целый ряд британских военных, особенно из колониальных войск.

Что касается общей атмосферы на Британских островах, то о. Е. Смирнов писал: «Прошлый год по справедливости можно назвать годом взрыва в Англии общественных симпатий к России. В течение его в Англии рушились вековые предубеждения против России, и надломилась общая холодность и сдержанность относительно всего русского. Перемена эта произошла как-то сама собой, без всяких искусственных стараний и домогательств с той и другой стороны, и зависела исключительно от той группировки событий, которая иногда в корне видоизменяет взаимные отношения двух народов» (Русское обозрение, 1895, № 7, 310). По словам настоятеля, в отношении англикан к России «вместо холодности, сдержанности и некоторой черствости стали являться теплота, сердечность и доверие, свойства столь редкие и в то же время столь желательные для международных отношений» (Русское обозрение, 1895, № 7, 311). Отчасти это могло быть связано с визитом цесаревича Николая Александровича в Англию весной 1894 г. (отметим, что после восшествия на престол он с марта 1895 г. передал покровительство Англо-русскому литературному обществу в руки своего брата цесаревича Георгия).

Тематика заседаний общества в 1895 г. в основном по-прежнему была связана с литературой, историей и наукой. Отдельно в «Русском обозрении» был опубликован текст очередного доклада Биркбека об истории Владимирского княжества (Русское обозрение, 1895, № 8, 620–637), а также лекция самого о. Е. Смирнова о митр. Филарете (Дроздове). Она была прочитана в обществе 4 июня 1895 г. и основывалась отчасти на опубликованных трудах о святителе, отчасти на личных впечатлениях лектора (Русское обозрение, 1895, № 9, 120–138). Прот. Евгений Смирнов подробно рассказывал, какой огромной популярностью владыка Филарет пользуется среди американских и английских епископов. Данную лекцию дополняли собранные Биркбеком важные сведения об отзывах У. Палмера и Г. Лиддона о митр. Филарете (Русское обозрение, 1895, № 9, 120–138). Отметим, что важнейший источник о встрече Лиддона с митр. Филаретом в 1867 г. — дневник Ч. Доджсона (Л. Кэрролла) — на тот момент был неизвестен (Кэрролл, 2004, 75–76), поэтому Биркбек опирался на рассказы коллег покойного Лиддона из вторых уст.

В ноябре 1895 г. в «Русском обозрении» появился репортаж о. Е. Смирнова (под псевдонимом «Православный», который легко раскрывается по контексту) с Норвичского конгресса, на котором он присутствовал (Русское обозрение, 1895, № 11, 367–381). Речь шла о недельном заседании видных деятелей Англиканской церкви, состоявшемся в начале октября 1895 г., на который Биркбек пригласил о. Е. Смирнова. Там протоиерей познакомился с четырьмя английскими епископами. Норвичский и Солсберийский епископы тепло вспоминали свои визиты в Россию и братские встречи с русскими владыками. На конгрессе сложились три «партии»: одна была

близка к православию (в основном представители Восточно-Христианской ассоциации, имевшей свои миссии на православных землях, особенно на Кипре), вторая ориентировалась на католицизм, третья представляли радикальные протестанты, которые устраивали провокации, драки, выкрикивали ругательства в адрес всех остальных. На все вопросы о воссоединении Церквей прот. Е. Смирнов неизменно отвечал, что до решения Вселенского Собора православные не могут признать англиканскую иерархию и таинства (Русское обозрение, 1895, № 11, 372). В то же время он отмечал накал противоречий внутри англиканства. Некоторые миссионеры были настроены против греков и не поддержали позицию Биркбека, направленную на слияние с православием. Лорд Галифакс как руководитель Церковно-англиканского союза надеялся на признание англиканской иерархии от папы Римского, но как раз накануне конгресса Лев XIII прислал ответ, в грубой форме отвергавший робкие попытки англикан примириться с Ватиканом. Письмо папы было адресовано всему английскому народу, поскольку даже сам факт существования Англиканской церкви в Риме не признавали.

Все это вызвало ожесточенные споры в Норвиче. По мнению о. Е. Смирнова, «речи Биркбека были лучшими на конгрессе. Он много потрудился над их составлением и при их посредстве познакомил англикан с самыми лучшими, живыми и плодотворными сторонами нашей церковности. Честь и слава ему за то, что он сумел понять и оценить нас и нашу Церковь; но еще более, несравненно более чести и славы ему за то, что, поняв и оценив нас и нашу Церковь, он смело и безбоязненно обращает взоры англикан на православную Русь и русскую Церковь» (Русское обозрение, 1895, № 11, 376). Организованная о. Е. Смирновым и У. Биркбеком книжная выставка новых православных изданий вызвала огромный интерес англикан, особенно издания св. Николая Японского.

После экскурсии по древнему собору Норвича о. Е. Смирнов уезжал с конгресса в восторженном состоянии. Он рассуждал: «Англичане нас почти не знают, но уважают, угадывая в нас религиозным чутьем носителей истинного кафолицизма, и потому желают познакомиться с нами поближе и пообстоятельнее. Всякое новое слово о нас они выслушивают с величайшим почтением. Рим они знают и в громадном большинстве глубоко презирают его» (Русское обозрение, 1895, № 11, 379). Считая, что англиканство все более раскалывается изнутри и приходит в упадок, настоятель посольского храма полагал, что в будущем Англиканская церковь исчезнет, распавшись на ряд кружков. Он был убежден, что «в Англии скоро должно народиться новое религиозное движение, и на сей раз — в пользу православия» (Русское обозрение, 1895, № 11, 381).

Следует отметить, что проанализированные статьи о. Е. Смирнова в 1894–1895 гг. были опубликованы по настоянию К. П. Победоносцева. Самую первую статью об Англо-русском литературном обществе он лично переслал его А. А. Александрову со своей рекомендацией, получив взамен ее оттиски для высылки о. Е. Смирнову (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 5. Л. 1, 3). То же повторилось со статьей об Англо-русском литературном обществе летом 1895 г. (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 5. Л. 12). Однако некоторые статьи лондонского протоиерея Победоносцев счел неподходящими для появления в русской печати и хода им не давал в силу излишне грубой полемичности, а из некоторых материалов о Биркбеке лично вычеркивал целые фразы (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 5. Л. 5, 17).

### **3. Протоиерей Е. К. Смирнов о церковной жизни Англии в 1896–1898 гг.**

В 1896 г. протоиерей Е. Смирнов поместил в «Русском обозрении» рецензию на изданную Биркбеком переписку А. С. Хомякова и У. Палмера 1844–1854 гг. (Русское обозрение, 1896, № 5, 337–352). Появление данной книги, при подготовке к изданию которой многие письма пришлось разыскивать в личных коллекциях, о. Е. Смирнов

вновь связывал с наметившимся в Англии поворотом в сторону православия и решениями Норвичского конгресса. Отметим, что данное издание Биркбека должно было стать первым томом целой серии «Россия и Англиканская церковь в течение последнего 50-летия». Напомнив читателям журнала вкратце содержание своих статей 1894–1895 гг., прот. Евгений вновь уверял их, что англиканство вступило в период внутреннего разложения, и возлагал надежды на Биркбека как человека, способного вывести Церковь Англии к соединению с православием (епископ Солсберийский в это время заставил 16 священников и диаконов своей епархии прочитать труды Биркбека). В то же время в связи с обсуждением взглядов Хомякова о. Е. Смирнов замечал, что даже Биркбек разделяет взгляд на англиканство, православие и католицизм как на равноправные «ветви» христианства (Русское обозрение, 1896, № 5, 350).

На завершающем этапе существования «Русского обозрения» прот. Е. Смирнов выступил с еще двумя репортажами. Сначала он описал в деталях Шрусберийский англиканский конгресс октября 1897 г. (Русское обозрение, 1897, № 12, 729–766). Это был 36-й очередной конгресс Церкви Англии, на который в основном съехались представители Высокой церкви, в то время как протестантские радикалы собрались там же, в Шрусбери, на пять собственных собраний. Накануне конгресса папа Лев XIII вновь отказался признавать действительность англиканского священства. По существу, не признавали ее и Православные Церкви. Англиканские епископы не понимали всей сложности положения и вели переговоры о соединении одновременно и с православными, и с сектантами, вовсе отрицавшими священство. «Раздвоенность эта, по нашему мнению, служит наилучшим подтверждением того безвыходного и почти рокового положения, в каком находятся ныне верховные представители англиканства», — писал о. Е. Смирнов (Русское обозрение, 1897, № 12, 738). В то же время он высоко оценивал близкий к православному экклезиологический подход, прозвучавший в выступлениях Биркбека и епископа Питербороского, и желал Англиканской церкви «дальнейшего развития и процветания, и вместе с сим все большего и большего приближения к Церкви Востока» (Русское обозрение, 1897, № 12, 741). Причиной столь лояльного отношения о. Е. Смирнова было то, что к 1890-м гг. англикане уже приблизили свой чин совершения Евхаристии и ее понимание, а также чин Крещения, понятие об апостольском преемстве, учение о видимой Церкви, другие обрядовые детали (свечи в храмах, ризы, фимиам, молитвы об усопших) к православным образцам. В то же время серьезное беспокойство о. Е. Смирнова вызывал факт признания дарвиновской теории эволюции многими представителями англиканского духовенства. Он планировал познакомить англичан с книгой Н. Я. Данилевского «Дарвинизм. Критическое исследование» для противодействия данной тенденции. Остальная часть репортажа о. Е. Смирнова была в основном посвящена сугубо внутренним дисциплинарным спорам среди англикан. Вместе с тем он отмечал: «В среде англиканства, очевидно, совершается великий переворот, которому мы не можем не сочувствовать и на который, как сыны Церкви Православной, не вправе не откликнуться. Мы, прежде всего, должны решить вопрос о преемстве апостольского рукоположения в их церкви» (Русское обозрение, 1897, № 12, 758).

В заключение своего репортажа о. Е. Смирнов в очередной раз приводил текст речи Биркбека в защиту православного понимания Церкви (Русское обозрение, 1897, № 12, 760–766). Вместе с тем протоиерей Евгений и в дальнейшем выражал надежды на то, что наследие А. С. Хомякова в новых условиях поможет преодолеть данное препятствие и разъяснить англичанам русскую позицию.

Данный мотив с новой силой звучит в заключительной статье о. Е. Смирнова из цикла, посвященного деятельности Англо-русского литературного общества за 1897 г. (Русское обозрение, 1898, № 1, 453–475). Отметив рост числа членов общества до 446 человек (включая десятки членов династий, профессоров, генералов и адмиралов), рост его бюджета и доходов, основание собственной читальни, о. Е. Смирнов снова перечислял темы докладов общества за 1897 г. Пять из десяти докладов были связаны с Сибирью, Дальним Востоком, Средней Азией. Особое внимание, однако,



было уделено заседанию в честь наследия А. С. Хомякова, на котором выступил Л. А. Богданович. При этом сам о. Е. Смирнов давал очень высокую церковную оценку славянофильству, призывая не обращать внимания на отдельные ошибки и колебания Хомякова. Особенно он подчеркивал, что, «прекрасно зная Англию и постоянно следя за ходом ее общественной жизни, Хомяков был глубоким ценителем ее консерватизма, с полным уважением относился к ее церкви и серьезно изучал развитие ее богословской науки. <...> Прожив в Англии всего лишь шесть недель, он прекрасно ознакомился с нею и с ее национальными учреждениями» (Русское обозрение, 1898, № 1, 463, 471). Анализируя опубликованную Биркбеком переписку Хомякова с Палмером, о. Е. Смирнов выражал убеждение, что на стороне первого оказались «сила, устойчивость и несокрушимость», на стороне второго — «слабость, шаткость и изменчивость» (Русское обозрение, 1898, № 1, 464), в то же время ставя Дж. Рёскина наравне с Хомяковым. Это заседание, по словам настоятеля, стало для него истинным утешением.

Несомненно, можно было ожидать продолжения этой темы (Англо-русское литературное общество существовало до 1936 г., причем активно заседания проводились до 1922 г.). Однако издание журнала «Русское обозрение» было вскоре прервано на пятом номере за 1898 г. К сожалению, попытки возобновления журнала А. Ф. Филипповым в 1901 и 1903 гг. оказались малоуспешными, англиканская проблематика в нем более не затрагивалась.

#### **4. Общая позиция журнала «Русское обозрение» по отношению к англиканству**

Помимо статей о. Е. К. Смирнова и У. Биркбека, теме церковной жизни в Англии на страницах «Русского обозрения» была посвящена небольшая статья К. П. Победоносцева о Гладстоне и его толковании Библии (Русское обозрение, 1894, № 3, 32–41). Под названием «Гладстон об основах веры и неверия» она была позже включена в «Московский сборник» и хорошо известна современному читателю.

Особняком стоит рецензия А. П. Саломона на книгу англиканского священника Комерфорда Кэзея (в современной транскрипции — Кейси) (Русское обозрение, 1892, № 10, 993–996). Озаглавив свой едкий отзыв «Широкоцерковник. Катехизис христианского пантеизма», Саломон продемонстрировал ту невероятную смесь из обрывков учений Блаватской, Льва Толстого и «соляной школы мифологии», которыми Кейси пытался заменить христианство, отвергнув все его догматы. Саломон сравнивал подобное отношение к христианству с плевок в колодец, из которого сам основатель секты берет себе воду. «Заимствуйте у христианства термины и символы, вложите в них чуждое христианству содержание, и новая религия готова», — таков, по мнению Саломона, был рецепт представителей тогдашней Широкой церкви (Русское обозрение, 1892, № 10, 996).

Таким образом, «Русское обозрение» в 1890–1898 гг. считало британское направление одним из своих приоритетов, что, очевидно, было востребовано читающей публикой. Это касалось материалов о международных отношениях, внутривосточной жизни, культуре и науке. Однако уникальной особенностью «Русского обозрения», отличавшей его от других «толстых» русских журналов, при редакторе А. А. Александрове было большое внимание к религиозной, церковной жизни Англии и православно-англиканским контактам. Оно нашло отражение в очерках протоиерея Евгения Смирнова, но пользовалось также поддержкой со стороны как О. А. Новиковой и ее круга, так и К. П. Победоносцева как одного из вдохновителей и покровителей журнала.

## Источники и литература

### Источники

1. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 349 (Киреевы — Новиковы). Д. 74: Письма Д. А. Хомякова А. А. Кирееву 1895–1900 гг. Ф. 631 (С. А. Рачинский). Д. 89. Письма разных лиц С. А. Рачинскому. Сентябрь–октябрь 1896 г.
2. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 2 (А. А. Александров). Оп. 2. Д. 5: Письма К. П. Победоносцева А. А. Александрову 1894–1896 гг.
3. Киреев (1894) — *Киреев А. А.* По поводу отзыва о старокатолическом журнале (письмо к редактору) // *Богословский вестник*. 1894. № 4. С. 140–147 (2-я пагинация).
4. Кэрролл (2004) — *Кэрролл Л.* Дневник путешествия в Россию в 1867 году. Пища для ума. «Мечь Бруно» и другие рассказы. М., 2004. 479 с.
5. Победоносцев (2010) — *Победоносцев К. П.* «Будь тверд и мужествен...»: статьи из еженедельника «Гражданин» 1873–1876 гг., письма. СПб., 2010. 387 с.
6. *Победоносцев К. П.* Гладстон об основах веры и неверия // *Русское обозрение*. 1894. № 3. С. 32–41.
7. *Саломон А. П.* Широкоцерковник. Катехизис христианского пантеизма. The Broad Churchman. Catechism of Christian pantheism. Rev. G. E. Comerford Casey. M. A. Omon. London, 1891 // *Русское обозрение*. 1892. № 10. С. 993–996.
8. *Смирнов Е. К.* Англо-русское литературное общество // *Русское обозрение*. 1895. № 7. С. 303–319; № 8. С. 620–637.
9. *Смирнов Е. К.* Англо-русское литературное общество и его заседание, посвященное А. С. Хомякову (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1898. № 1. С. 453–475.
10. *Смирнов Е. К.* Еще одна отрадная весть с Запада (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1894. № 6. С. 772–788; № 7. С. 328–355.
11. С. [*Смирнов Е. К.*] Лекция о митрополите Филарете (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1895. № 9. С. 119–141.
12. *Православный [Смирнов Е. К.] Норичский конгресс* (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1895. № 11. С. 367–381.
13. *Смирнов Е. К.* Отрадные вести с Запада (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1894. № 2. С. 880–898; № 3. С. 394–412.
14. *Смирнов Е. К.* По поводу одной книги (Письмо из Лондона) // *Русское обозрение*. 1896. № 5. С. 337–352.
15. *Смирнов Е. К.* Шрусберийский конгресс (Письмо из Англии) // *Русское обозрение*. 1897. № 12. С. 729–766.

### Литература

16. Медоваров (2017) — *Медоваров М. В.* От постатейной росписи к базе данных содержания журнала (на примере журнала «Русское обозрение») // *Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII — начала XX века*. СПб., 2017. С. 114–127.
17. Полунов (2016) — *Полунов А. Ю.* Уильям Джон Биркбек: английский консерватор в поисках «Святой Руси». URL: <https://politconservatism.ru/thinking/uilyam-dzhon-birkebek-anglijskij-konservator-v-poiskah-svyatoj-rusi> (дата обращения: 14.04.2019).
18. Сарни (2012) — *Сарни М.* Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. Лондон, 2012.

## **Maksim Medovarov. Archpriest Evgeny Smirnov and Church Life in England in 1890s on the Pages of Journal “Russkoe Obozrenie”.**

**Abstract:** The article is devoted to the investigation of English Church topics in the pages of the conservative journal “Russkoe Obozrenie” in 1890s. As a result of analysis of published and unpublished materials there are detected the two centres that produced two points of view on the church life in England, namely Olga Novikoff’s circle and Rev. Evgeny Smirnov circle. The peculiarities of their analysis of the congresses of the Church of England in Norwich and Shrewsbury are shown. The special attention is drawn to the activity of Anglo-Russian Literary Society as well as to the background of Orthodox-Anglican relationship, especially in connection with Victorian celebration in 1897 and the official visit of Russian delegation. The role of William Birkbeck as the main defender and apologist of Russian Orthodox Church in England, of his efforts to convergence between the Church of England and Orthodoxy is demonstrated. There is also touched a question of Konstantin Pobedonostsev’s influence to the editorial policy of the “Russkoe Obozrenie” journal on the Anglican issue.

**Keywords:** English-Russian Relations, Church of England, “Russkoe Obozrenie”, Olga Novikoff, Alexander Kireev, archpriest Eugeny Smirnov, William Birkbeck, William T. Stead, Anglo-Russian Literature Society, Conservatism.

*Maksim Viktorovich Medovarov* — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University (mmedovarov@yandex.ru).

## **Sources and References**

### **Sources**

1. OR RNB — Otdel Rukopisey Rossiyskoy Natsionalnoy Biblioteki [Section of Manuscripts of Russian National Library]. Coll. 349: Kireyevs — Novikovs. Fol. 74: Letters by D. A. Khomyakov to A. A. Kireev, 1895–1900; Coll. 631: S. A. Rachinskiy. D. 89: Letters to S. A. Rachinsky. September–October 1896. (In Russian).
2. RGALI — Rossiyskiy Gosudarstvennyy Arkhiv Literaturny I Iskusstva [Russian State Archive of Literature and Art]. Coll. 2: A. A. Alexandrov. Aids 2. Fol. 5: Letters by K. P. Pobedonostsev to A. A. Alexandrov, 1894–1896. (In Russian).
3. Carroll (2004) — Carroll L. *Dnevnik puteshestviya v Rossiyu v 1867 godu. Pishcha dlya uma. “Mest’ Bruno” i drugiyе rasskazy* [Diary of the Journey to Russia in 1867. Feeding the Mind. Bruno’s Revenge and Other Stories]. Moscow, 2004, 479 p. (In Russian).
4. Kireev (1894) — Kireev A. A. Po povodu otzyva o starokatolicheskom zhurnale (pis’mo k redaktoru) [On the reply to the Old Catholic journal (a letter to the editor)]. *Bogoslovskiy vestnik*, 1894, no. 4, pp. 140–147 (2<sup>nd</sup> pagination). (In Russian).
5. Pobedonostsev (2010) — Pobedonostsev K. P. “Bud’ tverd i muzhestven...”: stat’i iz ezhenedel’nika “Grazhdanin” 1873–1876 gg., pis’ma [“Be firm and courageous...”: the articles from “Grazhdanin” Weekly, 1873–1876, the letters]. Saint Petersburg, 2010, 387 p. (In Russian)
6. Pobedonostsev K. P. Gladston ob osnovakh very i neveriya [Gladstone on the foundations of Belief and Unbelief]. *Russkoye obozreniye*, 1894, no. 3, pp. 32–41. (In Russian).
7. Salomon A. P. Shirokotserkovnik. Katekhizis khristianskogo panteizma. The Broad Churchman. Catechism of Christian pantheism. Rev. G. E. Comerford Casey. M. A. Omon. London, 1891 [The Broad Churchman. Catechism of Christian pantheism. Review on the book by Rev. G. E. Comerford Casey. M. A. Omon. London, 1891]. *Russkoye obozreniye*, 1892, no. 10, pp. 993–996. (In Russian).
8. Smirnov E. K. Anglo-russkoye literaturnoye obshchestvo [Anglo-Russian Literary Society]. *Russkoye obozreniye*, 1895, no. 7, pp. 303–319; no. 8, pp. 620–637. (In Russian).
9. Smirnov E. K. Anglo-russkoye literaturnoye obshchestvo i ego zasedaniye, posvyashchennoye A. S. Khomyakovu (Pis’mo iz Londona) [Anglo-Russian Literary Society and its session devoted

to Alexey Khomyakov (A letter form London)]. *Russkoye obozreniye*, 1898, no. 1, pp. 453–475. (In Russian).

10. Smirnov E. K. Eshche odna otradnaya vest' s Zapada (Pis'mo iz Londona) [Some more gratifying news from the West (A letter form London)]. *Russkoye obozreniye*, 1894, no. 6, pp. 772–788; no. 7, pp. 328–355. (In Russian).

11. S. [Smirnov E. K.] Lektsiya o mitropolite Filarete (Pis'mo iz Londona) [A lecture on Metropolitan Bishop Filaret (A letter from London)]. *Russkoye obozreniye*, 1895, no. 9, pp. 119–141. (In Russian).

12. Pravoslavnyy [Smirnov E. K.] Norwichskiy kongress (Pis'mo iz Londona) [Norwich Congress (A letter from London)]. *Russkoye obozreniye*, 1895, no. 11, pp. 367–381. (In Russian)

13. Smirnov E. K. Otradnyye vesti s Zapada (Pis'mo iz Londona) [Gratifying news from the West (A letter form London)]. *Russkoye obozreniye*, 1894, no. 2, pp. 880–898; no. 3, pp. 394–412. (In Russian).

14. Smirnov E. K. Po povodu odnoy knigi (Pis'mo iz Londona) [On some new book (A letter form London)]. *Russkoye obozreniye*, 1896, no. 5, pp. 337–352. (In Russian).

15. Smirnov E. K. Shrewburyskiy kongress (Pis'mo iz Anglii) [Shrewsbury Congress (A letter from England)]. *Russkoye obozreniye*, 1897, no. 12, pp. 729–766. (In Russian).

## References

16. Medovarov (2017) — Medovarov M. V. Ot postateynoy rospisi k baze dannykh sodержaniya zhurnala (na primere zhurnala “Russkoye obozreniye”) [From an article-by-article index to the database of journal content (at the example of “Russkoe Obozrenie” journal)]. *Problemy bibliografirovaniya sodержaniya periodicheskikh i prodolzhayushchikhsya izdaniy Rossii XVIII — nachala XX veka* [Problems of bibliography of the contents of periodicals and continuing publications of Russia of the 18<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century ]. Saint Petersburg, 2017, pp. 114–127. (In Russian).

17. Polunov (2016) — Polunov A. Yu. *Uil'yam Dzhon Birkbek: angliyskiy konservator v poiskakh “Svyatoy Rusi”* [William John Birkbeck: the English Conservative in the search of Holy Rus']. Available at: <https://polit-sonservatism.ru/thinking/uilyam-dzhon-birkbek-anglijskiy-konservator-v-poiskah-svyatoj-rusi> (accessed: 14.04.2019). (In Russian).

18. Sarni (2012) — Sarni M. *The Russian Church in London. From Peter the Great to the Present Day*. London, 2012, 80 p. (In English and Russian).

*А. Н. Кашеваров*

## ПАТРИАРХ ТИХОН И ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА 1918–1920 ГОДОВ

В обстановке гражданской войны и антицерковных кампаний Советского государства патриарх Тихон считал целесообразным ограничить внешнюю деятельность духовенства исключительно защитой Православной Церкви. Это было невозможно без провозглашения невмешательства Церкви в политику и нейтралитета в кровавой междоусобице, а также лояльности по отношению к советской власти. Позиция патриарха складывалась постепенно под воздействием целого ряда факторов еще с конца 1918 г., разделялась Священным Синодом и Высшим Церковным Советом. Окончательно и определенно она была высказана в патриаршем послании от 25 сентября (8 октября) 1919 г. Патриарх Тихон отказался благословить братоубийство, разделять паству, которая была в рядах всех воюющих сторон. Последовательное проведение с этого времени руководством Московской Патриархии принципа аполитичности не смогло разрешить всех проблем. Советское правительство продолжало рассматривать Православную Церковь как своего политического противника. Единственный возможный путь сохранения Русской Церкви патриарх Тихон стал связывать как с дальнейшим проведением принципа аполитичности, так и с обстоятельным разъяснением в официальных церковных документах, главным образом в своих посланиях, лояльного отношения православной иерархии к установившемуся в России государственному строю.

**Ключевые слова:** патриарх Тихон, Русская Православная Церковь, Гражданская война, советская власть, лояльность, аполитичность, нейтралитет.

Патриарх Тихон в определении своих принципиальных суждений стремился исходить из решений Поместного Собора, который предпринял заметные усилия, чтобы определить свои требования в создании новых церковно-государственных взаимоотношений и позицию по отношению к религиозной политике советской власти. На своей первой сессии Собор неоднократно отмечал незаконный и преходящий характер установившейся власти и характеризовал ее как «группу лиц, силой оружия захвативших власть в Петрограде, Москве и некоторых других городах...» (Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 5. 175). Однако в дальнейшем внимание Собора сместилось на оценку политики новой власти в отношении религии и Церкви.

События 13–21 января 1918 г. в Петрограде — неудавшаяся попытка матросов и красногвардейцев по приказу комиссара призрения А. М. Коллонтай захватить помещения Александро-Невской лавры, в ходе которой был убит протоиерей Петр Скипетров, и грандиозный крестный ход как «всенародное моление» за гонимую Церковь — в значительной степени ускорили оформление и выражение официальной позиции высшего церковного руководства в связи с первыми мероприятиями советской власти в религиозной сфере. 19 января, в самый разгар гонений на петроградскую Церковь, патриарх Тихон выпустил свое известное послание, отлучавшее от Церкви всех, кто терроризировал население. Несмотря на то, что большевики в послании не названы, суровому осуждению первоиерарха были впервые подвергнуты главным образом конкретные шаги церковной политики советской власти (Акты, 1994, 83).

---

*Анатолий Николаевич Кашеваров* — доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Гуманитарного института Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, профессор кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета (kashevar12@mail.ru).

Наиболее отрицательную реакцию духовенства и верующих, как известно, вызвал декрет 23 января 1918 г. об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Почти сразу же после его опубликования в советской печати высшее церковное руководство — Поместный Собор и патриарх — призвало священнослужителей и мирян, по существу, к бойкоту декрета об отделении Церкви от государства с применением следующих форм протеста: публичного осуждения действий властей, направленных на подрыв основ церковного устройства, проведения крестных ходов и организации особых братств и обществ защиты против насилия и разворачивавшихся гонений [Кашеваров, 1995, 62–63].

К весне 1918 г. высшая церковная власть убедилась в том, что одного бойкота правительственных декретов и постановлений в отношении религии и Церкви недостаточно для их отмены или даже корректировки советской религиозной политики. Сопротивление верующих конфискациям церковного имущества вызвало лишь новые репрессии. В этих условиях были необходимы переговоры с советским правительством, которые безуспешно прошли в марте и апреле 1918 г. В ходе их специальная делегация Собора под председательством А. Д. Самарина добивалась от представителей Совета Народных Комиссаров отмены постановлений советской власти в отношении религии и Церкви как посягающих «на жизнь и свободу православной народной веры» (Церковные ведомости. 1918. № 2. 472–473).

Анализ документов, содержащихся в фонде Канцелярии патриарха Тихона и Священного Синода (Ф. 831) в Российском государственном историческом архиве, позволяет заключить, что с конца 1918 — начала 1919 г. в обстановке разгула «революционной самостоятельности» на местах и роста всячески подогреваемых новой властью антицерковных, богоборческих настроений среди определенной части населения как Высшее церковное управление, так и в целом рядовое духовенство все более решительно требовало от государственных органов точного выполнения положений именно декрета об отделении Церкви от государства и других актов, принятых властью в религиозной сфере (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. Л. 38–39). Фактически это означало постепенный отход от бойкота религиозной политики государства, который, как показал опыт 1918 г., в условиях разрастания гражданской войны неизбежно вел к усилению противостояния Церкви и советской власти и ненужным жертвам со стороны духовенства и мирян. Впоследствии, в первом же своем послании после освобождения из-под ареста, подписанном 15 (28) июня 1923 г., патриарх вспоминал, что «еще в начале 1919 г. старался отмежевать Церковь от царизма и интервенции...» (Акты, 1994, 282).

Отход от тактики бойкотирования советской религиозной политики особенно ускорился после принятия Народным комиссариатом юстиции (далее — НКЮ) 3 января 1919 г. циркуляра по вопросу об отделении Церкви от государства, опубликованного в «Известиях» 5 февраля того же года. НКЮ в этом циркуляре ориентировал местные власти при осуществлении декрета об отделении Церкви от государства и инструкции от 24 августа 1918 г. воздерживаться от репрессивных мер в отношении духовенства и верующих и не оскорблять их религиозных чувств. По инициативе патриарха Священный Синод в марте 1919 г. обратился в управление делами Совета Народных Комиссаров с заявлением, составленным в весьма корректной и уважительной форме. Содержание этого документа, выявленного автором настоящей статьи в Российском государственном историческом архиве, свидетельствует о том, что циркуляр НКЮ, вызвав среди высшей церковной власти «некоторое удовлетворение по отношению к действиям центрального правительства» и представление о том, что все изданные до него «правительственные постановления только исключительные меры, которые с течением времени будут подвергнуты самой радикальной реформе», возродил предложение и надежды на установление диалога с советским руководством для достижения взаимоприемлемого компромисса в государственно-церковных отношениях (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 186. Л. 1–2 об.).

Если в первой половине 1918 г. Высшее Церковное Управление призывало в целом не следовать принятым богоборческой властью декретам и актам в отношении религии

и Церкви, то в рассматриваемый период Синод и Высший Церковный Совет уже рекомендовали священнослужителям, как лучше отстаивать интересы Церкви на основе формировавшегося советского законодательства (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 103).

В 1918–1920 гг. интересы Православной Церкви перед советским руководством представляла, по существу, одна депутация, выступавшая сначала от имени Собора, а после прекращения его заседаний — от имени ВЦУ. С постепенным переходом высшего церковного руководства с конца 1918 — начала 1919 г. от бойкота декретов и мероприятий новой власти в отношении религии и Церкви к фактическому признанию советских установлений в религиозной сфере ВЦУ стало ориентировать делегацию на отстаивание церковных интересов на базе «советской законности». Именно в делегацию Высшее Церковное Управление препровождало основной поток писем и жалоб с мест о гонениях и притеснениях духовенства и мирян. По каждому из этих ходатайств делегация обращалась в центральные органы советской власти — главным образом, в VIII отдел Народного комиссариата юстиции или во ВЦИК и СНК — за разъяснением и принятием соответствующих мер.

Таким образом, уже к лету 1919 г. московское ВЦУ фактически признало основные советские законы и декреты в отношении религии и Церкви и стремилось не провоцировать конфликтных ситуаций с властью. Оставалось лишь в публичном официальном акте заявить об этой позиции.

Одновременно с эволюцией внешнего отношения к советской власти и ее религиозной политике патриарх конкретизировал официальную позицию Церкви в ходе Гражданской войны. Как уже известно, Поместный Собор своевременно увидел угрозу грядущей гражданской войны. Предостережения противоборствующим политическим силам от действий, способных развязать кровавую междоусобицу, содержатся во всех четырех посланиях, с которыми Собор обращался с первых дней своей работы и до Октябрьского переворота 1917 г. Призывая прекратить губительное для народа и государства противостояние политических сил, Собор проявил нравственные принципиальность и мужество при соблюдении беспартийности и политического нейтралитета.

Стремление патриарха сохранить и продолжить этот принцип политического нейтралитета Церкви в Гражданской войне нашло отражение в его послании от 5 (18) марта 1918 г. с призывом к прекращению междоусобной брани (Акты, 1994, 107–109), а также в отказе, по свидетельствам современников — А. В. Карташева, князя Г. И. Трубецкого, епископа (впоследствии митрополита) Вениамина (Федченкова) и др., — благословить Белое движение и его вождей [Валентинов, 1925, 160–161; Федченков, 1994, 289].

На допросе 25 января 1923 г., который вел особоуполномоченный ГПУ Я. С. Агранов, патриарх утверждал, что «во время гражданской войны 1917–1919 г. я (т. е. патриарх Тихон. — А. К.) никакой практической поддержки белым армиям, генералу Деникину и адмиралу Колчаку не оказывал. Ввиду моих настроений в то время я лишь оказывал Деникину и Колчаку моральную поддержку, не доходившую, однако, до дачи им благословения» (Следственное дело, 2000, 198). В таком контексте моральная поддержка могла означать лишь признание сочувствия антибольшевистской борьбе и ее лидерам. О том, что «патриарх и члены Высшего церковного управления в 1918 и 1919 г. — до издания патриархом послания о невмешательстве духовенства в политику — определенно сочувствовали» Колчаку и Деникину в борьбе с советской властью, показал управляющий канцелярией Синода и Высшего Церковного Совета П. В. Гурьев в ходе допроса 20 января 1923 г. (Следственное дело, 2000, 195). Примечательно, что участники Белого движения, пытавшиеся добиться от первоиерарха хотя бы и секретного благословения своих действий, не получив такого, были почти уверены в том, что внутренне он сочувствует им, а не большевикам, развернувшим открытые гонения и террор против духовенства. Еп. Вениамин (Федченков) и член ВЦС А. В. Карташев, состоявший одновременно в антибольшевистской организации так называемого левого центра, указывая в своих воспоминаниях на это обстоятельство, вместе с тем отмечали, что первоиерарх

в то же время «видел силу красных», «не верил в возможность скорой победы белого движения и не был согласен с нами в политических расчетах» (Федченков, 1994, 289; Карташев, 1995, 26). Таким образом, вполне вероятно, что патриарх Тихон внутренне сочувствовал антибольшевистскому движению, хотя и сомневался, видя «силу красных», в его конечном успехе.

Однако патриарх отказался благословить братоубийство, от кого бы оно ни исходило, разделять паству, которая была в рядах всех воюющих сторон. В обстановке полыхавшей Гражданской войны и разворачивавшихся антицерковных кампаний Советского государства первосвятитель считал целесообразным ограничить внешнюю деятельность духовенства и прежде всего священноначалия исключительно защитой Церкви, что в тех условиях было невозможно без провозглашения невмешательства ее в политику и нейтралитета в кровавой междоусобице, а также лояльности по отношению к советской власти. Такая позиция патриарха, как было показано выше, складывалась еще с конца 1918 г. постепенно под воздействием целого ряда факторов, разделялась Св. Синодом и Высшим Церковным Советом, которые уже к лету начали принимать соответствующие ей постановления, и окончательно и определенно была высказана в известном патриаршем послании от 25 сентября (8 октября) 1919 г.

Патриарх призвал духовенство не подавать «никаких поводов, оправдывающих подозрительность советской власти», и подчиняться «ее велениям». Он также заявил, что Церковь не может благословить «никакое иноземное вмешательство, да и вообще никто и ничто, не спасет России от нестроения и разрухи... пока сам народ не очистится в купели покаяния от многолетних язв своих, а через то не возродится духовно в нового человека, созданного по Богу в справедливости и святости истины (Еф 4:24)». Послание решительно запрещало духовенству встречать белых колокольным звоном и молебнами, «вмешиваться в политическую жизнь страны, принадлежать к каким-либо партиям, а тем более делать богослужебные обряды и священнодействия орудием политических демонстраций». Такую позицию патриарх аргументировал «каноническими правилами Святой Церкви», согласно которым ее служители «по своему сану должны стоять выше и вне всяких политических интересов» (Акты, 1994, 164). Послание было составлено во время апогея наступления войск генерала А. И. Деникина, которые находились уже между Курском и Тулой, а в Москве ожидали их прихода со дня на день. Именно этот непростой момент избрал патриарх Тихон, чтобы сделать принципиальное заявление о позиции Церкви: «несть власти, аще не от Бога», с одной стороны, а с другой, «Церковь не связывает себя ни с каким определенным образом правления, ибо таковое имеет лишь относительное историческое значение» (Акты, 1994, 163–164).

11 (24) октября 1919 г. патриарх, Священный Синод и Высший Церковный Совет постановили «разослать послание Святейшего Патриарха от 25 сентября сего года по вопросу об отношении церковной власти к происходящим событиям гражданской войны циркулярным указом всем епархиальным преосвященным» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 31). Тогда же соответствующие указы были посланы в 6 епархий, а 24 января (6 февраля) 1920 г. еще в 15 епархий, включая и занятую в тот период белыми войсками Таврическую епархию (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 31 об).

Особую значимость для понимания позиции патриарха по указанным выше важнейшим в тех условиях для жизнедеятельности Церкви вопросам представляет сообщение, сделанное членом Высшего Церковного Совета протопресвитером Н. А. Любимовым 13 (26) декабря 1919 г. на заседании московского ВЦУ, о длившемся около двух часов допросе патриарха в секретном отделе ВЧК заместителем Ф. Э. Держинского М. И. Лацисом. Этот ценный документ был выявлен автором статьи в уже упоминавшемся фонде Канцелярии патриарха Тихона и Священного Синода в РГИА и опубликован в историко-документальном альманахе «Русское прошлое» (СПб., 1998. Кн. 8. С. 215–227). Очевидно, что Н. А. Любимов, курировавший в органах высшей церковной власти вопросы взаимоотношений с государством, составил свой доклад со слов самого патриарха, так как сведений о присутствии протопресвитера на допросе



в документах ВЦУ нет. В пользу такого предположения говорит и форма изложенного им доклада, например: «пришлось, по словам Святейшего» и т. п. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 129–131 об.).

«„Признаете ли Вы вообще советскую власть?“ — спросил М. И. Лацис. „Да, признаю, — отвечал патриарх, — и никому никогда не говорил, чтобы ей не подчиняться в делах мирских, и только в делах веры и благочестия должно повиноваться не мирской власти, а только воле Божьей. И думаю, что в этом моем убеждении и взгляде нет никакой контрреволюции“». Патриарх также подчеркнул, что Высшее Церковное Управление признает советскую власть не только на словах, но и считается «с велениями этой власти» — «отменяет иногда раннейшие свои же постановления под влиянием тех или других декретов и распоряжений советского правительства. Так, например, постановление о звоне в набат, после запрещения оно советской властью, отменено было указом Высшего управления, распоряжение относительно метрических записей подтверждено было и циркулярами духовного начальства и т. д. и т. п.» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 130 об.).

В этом ответе патриарха содержится его понимание лояльной позиции Церкви по отношению к Советскому государству, предусматривавшей, по существу, лишь определенное подчинение ему в делах мирских, но исключаящее как положительную поддержку мероприятий власти, так и их порицание. При этом патриарх не стал скрывать, что лично он лишь внешним образом подчинился советской власти, продолжая, как и прежде, считать ее богоборческой, а проводимую политику — антицерковной. На прямой вопрос М. И. Лациса: «Вы изменили теперь свое отношение к Советской власти или по-прежнему держитесь тех же взглядов на нее, какие и высказаны в обращении ко дню первой годовщины?» — патриарх отвечал, что «он и теперь держится прежних взглядов на власть и может изменить свое отношение только в том случае, если и она изменит свое отношение к Церкви и Христовой вере. Но это не значит, что он не считается с велениями этой власти и ее не признает» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 131).

В заключение допроса патриарх заявил, что он «никогда не будет вести никакой агитации в пользу той или другой форм правления на Руси и ни в каком случае не будет насиловать и стеснять ничьей совести в деле всеобщего народного голосования» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 131 об.).

Таким образом, данное патриархом на допросе разъяснение своей «аполитичности» и своей «лояльности» по сути исключало использование его позиции в политической игре, которую мастерски могла вести советская власть.

Принцип аполитичности разделяли и другие авторитетные иерархи, среди которых одним из наиболее последовательных приверженцев его был митрополит Петроградский Вениамин (Казанский). Безусловно, что каждый из иерархов, заявлявших о своей приверженности принципу аполитичности, нейтралитету в Гражданской войне, зачастую по-своему понимал задачи и способы защиты церковных интересов в тех условиях. Однако их выступления и действия не могли не быть учтены патриархом при окончательной выработке своей официальной позиции по этим жизненно важным для Церкви вопросам.

Следуя провозглашенному принципу аполитизма, патриарх явно уклонялся от каких-либо заявлений, характеризующих его политические предпочтения или симпатии. Весьма показателен ответ первоиерарха на вопрос чекиста М. И. Лациса: «А какие Ваши политические убеждения, кто Вы, конечно, чай, монархист?» — «Прошу таких вопросов мне не предлагать, и от ответа на них я уклоняюсь. Я, конечно, прежде был монархистом, как и все мы, жившие в монархической стране, и каких я лично теперь держусь политических убеждений, это для Вас совершенно безразлично: это я проявлю тогда, когда буду подавать голос за тот или другой образ правления при всеобщем народном голосовании» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 131 об.).

В оценке перспектив развития ситуации внутри страны, в первую очередь прочности и долговечности советской власти, позиция патриарха Тихона, видевшего,

по меткому замечанию А. В. Карташева, «силу и длительность народного увлечения большевизмом» [Карташев, 1995, 26] и пришедшего к выводу о необходимости установления взаимоприемлемых отношений с советским государством, была гораздо более реалистичной, чем та, которую занимали митр. Антоний (Храповицкий) и ряд других иерархов Православной Церкви, поддержавших Белое движение.

## Источники и литература

### Источники

1. Акты (1994) — Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1994. 1063 с.
2. Прибавления к Церковным Ведомостям. 1918. № 5.
3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21; Д. 22; Д. 23; Д. 25; Д. 186.
4. Следственное дело (2000) — Следственное дело патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. 1016 с.
5. Церковные Ведомости. 1918. № 2.

### Литература

6. Валентинов (1925) — *Валентинов А.* Черная книга (Штурм небес): Сборник документальных данных о борьбе советской власти против религии. Париж: ИМКА-Пресс, 1925. 170 с.
7. Карташев (1995) — *Карташев А. В.* Временное правительство и Русская Церковь // Из истории христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 10–27.
8. Кашеваров (1995) — *Кашеваров А. Н.* Государство и Церковь: Из истории взаимоотношений Советского государства и Русской Православной Церкви 1917–1945 гг. СПб.: СПбГУ, 1995. 138 с.
9. Федченков (1994) — *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994. 447 с.

### *Anatoliy Kashevarov. Patriarch Tikhon and the Civil War 1918–1920.*

**Abstract:** The article shows that in the context of the Civil War and the anti-church campaigns of the Soviet state, St. Patriarch Tikhon considered it expedient to limit the external activity of the clergy exclusively to the protection of the Orthodox Church. In those conditions, this was impossible without proclaiming the Church's non-interference in politics and neutrality in bloody civil strife, as well as loyalty to the Soviet regime. This position of the Patriarch was gradually formed under the influence of a number of factors since the end of 1918, was shared by the Holy Synod and the Supreme Church Council. Finally and definitely, it was expressed in the patriarchal message of September 25 / October 8, 1919. It is likely that Patriarch Tikhon internally sympathized with the anti-Bolshevik movement, although he doubted seeing the "strength of the Reds" in his final success. However, the patriarch refused to bless the fratricide, from whom it came, to share the flock that was in the ranks of all belligerents. The proclamation in 1919 of the patriarch Tikhon and the consistent conduct of the principle of apoliticality by the leadership of the Moscow Patriarchate from that time could not resolve all the problems facing the Russian Orthodox

Church at that time. The Soviet government, in spite of the position taken by Patriarch Tikhon, continued to view the Orthodox Church as its political opponent. In these circumstances, the only possible way of preserving the Russian Church, Patriarch Tikhon, began to associate both with the continuation of the principle of apoliticality in church life, and with a thorough explanation in official church documents, mainly in his letters, of the loyal attitude of the Orthodox hierarchy to the established state system in Russia.

**Keywords:** St. Patriarch Tikhon, Russian Orthodox Church, Civil War, Soviet power, loyalty, apoliticality, neutrality.

*Anatoliy Nikolaevich Kashevarov* — Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Professor at Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Professor at St. Petersburg State University (kashevar12@mail.ru).

## Sources and References

### Sources

1. Akty (1994) — Akty svyateyshego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseya Rossii, pozdneystiye dokumenty i perepiska o kanonicheskom preymstve vysshey tserkovnoy vlasti. 1917–1943 [Acts of the St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence about the canonical succession of the highest ecclesiastical authority. 1917–1943]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy bogoslovskiy institut Publ., 1994, 1063 p. (In Russian).
2. *Pribavleniya k Tserkovnym Vedomostyam* [Addition to the Church News]. 1918. No. 5. (In Russian).
3. RGIA — Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 831, Aids 1, Fol. 21; 22; 23; 25; 186. (In Russian).
4. *Sledstvennoye delo* (2000) — *Sledstvennoye delo patriarkha Tikhona: Sbornik dokumentov po materialam Tsentral'nogo arkhiva FSB RF* [The investigation of Patriarch Tikhon: Collection of documents based on the materials of the Central Archive of the Federal Security Service of the Russian Federation]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tihonovskiy bogoslovskiy institut Publ., 2000, 1016 p. (In Russian).
5. *Tserkovnye Vedomosti* [Church News]. 1918. No. 2. (In Russian).

### References

6. Fedchenkov (1994) — Veniamin (Fedchenkov), metr. *Na rubezhe dvukh ehpokh* [At the turn of the two eras]. Moscow: Otchiy dom, 1994, 447 p. (In Russian).
7. Kartashev (1995) — Kartashev A.V. *Vremennoye pravitel'stvo i Russkaya Tserkov'* [The Provisional Government and the Russian Church]. *Iz istorii khristianskoy Tserkvi na Rodine i za rubezhom v XX stoletii* [From the history of the Christian Church in the Fatherland and abroad in the 20<sup>th</sup> century]. Moscow: Krutitskoye patriarsheye podvor'ye, 1995, pp. 10–27. (In Russian).
8. Kashevarov (1995) — Kashevarov A. N. *Gosudarstvo i Tserkov': Iz istorii vzaimootnosheniy Sovetskogo gosudarstva i Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi 1917–1945 gg.* [The State and the Church: From the history of relations between the Soviet state and the Russian Orthodox Church in 1917–1945]. Saint Petersburg: SPbGTU Publ., 1995, 138 p. (In Russian).
9. Valentinov (1925) — Valentinov A. *Chernaya kniga (Shturm nebes): Sbornik dokumental'nykh dannykh o bor'be sovetской vlasti protiv religii* [Black Book (Storming the Heavens): Collection of documentary data on the struggle of Soviet power against religion]. Paris: IMKA-Press, 1925, 170 p. (In Russian).

*Протоиерей Константин Костромин*

## РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ЭСТОНЦЕВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

Сегодня Эстония относится к числу наименее религиозно активных стран Европы. Цель статьи — найти корни низкой религиозности эстонцев, исходя из уровня религиозности эстонской диаспоры Петербурга конца XIX — начала XX в. Для этого рассмотрена историография оценки численности выходцев из Эстляндии в Петербурге в конце XIX в., а также численности православных эстонцев. Обращает на себя внимание мнение по этому поводу священника православного эстонского прихода столицы Павла Кульбуша, который намеренно завышал эти цифры, однако коррекция приводимых им данных приводит к числам большим, нежели это принято в историографии. Удивляет, что руководство города не контролировало процесс иммиграции в Петербург инородцев, а также не имело сведений об этом, чему подтверждением является приведенное дело из фонда канцелярии градоначальника Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга о численности православных эстонцев, возбужденное благодаря обращению отца Павла к градоначальнику с прошением помочь определить потенциальный круг прихожан новосозданного эстонского прихода. Низкий уровень религиозности, как показано в статье, свойственный эстонцам и более столетия назад, компенсировался появлением большого числа общественных объединений, носивших секулярный характер.

**Ключевые слова:** Эстония, священномученик Платон Ревельский, священник Павел Кульбуш, Санкт-Петербург, история Русской Церкви, православие, Петербургская епархия, религиозность, атеизм, демография, общественные организации.

Сегодня Эстония относится к числу наименее религиозно активных стран Европы [Спутник]. Такое положение дел едва ли можно объяснить исключительно воздействием советской атеистической пропаганды, которая не добилась подобных результатов даже там, где действовала сильнее и дольше, в том числе — в других странах Прибалтики. Такое умозаключение заставляет искать корни современного кризиса религиозности в более далеком прошлом. Вероятно, причину нужно искать в религиозных конфликтах, однако собственно эстонская этническая история таких конфликтов не знает. Чтобы выяснить причины отмеченного явления, следует проводить детальный анализ всех касающихся эстонского населения событий и характеристик, которые содержат крупницы информации, полезной для исследования этно-религиозной ситуации в Эстонии как сегодня, так и в XX в. Одним из таких, на наш взгляд, богатых по содержанию явлений может служить эстонская диаспора в столице Российской империи. Положение столичного города, территориальная близость к Эстляндии, европейская культура и средоточие научной и общественной мысли предопределили Санкт-Петербург к тому, чтобы живущая в нем эстонская диаспора отличалась численностью и активностью.

Оценки численности этой самой диаспоры в науке разнятся. В одной из первых публикаций, посвященных православному русско-эстонскому храму Петербурга, численность эстонцев в Петербурге и в целом в губернии на начало 1890-х гг. оценивалась в 37 000 человек [Чижов, Алексеев, 1989, 133]. Правда, ссылок в статье протоиерея

---

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

Андрея Чижова и А. А. Алексеева мало (в данном случае они отсутствуют), но откуда взяты эти данные, ясно — из статьи свящ. Павла Кульбуша (см. ниже). В. И. Мусаев, специально изучавший данный вопрос, ссылаясь на научные публикации 1970-х гг., приводит цифру в 20 000 человек к началу XX в., отмечая, что прирост эстонского населения столицы в 1890-е составлял в среднем 800 человек в год, в то время как до конца 1870-х диаспора росла медленно и едва ли насчитывала на 1880 г. более 5 500 человек. Т. е. к 1890 г. она должна была составлять едва ли более 9 000 человек, а к 1900-му — 17 000 [Мусаев, 2009, 37]. Данные же переписи населения 1890 и 1900 гг. дают заметно иные цифры — 7 431 и 13 401 человек в городе (соответственно) и 195 и 2043 человека в пригородах (соответственно) (Перепись 1890, 53; Перепись 1900, 53). Приведенные данные свидетельствуют о нескольких процессах — о несомненном притоке эстонского населения в Петербург, об отсутствии внятного контроля над этим процессом, о неточности сбора сведений как во время переписи, так и вообще властями, о постоянной ротации эстонского населения (постоянно приезжающего и вскоре уезжающего обратно), что не давало эстонцам оснований записывать себя во время переписи в Петербурге. Эти же данные видны и из конфессиональных сведений (прежде всего — конфирмации в лютеранской эстонской кирхе св. Иоанна на Офицерской (ныне — Декабристов) улице) [Мусаев, 2009, 39–40]. Цифра в 12 200 человек, показанная на всероссийской переписи в 1897 году, указывающая на численность эстонцев в Петербурге, хорошо соотносится с данными о численности всего населения Эстляндской губернии по этой переписи — около 412 000 человек. Из сопоставления этих цифр можно отметить, что в одной только столице постоянно проживало около 3% населения Эстляндии [Мусаев, 2018, 78–79]. Если же учесть значительное число русских и немцев — жителей Эстляндии, то процент этот будет значительно выше.

Приведенные цифры неточны не только потому, что городские власти не озаботились получить точные сведения о численности иммигрантов (что само по себе немаловажно), но и потому, что самоопределение «эст» при переписи означало некоторое сужение выборки. Предполагалось, что эстами должны были назвать себя именно эстоноговорящие жители Петербурга. Более того, участие в переписи было добровольным, т. е. не желавшие показывать свое присутствие в Петербурге могли проигнорировать перепись. Тем не менее, активные эстонцы проявляли свое присутствие не только тем, что работали на петербургских заводах или служили в армейских частях, но и тем, что ходили молиться. Цифры, сохраненные переписью, представляются малоубедительными — необходимо их каким-то образом верифицировать. Так, согласно тем же переписям, на 1890 и 1900 гг. эстонцев-лютеран было 7111 и 12529 соответственно, а православных — 302 и 825 соответственно (Перепись 1890, 78–79; Перепись 1900, 152–153).

Такие попытки верификации этих цифр сделал еще в 1890-х гг. священник православного эстонского прихода Санкт-Петербурга священник Павел Кульбуш, впоследствии — священномученик Платон, епископ Ревельский [Костромин, 2019b]. В своей статье «На заре новой жизни православных эстонцев» он, пользуясь сведениями из той самой переписи, обращал внимание на неточность этих сведений. Приведем выдержку из его статьи: «По газетным известиям в последнее время здесь насчитывается эстонцев до 37 тысяч, из которых на уезд приходится до 21 тысячи, на столицу около 16 тысяч» (Кульбуш, 1895, 102). Наиболее важна сноска, поясняющая появление данных цифр: «По переписи г. С.-Петербурга 15 декабря 1890 г. эстонцев значится в столице всего 7431 чел. (Отд. I, стр. 53; Табл. распределения насел. по родн. языку), что едва ли верно, так как одна лютеранская кирка эстонская знает своих прихожан *поименно* более 11 тысяч. Разница объяснима только тем, что, вероятно, многие эстонцы, знающие рус. или нем. яз., показали себя или русскими, или немцами» (Кульбуш, 1895, 102). Отец Павел Кульбуш обращал внимание не только на неточность переписи и, следовательно, заниженное число эстонцев, проживавших в столице, но и на то, что психологически им было проще в Петербурге официально числиться русскими или немцами, а в неофициальной обстановке — чувствовать себя эстонцами,

т. е. удовлетворять потребность пользоваться родным языком в условиях жизни в столице, где численность русского населения была подавляющей.

Отец Павел обратил внимание и на вероисповедный признак. «Все выселенцы эстонцы в Петербурге по вероисповеданию делятся на православных и лютеран. Процентное отношение тех и других в столице, можно полагать, то же, что и в Прибалтийском крае, т. е. на общее число народонаселения приходится около  $\frac{1}{4}$  православных, прочие же лютеране» (Кульбуш, 1895, 102). В этом вопросе его мнение резко отлично от картины, показанной переписью. Согласно переписи получалось, что на 1890 г. насчитывалось немногим более 4% православных эстонцев на фоне числа эстонцев-лютеран и около 6,5% на 1900 г. Если же обратиться к данным переписи по Эстляндии, то и там этот процент был невысоким — 9,16% православных на 1897 г. [Мусаев, 2018, 78] (сам отец Павел это знал и в 1900 г. уже своего знания не скрывал (Кульбуш, 1900, 66–73)). Т. е. либо отец Павел превратно представлял себе положение дел, либо имел сведения откуда-то, кроме данных переписи. Конечно, можно думать, что завышенные цифры — и общей численности, и численности православных эстонцев — были нужны ему для того, чтобы оправдать появление эстонского прихода и, в дальнейшем, необходимость постройки в центре Петербурга храма для него, однако списывать его «необъективность» к заинтересованности едва ли верно.

Прежде всего вызывает вопросы цифра в 11 000 поименных списков прихожан Иоаннис-кирхе. Несомненно, отец Павел побывал в ней, когда создавался независимый петербургский православный эстонский приход. Впоследствии историки насчитают количество прихожан его храма в 2453 человека [Чижов, Алексеев, 1989, 139]. Конечно, формальный список не будет отражать реальной картины дела и реальное количество прихожан едва ли будет превышать вместимость храма (формально 720 человек, на практике — около 300–350). Однако вопрос нужно поставить иначе — какое количество активных прихожан могло бы свидетельствовать о его реальном числе? На прошении митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Палладию стоит 49 подписей эстонцев. Почерк у них разный, однако сделаны они аккуратно (т. е. людьми, хорошо умеющими писать) и по-русски (в то время как часть эстонцев могла писать только на эстонском языке) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 1 об. — 2 об.). С учетом того, что большинство петербургских эстонцев были выходцами из эстонских сел (Кульбуш, 1895, 102–108; Мусаев, 2009, 39), подписавшиеся не могли составлять и десятой доли всех православных эстонцев Петербурга, т. е. данные переписи действительно дают заниженную картину. Таким образом, очень приблизительно, данные переписи нужно корректировать в сторону увеличения численности эстонского населения столицы, однако, конечно, до цифр, представленных настоятелем эстонского прихода, они далеки.

Степень пугливости эстонцев в Петербурге, с одной стороны, и степень заинтересованности получить сведения об их реальной численности в столице городскими властями, с другой стороны, позволяет оценить хранящееся в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга дело, касающееся запроса, сделанного священником Павлом Кульбушем о числе православных эстонцев Петербурга. Еще осенью 1894 г., вскоре после учреждения эстонского прихода в Михаило-Архангельском храме Петербургской Коломны [Костромин, 2009], отец Павел отправил запрос в духовную консисторию, чтобы она помогла ему найти сведения о потенциальных прихожанах эстонского прихода (в тот момент о выписывании в приход эстонцев, приписанных к иным храмам, речи не шло). Санкт-Петербургская духовная консистория 12 октября отправила запрос в канцелярию градоначальника с просьбой прислать «сведения о числе православных эстонцев, как постоянно, так и временно проживающих в Санкт-Петербурге», получив 15 октября ответ, что таких сведений у полиции не имеется (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 2, 3).

16 января 1895 г. соответствующее прошение подал градоначальнику В. В. фон Вайлю сам отец Павел Кульбуш. «Определением Св. Синода в декабре месяце

минувшего года в Санкт-Петербурге открыт самостоятельный эстонский приход с назначением к нему особого причта. В настоящее время предстоит необходимость составить приходский список, в который, по возможности, должны будут войти все проживающие в Санкт-Петербурге православные эстонцы. Не имея иных средств к составлению именного списка, осмеливаюсь почтительнейше обратиться к Вашему превосходительству с просьбой оказать содействие в этом деле. Не найдется ли возможность из всех частей Санкт-Петербурга выдать или лично мне, или псаломщику моему К. Кикаену списки записавшихся там православных эстонцев? В случае, если приготовление списков затруднит полицию, прошу разрешения на предоставление в наше распоряжение материала, необходимого для составления требуемых списков. Ответы желательны на следующие вопросы: 1) имя, отчество, фамилия, лета. 2) семейное положение (холост или женат, если есть здесь семья, то обозначить). 3) откуда родом и когда прибыл. 4) занятие. 5) адрес». Невозможность иными средствами наполнить приход, кроме как обратиться за помощью к властям, показательна. Не только общее количество эстонцев было неизвестно, но и даже эстонцы, проявившие инициативу в создании прихода в 1894 г., были настолько разобщены, что сами не могли организовать. Любопытна также наложенная на прошение резолюция: «Приведение в известность православных эстонцев для полиции не только обременительно, но в некоторых случаях и невозможно. Содействие полиции может состоять в раздаче всем проживающим в участках эстонцам объявлений об открытии прихода, если таковые будут присланы от настоятеля» (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 4). Этой резолюцией власть признавалась, что вопрос иммиграции не находится под контролем, о нем даже нет никаких иных сведений, кроме данных переписи. Впрочем, полиция осознавала свое бессилие.

Получив, таким образом, отказ, священник Павел Кульбуш не растерялся. 4 августа 1895 г. он снова подал губернатору прошение. Частично пересказав свое прошлое прошение и частично процитировав прошлую резолюцию, отец Павел попросил разрешения раздать через полицию уведомления об открытии эстонского прихода: «С разрешения Санкт-Петербургской духовной консистории честь имею представить при сем 1000 экземпляров печатного извещения об открытии в Санкт-Петербурге православного эстонского прихода, с покорной просьбой поступить с ними согласно предложению Г. Градоначальника, т. е. раздать проживающим с Санкт-Петербурге православным эстонцам. К сему имею честь присовокупить, что по имеющимся у меня сведениям наибольшее число эстонцев живет в Коломенской и Нарвской частях, а также и в Галерной гавани, хотя живут они и по всем другим участкам. При раздаче или распространении известия об открытии прихода могу рекомендовать иметь в виду лиц, прибывающих из Лифляндской и Эстляндской губерний» (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 8–8 об.). Указывая на преимущественное расселение эстонцев в Коломне, у Нарвских ворот и на Васильевском острове, священник Павел Кульбуш ссылаясь, по сути, на данные переписи 1890 г., где указывалось, что в Коломне проживало 1005 человек, у Нарвских ворот — 1010 и в Васильевской части — 991. Более 600 эстонцев показали себя жителями Выборгской стороны, Петровского (Петербургского) острова, Литейной части, а также центра города, у Казанского собора (Перепись 1890, 53). Отец Павел надеялся, что полиция сможет раздать листовки жителям этих населенных районов и они начнут, ради эстонского богослужения, посещать Коломну, поскольку приход временно (по крайней мере, на это рассчитывал отец Павел и, очевидно, причт Михаило-Архангельской церкви) расположился в Коломенском храме.

Текст листовки был следующим: «Указом Св. Синода от 31 декабря 1894 № 5798 в Санкт-Петербурге открыт самостоятельный эстонский приход. На приход назначен причт из священника и псаломщика с определенным содержанием от казны. Выданы и все церковно-приходские книги с разрешением иметь свою печать, каковая уже и изготовлена. До построения своего храма богослужения будут совершаться в Михаило-Архангельской церкви в Коломенской части, в нижнем этаже церкви.

Накануне всех воскресных и праздничных дней совершаются всенощные в 6 часов вечера и в сами воскресенья и праздники Литургии в 10 часов утра. За богослужениями поет хор эстонцев: участниками его могут быть все желающие — мужчины и женщины. Священник исправляет и все требы для православных эстонцев: крестит, венчает и проч. В настоящее время главной заботой прихода является построение своего храма и ведутся хлопоты по приобретению плаца для этого. Открыт и сбор пожертвований на постройку храма. Шнуровая книга для записи пожертвований находится у настоятеля прихода священника Павла Кульбуша, и всякое пожертвование, от кого бы то ни было, принимается с благодарностью, как бы малы они ни были. Адрес священника Павла Кульбуша: Серпуховская ул., дом 9, квартира 14. По указу Санкт-Петербургской духовной консистории от 18 января с. г. за № 225 теперь составляется список всех проживающих в Петербурге православных эстонцев, и настоящее извещение, согласно указу консистории от 19 апреля за № 91465 рассылается для того, чтобы известить православных эстонцев об открытии прихода и пригласить их в возможно скором времени записаться в список. Запись совершается за каждым эстонским богослужением в церкви Михаила Архангела членами причта, а равно и во всякое время на квартире как священника, так и псаломщика К. Кикаена. СПб, 15 мая 1895 г. свящ. Павел Кульбуш». С обратной стороны текст был продублирован на эстонском языке (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 10–10 об.). Объявления были доставлены в полицейские участки и розданы приставам (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 8, 9).

Однако идею священника Павла Кульбуша ждало полное фиаско. На Л. 13–14 об. сохранилась ведомость, по сколько экземпляров листовки получило каждое полицейское отделение. А далее — отчеты некоторых околоточных о раздаче листовок. Пристав Казанской части сообщил, что нашел одного православного эстонца и вручил ему извещение, а остальные возвращает за ненадобностью (получил 45 штук) (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 13, 51). Пристав Васильевской части сообщил, что выдал под расписку две листовки (получил 95 штук) (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 14, 67). Полиция Казанской части обнаружила двух православных эстонцев (получили 45 штук) (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 13, 171). Околоточные Лесной, Новой и Старой Деревни, Адмиралтейской, Литейной (по шести околоточным участкам) православных эстонцев не нашли (в одну только Литейную часть было выдано 140 штук) (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 14, 69, 70, 81 об., 82, 96–101). Здесь же в деле находятся 129 листовок, возвращенных аккуратными приставами (ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 3. Д. 60. Л. 10–12, 16–35, 40–50, 56–66, 71–80, 83–92, 102–134, 136–153, 158–170).

Полиция не смогла найти эстонцев в Петербурге. Отчасти причиной могла быть лень и необязательность полиции, отсутствие ее собственного интереса в этом деле (хотя аккуратно отчитавшиеся части хотя бы сделали вид, что постарались). Отчасти бессилие полиции можно объяснить именно разобщенностью эстонцев и отсутствием какой-либо общественной активности. Пессимизм губернатора оказался оправдан. Именно поэтому ответ на запрос Духовной консистории был таким категоричным: «сведений о числе православных эстонцев, проживающих в С.-Петербурге, в полиции не имеется» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 5).

Попытка наладить религиозную жизнь эстонцев, еще не посещающих регулярно кирху, т. е. изначально или потенциально православных, оказалась трудной не только в силу инертности властей или самого эстонского населения. По сути, новые церковные структуры вступили в конкуренцию с целым рядом уже созданных общественных организаций, ориентированных на помощь или объединение эстонцев, проживавших в столице. Эстонских общественных организаций в столице в конце XIX — начале XX в. было не менее 30. Не менее 10 из них были заняты социальной деятельностью, которой только собирались заняться на православном эстонском приходе. В Санкт-Петербурге на начало XX в. только в сфере народного просвещения действовали Санкт-Петербургское эстонское общество взаимной помощи ремесленников (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 10714), содержавшее школу (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 10714, 11129), Эстонское женское благотворительное общество



с общеобразовательными курсами (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 11130), Санкт-Петербургское эстонское общество образования и призрения сирот (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 14183<sup>А</sup>; Ф. 287. Оп. 1. Д. 406), Санкт-Петербургское общество убежища и училища для малолетних детей эстонского происхождения (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 17472), Эстонское общество вспомоществования учащихся в высших учебных заведениях (ЦГИА СПб. Ф. 492) и Эстонское общество образования (с курсами Эхлетберга). Попечение о бедных эстонцах оказывали уже упомянутое Санкт-Петербургское эстонское общество взаимной помощи ремесленников и Санкт-Петербургское эстонское ссудо-сберегательное товарищество (ЦГИА СПб. Ф. 515. Оп. 1. Д. 1058). Главным рупором просвещения была газета «Петербург–Театая», издавалось и несколько других газет (ЦГИА СПб. Ф. 225. Оп. 6. Д. 22; Ф. 253 (газеты)) [Мелдре, Реймо, 2016, 125]. Санкт-Петербургское эстонское общественное собрание было большой разветвленной организацией, активно действовавшей в Петербурге и окрестностях (ЦГИА СПб. Ф. 224. Оп. 3. Д. 4717; Ф. 254. Оп. 1. 9639; Ф. 1648. Оп. 1. Д. 805). Существовало и Эстонское общество образования, имевшее к началу XX в. как минимум 8 филиалов в разных населенных пунктах от Озерков и Лигово (тогда – предместий Петербурга) до Нарвы, Ямбурга и Луги (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18201; Ф. 256). Целый ряд подобных обществ возник в Пскове, Гдове, Гатчине, Нарве, Ямбурге (ныне – Кингисепе), Зимитицах, Зарицах, Дубицах и других населенных пунктах Санкт-Петербургской губернии (См. ЦГИА СПб. Ф. 139; Ф. 479. Оп. 22; Ф. 569. Оп. 13; и Ф. 254 (общества)). Здесь можно встретить различные эстонские общества трезвости, несколько лютеранских обществ (хотя их было сравнительно мало), благотворительные и иные общества – общество взаимной помощи при пожарах, эстонский драматический кружок, эстонское общество велосипедистов, эстонское купеческое общество, эстонское общество молодых людей. Все они занимали и объединяли эстонцев [Костромин, 2018а, 71–74].

Можно обратить внимание, насколько секулярной оказалась эстонская среда, перебивавшаяся из Эстляндии в Петербург. Конечно, создать приход священнику Павлу Кульбушу удалось, причем приход очень жизнеспособный и активный, хотя и в целом безденежный. Удалось на базе прихода создать братство, социальные инициативы которого на общем фоне оказались весьма значительными [Костромин, 2018b]. Удалось создать благочиние эстонских приходов Петербургской епархии, причем весьма удачное [Костромин, 2019а]. Однако не по причине ли ориентации эстонского населения на секулярную модель развития в начальный этап существования Эстонии в качестве германского или советского сателлита в нем оказались возможны зверства в отношении священнослужителей, какие еще были практически неизвестны в советской России [Костромин, 2017; Кумыш, 2003, 6–22, 77–126]?

## Источники и литература

### Источники

1. ЦГИА СПб – Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33; Ф. 139. Оп. 1. Д. 10714; Ф. 139. Оп. 1. Д. 11129; Ф. 139. Оп. 1. Д. 11130; Ф. 139. Оп. 1. Д. 14183<sup>А</sup>; Ф. 139. Оп. 1. Д. 17472; Ф. 139. Оп. 1. Д. 18201; Ф. 224. Оп. 3. Д. 4717; Ф. 225. Оп. 6. Д. 22; Ф. 253; Ф. 254. Оп. 1. 9639; Ф. 256; Ф. 287. Оп. 1. Д. 406; Ф. 479. Оп. 22; Ф. 492; Ф. 515. Оп. 1. Д. 1058; Ф. 569. Оп. 3. Д. 60; Ф. 569. Оп. 13; Ф. 1648. Оп. 1. Д. 805.

2. Кульбуш (1895) – *Кульбуш П., свящ.* На заре новой жизни православных эстонцев // Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 5. С. 102–108.

3. Кульбуш (1900) – *Кульбуш П., свящ.* Православие и православные эстонцы в Прибалтийском крае и в столице // Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–9 год. СПб., 1900. С. 66–73.

4. Перепись 1890 — С.-Петербург по переписи населения 15 декабря 1890 г. СПб., 1891. Ч. 1. Вып. 1.

5. Перепись 1900 — С.-Петербург по переписи населения 15 декабря 1900 г. СПб., 1903. Вып. 1.

## Литература

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

7. Костромин (2017) — *Костромин К., прот.* Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения православия на постимперской территории // Богословский вестник. Научно-богословский журнал. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. Сергиев Посад, 2017. С. 179–195.

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

9. Костромин (2018b) — *Костромин К., прот.* Русско-эстонское православное братство во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сборник научных трудов: в 2-х ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 2. С. 21–35.

10. Костромин (2019a) — *Костромин К., прот.* Священномученик Платон, епископ Ревельский — протоиерей Павел Кульбуш как благочинный эстонских приходов Петербургской (Петроградской) епархии (к 100-летию мученической кончины) // Церковь. Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург: ЕДС, 2019. С. 73–79.

11. Костромин (2019b) — *Костромин К., прот.* Особенности эстонского православного самосознания в начале XX века (к 100-летию мученического подвига священномученика Платона (Кульбуша), епископа Ревельского) // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 180–190.

12. Кумыш (2003) — *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатись, Держава, 2003.

13. Мелдре, Реймо (2016) — *Мелдре А., Реймо Т.* Издательская деятельность эстонцев в Санкт-Петербурге до Второй мировой войны // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. СПб., 2016. Т. 213. С. 124–133.

14. Мусаев (2009) — *Мусаев В. И.* Эстонская диаспора на северо-западе России во второй половине XIX — первой половине XX в. СПб.: Нестор, 2009.

15. Мусаев (2018) — *Мусаев В. И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2018.

16. Спутник — Спутник: Верю-не верю: Эстония — одна из самых атеистических стран Европы. URL: <https://ee.sputniknews.ru/society/20170430/5569166/Verju-ne-verju-Jestonija-odna-iz-samyh-ateisticheskikh-stran-Evropy.html> (дата обращения: 10.04.2019).

17. Чижов, Алексей (1989) — *Чижов А, диак., Алексеев А. А.* Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге–Петрограде–Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 133–142.

**Archpriest Konstantin Kostromin. Religiosity of the Orthodox Estonians of St. Petersburg at the Turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> Centuries.**

**Abstract:** Today, Estonia belongs to the least religiously active countries in Europe. The purpose of the article is to find the roots of the low religiosity of Estonians, based on

the level of religiosity of the Estonian diaspora in St. Petersburg in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries. The historiography of estimating the number of people from Estonia in St. Petersburg at the end of the 19<sup>th</sup> century is considered, as well as the number of Orthodox Estonians. The opinion of the priest of the Estonian Orthodox parish in the capital, Pavel Kulbush, who deliberately overestimated these figures, draws attention to himself, but the correction of the data leads to numbers more than is customary in historiography. It is surprising that the city administration did not control the process of immigration of foreigners to St. Petersburg, and also did not have information about this, which is confirmed by the documents from the governor office in the Central State Historical Archive of St. Petersburg about the number of Orthodox Estonians, initiated by the appeal of priest Pavel to the governor with a request to help determine the potential circle of parishioners of the newly established Estonian parish. The low level of religiosity, as shown in the article, peculiar to Estonians and more than a century ago, was compensated by the appearance of a large number of public associations that were secular in nature.

**Keywords:** Estonia, Holy Martyr Platon Revelsky, priest Pavel Kulbush, St. Petersburg, History of the Russian Church, Orthodoxy, St. Petersburg Diocese, Religiousness, Atheism, Demography, Public Organizations.

*Archpriest Konstantin Aleksandrovich Kostromin* — Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Church History, Vice-rector for Theological Researches at St. Petersburg Theological Academy (k.a.kostromin@mail.ru).

## Sources and References

### Sources

1. TsGIA SPb — Tsentralny Gosudarstvenny Istoricheskiy Arkhiv Sankt-Peterburga [Central State Archive of Saint Petersburg]. Fund 19. Aids 86. Fol. 33; Fund 139. Aids 1. Fol. 10714; Fund 139. Aids 1. Fol. 11129; Fund 139. Aids 1. Fol. 11130; Fund 139. Aids 1. Fol. 14183A; Fund 139. Aids 1. Fol. 17472; Fund 139. Aids 1. Fol. 18201; Fund 224. Aids 3. Fol. 4717; Fund 225. Aids 6. Fol. 22; Fund 253; Fund 254. Aids 1. 9639; Fund 256; Fund 287. Aids 1. Fol. 406; Fund 479. Aids 22; Fund 492; Fund 515. Aids 1. Fol. 1058; Fund 569. Aids 3. Fol. 60; Fund F. 569. Aids 13; Fund 1648. Aids 1. Fol. 805. (In Russian).

2. Kul'bush (1900) — Kul'bush P., priest. Pravoslaviye i pravoslavnyye estontsy v Pribaltiyskom kraye i v stolitse [Orthodoxy and Orthodox Estonians in the Baltic region and in the capital]. *Sankt-Peterburgskoye pravoslavnoye estonskoye bratstvo vo imya svyashchennomuchenika Isidora Jur'evskogo. Otchet o deyatelnosti bratstva za 1898–9 god* [St. Petersburg Orthodox Estonian brotherhood in the name of the martyr Isidor Yuryevsky. Report on the activities of the brotherhood for the years 1898–9]. Saint Petersburg, 1900, pp. 66–73. (In Russian).

3. Kul'bush (1895) — Kul'bush P., priest. Na zare novoy zhizni pravoslavnykh estontsev [At the dawn of the Orthodox Estonians new life]. *Sankt-Peterburgskiy Duhovnyy vestnik*, 1895, no. 5, pp. 102–108. (In Russian).

4. Perepis' (1890) — *S.-Peterburg po perepisi naseleniya 15 dekabrya 1890 g.* [St. Petersburg at the census of December 15, 1890]. Saint Petersburg, 1891, part 1, vol. 1. (In Russian).

5. Perepis' (1900) — *S.-Peterburg po perepisi naseleniya 15 dekabrya 1900 g.* [St. Petersburg at the census of December 15, 1900]. Saint Petersburg, 1903, vol. 1. (In Russian).

### References

6. Chizhov, Alekseev (1989) — Chizhov A., Alekseev A. A. Russko-estonskiy Isidorovskiy prikhod v Peterburge–Petrograde–Leningrade [Russian-Estonian Isidorovsky parish in St.

Petersburg – Petrograd – Leningrad]. *Iz istorii pravoslaviya k severu i zapadu ot Velikogo Novgoroda* [From the history of Orthodoxy to the north and west of Veliky Novgorod]. Leningrad, 1989, pp. 133–142. (In Russian).

7. Kostromin (2017) — Kostromin K., archpriest. Svyashchennomuchenik Platon, episkop Revel'skiy: problema sokhraneniya pravoslaviya na postimperskoy territorii [Martyr Platon, Bishop of Revel: The Problem of Preserving Orthodoxy in the Post-Imperial Territory]. *Bogoslovskiy vestnik*, 2017, no 26–27, vol. 3–4, Sergiyev Posad, 2017, pp. 179–195. (In Russian).

8. Kostromin (2018a) — Kostromin K., archpriest. Bratstvo pri prikhode ili prikhod pri bratstve? K istorii russko-estonskogo Pravoslavnogo bratstva vo imya svyashchennomuchenika Isidora Jur'evskogo v Peterburge [Brotherhood at the parish or parish at the brotherhood? On the history of the Russian-Estonian Orthodox fraternity in the name of the holy martyr Isidor Yuryevsky in St. Petersburg]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekh. Al'manakh Svyato-Filaretovskogo instituta*, 2018, vol. 27, pp. 65–79. (In Russian).

9. Kostromin (2018b) — Kostromin K., archpriest. Russko-estonskoye pravoslavnoye bratstvo vo imya svyashchennomuchenika Isidora Jur'evskogo v Peterburge [Russian-Estonian Orthodox brotherhood in the name of the martyr Isidor Yuryevsky in St. Petersburg]. *Pravoslavnye bratstva v istorii Rossii: k 100-letiyu vozzvaniya patriarkha Tikhona ob obrazovanii dukhovnykh soyuzov: sbornik nauchnykh trudov* [Orthodox brotherhoods in the history of Russia: the 100<sup>th</sup> anniversary of the appeal of Patriarch Tikhon on the formation of spiritual unions: collection of scientific papers]. Moscow: Preobrazhenie, 2018, part 2, pp. 21–35. (In Russian).

10. Kostromin (2019a) — Kostromin K., archpriest. Svyashchennomuchenik Platon, episkop Revelskiy — protoiyerey Pavel Kuly'bush kak blagochinnyy estonskikh prikhodov Peterburgskoy (Petrogradskoy) eparkhii (k 100-letiyu muchenicheskoy konchiny) [Martyr Platon, Bishop of Revel — Archpriest Pavel Kulbush as the Provost of the Estonian parishes in the Petersburg (Petrograd) Diocese (on the 100<sup>th</sup> anniversary of the martyr's death)]. *Tserkov'. Bogosloviye. Istoriya. Materialy VII vs Rossiyskoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii* [Church. Theology. History. Proceedings of the 7<sup>th</sup> All-Russian Scientific Theological Conference]. Ekaterinburg, 2019, pp. 73–79. (In Russian).

11. Kostromin (2019b) — Kostromin K., archpriest. Osobennosti estonskogo pravoslavnogo samosoznaniya v nachale 20 veka (k 100-letiyu muchenicheskogo podviga svyashchennomuchenika Platona (Kul'busha), episkopa Revelskogo) [Features of the Estonian Orthodox self-consciousness in the early 20 century (to the 100<sup>th</sup> anniversary of the martyrdom Platon (Kulbush), Bishop of Revel)]. *Khristianskoye Chteniyе*, 2019, no. 1, pp. 180–190. (In Russian).

12. Kostromin (2009) — Kostromin K. A. Svyato-Isidorovskaya tserkov' segodnya i sto let nazad [Saint Isidor church today and a hundred years ago]. *Kolomenskiye chteniya — 2008*, Anthology no 3. Ed. by V. Antonov. Saint Petersburg: Ardenn, 2009, pp. 51–66. (In Russian).

13. Meldre, Rejmo (2016) — Meldre A., Rejmo T. Izdatel'skaya dejatel'nost' estontsev v Sankt-Peterburge do Vtoroy mirovoy voyny [Estonian publishing activities in St. Petersburg before World War II]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, 2016, vol. 213, pp. 124–133. (In Russian).

14. Musayev (2009) — Musayev V. I. *Estonskaya diaspora na severo-zapade Rossii vo vtoroy polovine 19 — pervoy polovine 20 v.* [The Estonian diaspora in northwest Russia in the second half of the 19<sup>th</sup> — the first half of the 20<sup>th</sup> century]. Saint Petersburg: Nestor, 2009. (In Russian).

15. Musayev (2018) — Musayev V. I. *Pravoslaviye v Pribaltike v 1890–1930-e gg.* [Orthodoxy in the Baltics in the 1890–1930s]. Saint Petersburg: Politekhnikeskiiy universitet Publ., 2018. (In Russian).

16. Nestor (2003) — Nestor (Kumysh), hieromonk. *Novomucheniki Sankt-Peterburgskoy eparkhii* [New Martyrs of St. Petersburg Diocese]. Saint Petersburg: Satis, Derzhava, 2003. (In Russian).

17. Sputnik — Veryu-ne veryu: Estoniya — odna iz samykh ateisticheskikh stran Evropy [I believe, I do not believe: Estonia is one of the most atheistic countries in Europe]. *Sputnik*. Available at: <https://ee.sputniknews.ru/society/20170430/5569166/Verju-ne-verju-Jestonija-odna-iz-samyh-ateisticheskikh-stran-Evropy.html> (accessed: 10.04.2019). (In Russian).

А. А. Корнилов

## СВОЕОБРАЗИЕ ДИПЛОМАТИИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В ОТНОШЕНИЯХ С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В XX СТОЛЕТИИ

Статья представляет собой отзыв на книгу, рассматривающую проблемы церковной дипломатии в XX веке: *Мазырин А., свящ., Кострюков А. А.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 376 с. (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви / редкол.: прот. В. Воробьев (гл. ред.) и др.).

**Ключевые слова:** церковная дипломатия, Константинопольская Церковь, Русская Православная Церковь, автокефалия, Фанар, церковная диаспора, Вселенский Престол, патриархия.

Полемика по вопросам истории Русской Церкви в XX столетии по-прежнему выступает заметным явлением жизни духовных школ и научно-церковных изданий современной России. Примером живого обсуждения проблем церковной истории стала монография научных сотрудников московского Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), посвященная слабо изученным аспектам церковной дипломатии двух Поместных Церквей — Константинопольской и Русской [Мазырин, Кострюков, 2017]. Учитывая, какое значение приобрели отношения двух Церквей в 2010-е гг. в связи с вопросом украинской автокефалии, да и отношения в «поместном треугольнике» Элладская-Сербская-Болгарская Церкви, ввиду возможной поддержки Вселенским Патриархом автокефальных устремлений македонцев, тема, взятая для исследования, представляется необычайно актуальной и практически значимой. Тема эта имеет, во-первых, чисто академическое значение, поскольку церковная дипломатия есть константа международно-политических и межцерковных процессов. Во-вторых, как совершенно справедливо пишет один из авторов книги, указывая на Фанар и его политические флуктуации, «нужно хорошо представлять, с кем приходится иметь дело».

Авторы книги — широко известные церковные историки, опубликовавшие целый ряд ценнейших исследований (монографического жанра и в форме статей) в области новейшей истории Русской Православной Церкви. Профессор ПСТГУ, доктор церковной истории священник Александр Мазырин является признанным специалистом по истории Русской Православной Церкви периода гонений, истории подвига святых новомучеников и исповедников и анализа внутрицерковных нестроений периода 1920–1930-х гг. [Мазырин, 2006]. Ведущий научный сотрудник ПСТГУ, доктор исторических наук Андрей Александрович Кострюков известен прежде всего, хотя не только этим, масштабными, прекрасно фундированными исследованиями по истории Русской Зарубежной Церкви [Кострюков, 2011; Кострюков, 2015].

В опубликованной в Издательстве ПСТГУ книге авторитетные историки Церкви не изменили своим традициям. Благодаря их труду читателю сообщается новое историческое знание о сложной палитре взаимоотношений двух Поместных Церквей

---

*Александр Алексеевич Корнилов* — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежного регионоведения и локальной истории Института международных отношений и мировой истории, Нижегородский национальный исследовательский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (kotva64@mail.ru).

в период, когда Русская Православная Церковь подвергалась беспощадным испытаниям и гонениям, когда, казалось, поколебались сами фундаментальные начала существования и жизни мистического Тела Христова.

Первый раздел книги содержит материалы под общим и весьма характерным названием «Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви». Автор раздела, опираясь на оригинальные документы — опубликованные и неопубликованные, русскоязычные и на греческом языке, — раскрывает саму суть (прискорбно, но откровенно циничную суть) и приоритетные направления публичной и закулисной дипломатии церковного Константинополя в отношении нашей Церкви. Эту суть автор характеризует, в частности, следующими словами: «Вселенский Престол руководствовался в своей российской политике не столько межцерковной солидарностью, сколько собственными прагматическими интересами». Названные «прагматические интересы» вели, как утверждает и аргументирует это о. Александр на страницах книги, к одной лишь цели: Фанар стремился к сохранению первенства не только чести, но и власти в православном мире.

Читатель может познакомиться с одним из проектов создания в Константинополе (Стамбуле) некоего высшего церковного совета из представителей всех Православных Церквей. Этот совет, по замыслу фанариотов, под руководством Вселенского патриарха, должен был осуществлять надзор за мировым православием; «от русских же они ждали подчинения» [Мазырин, Кострюков, 2017, 19], ведь Русская Православная Церковь, гонимая атеистической властью, на глазах теряла свое былое могущество. Политика патр. Мелетия (Метаксакиса) стала ярким примером проведения планов экспансии в жизнь. Весомым доказательством, который приводится в книге, стал томос 1922 г. о праве Константинополя на «непосредственный надзор и управление всеми, без исключения, православными приходами, находящимися вне пределов поместных Православных Церквей, в Европе, Америке и других местах».

Инструментами вышеобозначенной стратегии Фанара оказались такие меры, как:

1) поддержка автокефалистских амбиций в Польше, Финляндии и на некоторых других территориях бывшей Российской империи и канонической территории Русской Церкви;

2) взаимодействие константинопольских предстоятелей с той властью, которая вела беспрецедентные гонения на Русскую Православную Церковь, стремясь к ее уничтожению [Кривова, 1997]. Здесь следует заметить, что признание СССР со стороны Константинопольского Патриархата шло «рука об руку» с т. н. «полосой признания» власти Советов странами Запада;

3) очевидная поддержка обновленческого церковного раскола в России (СССР);

4) переменчивая, если не сказать более, позиция Фанара в отношении патриарха Тихона и самого института патриаршества Русской Православной Церкви. Мы наблюдаем здесь то одобрение, то несогласие с курсом (вплоть до объявления о низвержении) святителя Тихона в отношении атеистической власти и раскольников-обновленцев.

Удивительно, но в книге мы читаем достойные сожаления исторические факты вмешательства Константинопольского Патриархата в дела братской Российской Церкви, переживавшей обновленческий раскол. Не каноническое право, а прагматика, вновь убежден автор раздела о. Александр, лежала в основе международной позиции Вселенского патриарха и его Синода. Конкретные персоналии, а именно: представители Константинопольского Патриархата в Москве архимандриты и родственники Иаков и Василий (Димопуло), реализовали множество тех мероприятий Фанара, которые священник Александр Мазырин назвал «каноническими бесчинствами».

Изучая канву драматических событий XX столетия, мы все же задаемся вопросом: какие факторы оказали влияние на весьма изменчивую позицию Константинопольской Церкви? Мы согласимся с авторами книги и предлагаем учитывать гамму факторов, среди которых следует назвать следующие:

– международная ориентация Константинопольских патриархов на политику западных держав, в первую очередь Великобритании;

- лавирование Фанара между позициями Поместных Церквей;
- определенная зависимость материального состояния Патриархии и ее приходов от намерений и политики турецкого (кемалистского) правительства.

Перемены во взаимоотношениях Константинопольского Патриархата и Русской Православной Церкви наступили лишь в период Второй мировой войны. Сталинская политика поддержки международной деятельности Русской Православной Церкви (которая имела, конечно, не каноническую, а глубокую геополитическую основу) и финансовая помощь Восточным Поместным Церквям, по мнению автора раздела, заставила Вселенского патриарха пересмотреть отношение к церковной Москве. В книге приводятся многочисленные документальные свидетельства резкой переориентации Константинополя от раскольников на Патриаршую Церковь в СССР. Однако эта переориентация не повлияла на стратегию Фанара. О. Александр идет дальше в своем изучении причин потепления отношений Константинопольского Патриархата и Русской Православной Церкви. Он убежден, что в основе дипломатии Вселенского патриарха по-прежнему лежало стремление не допустить усиления международного авторитета Русской Церкви. Патр. Афинагор (Спиру) откровенно заявил генконсулу США в Стамбуле, что краеугольным камнем своей деятельности видит «продвижение американских идеалов». В силу вышесказанного представляется обоснованным вывод о. Александра о том, что Фанар дискредитировал себя своей политикой в отношении Русской Православной Церкви и утратил прежний высокий статус в решении вопросов мирового православия.

Отношения русской церковной эмиграции и Вселенского Престола — этому вопросу посвящен второй раздел книги (автор — д.и.н. А. А. Кострюков) — развивались непросто и противоречиво. В 1920-е гг. русские эмигранты остро нуждались в поддержке Константинополя, в частности, в вопросах легитимации своего служения за пределами России, в вопросах управления церковной диаспорой и церковного имущества. Однако со временем, под влиянием обновленческого раскола и умелых действий советской дипломатии и спецслужб, Вселенский Престол начал менять свое отношение к эмигрантскому Высшему Церковному Управлению и затем Зарубежному Архиерейскому Синоду. А. А. Кострюков видит причину изменений также в том обстоятельстве, что «в результате временных поражений турок в ходе греко-турецкой войны шовинизм греков резко возрос». Константинопольские иерархи мечтали о широчайших церковных полномочиях.

Конфликт двух церковных объединений нарастал и вылился в открытую форму применительно к следующим вопросам взаимного интереса. Фанар перестал пускать русских монахов и паломников на Афон. Это положение продолжалось до второй половины 1970-х гг., результатом стала утрата Русской Православной Церковью ряда монастырей и ослабление позиций Церкви Русской на Святой Горе в пользу греков. Далее, патр. Мелетий и его преемники последовательно поддерживали автокефалистов в Польше, Финляндии, на Украине и в Прибалтике. В книге приводится следующий вопиющий факт попрания канонов. Патр. Мелетий 6 июля 1923 г. утвердил автономную Финляндскую Церковь в своей юрисдикции. При этом он не спросил ни о чем патриарха Тихона и его Синод, которые даровали названную автономию. Это было фактическое изъятие части РПЦ. В предстоятели Финляндской Церкви был рукоположен вдовый протоиерей, даже без пострига в монашество.

Драматизм конфликтных отношений нарастал, и А. А. Кострюков обращает внимание читателя на то, что Фанар ограничивал права даже устойчивого эллинофила, возглавителя Зарубежного Синода митр. Антония (Храповицкого), традиционнo признававшего судейскую (арбитражную) роль Константинополя в мировом православии. Митрополит был лишен должности экзарха Константинопольского Патриархата в Подкарпатской Руси [Мазырин, Кострюков, 2017, 264]. В 1924 г. Вселенский патриарх попытался ввести тотальный административный контроль над всей русской церковной диаспорой. Все это — не пустые декларации автора раздела, за каждым утверждением стоит конкретный документ, подлинный исторический источник. И список

этих документов, свидетельствующих о мировых притязаниях Константинопольского Патриархата, о прямом давлении Вселенского патриарха на РПЦЗ и на другие Поместные Церкви в связи с существованием Зарубежного Синода и его приходов, продолжает увеличиваться на протяжении всего раздела книги.

Ради справедливости следует указать на то, что все-таки Константинопольская Церковь оказывала определенную моральную поддержку РПЦЗ. В частности, это выразилось в публичной поддержке патр. Тихона и — в период холодной войны — в осуждении атеистической политики СССР. Необходимо, однако, подчеркнуть, что именно в годы глобального противостояния СССР и США произошло постепенное ухудшение отношений двух церковных полюсов. Ввиду откровенного курса патр. Афинагора на сближение с католическим миром, его согласия на взаимное снятие анафем в 1965 г. и прочих его крайне экуменических шагов, РПЦЗ при митр. Филарете (Вознесенском) стала обличать Константинопольский Патриархат (вспомним знаменитые «скорбные послания» митрополита), и отношения фактически сошли на нет.

При чтении текста, насыщенного интересными фактами на основе источников, часто впервые введенных в научный оборот, у читателя возникают вопросы: откуда, по каким причинам так возросла глобальная активность Вселенского Престола? В чем истоки этих притязаний на каноническую территорию других Поместных Церквей и на православные церковные диаспоры? Откуда у Фанара, занимающего крошечную территорию в Стамбуле, в XX в. появились такие огромные епархии в Западной Европе и Северной Америке?

Мы находим в тексте, по крайней мере, два ответа. Прежде всего, А. А. Кострюков видит два концептуальных подхода к церковному устройству на протяжении XX в. Сторонники первенства Константинополя (о. Александр Шмеман, о. Иоанн Мейендорф) выдвигали и защищали т. н. территориальный (поместный) принцип устройства церковной жизни. Противники этого подхода в лоне Зарубежной Церкви (еп. Нафанаил (Львов), о. Георгий Граббе, о. Михаил Помазанский) отстаивали и поддерживали национальный принцип. В первом случае Константинополь на основании первенства чести мог управлять церковными диаспорами любого происхождения. Во втором случае РПЦЗ создавала и окормляла приходы на этнической основе, находятся ли они в Европе, Южной Америке или Австралии.

Второй ответ на поставленные вопросы скрывался в конкретной международной ориентации Вселенских патриархов. Если в 1920-е гг. державой-покровительницей Фанара выступала Великобритания, то после Второй мировой войны это место заняли США. Не случайно, утверждает А. А. Кострюков, подготовка к выборам патриархом Афинагора, бывшего тогда архиепископом Константинопольского Патриархата на американском континенте, велась при помощи государственного департамента США. А вопрос допуска или недопуска русских монахов на Афон Вселенский патриарх согласовывал с государственным секретарем США. Увы, все это, безусловно, снижало авторитет Константинопольского Престола как международного судии в межправославных отношениях.

«К сожалению, — делает вывод А. А. Кострюков, — приходится констатировать, что Фанар своими претензиями на всемирную юрисдикцию, крайним экуменизмом, пренебрежением к канонам и сопутствующими интригами на самом деле не столько приобрел, сколько потерял. Ведь фактическая утрата приобретенного веками статуса флагамена православия стала следствием именно такой политики» [Мазырин, Кострюков, 2017, 361].

Книга написана красноречивым языком, в аргументированном стиле, опирается на документы, в том числе архивные, выявленные и переведенные авторами на русский язык. Историкографическая база труда включает прежние и современные исследования отечественных и зарубежных авторов.

В порядке полемики по отраженным в книге вопросам хотелось бы высказать ряд пожеланий. Нам представляется, что авторы предпринятого исследования могли бы более детально остановиться на характеристике источников и историографии.



Это можно было сделать либо в специальной главе, либо составить для наглядности список таковых. Ведь источниковая и историографическая база книги более чем убедительная. Возможно, книга заслуживает раздела выводов, и для этого целесообразно было бы создать в конце книги «Заключение». В текст также просится «Хронология» основных событий. В то же время книга снабжена ценным указателем имен и вкладками, где размещены исторические фотоматериалы, а высказанные предложения могут быть учтены авторами при трансформации опубликованной книги в учебное или учебно-методическое пособие для учащихся богословских вузов и факультетов.

Книга «Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке» состоялась как творческое научное исследование по современной истории Русской Церкви. Текст хорошо читается, он будет не только полезен специалистам по церковной истории, но интересен широкому кругу читателей, стремящихся глубже понять механизмы процессов, имеющих место быть внутри Русской Православной Церкви и далеко за ее пределами в историческом континууме. Хотелось бы надеяться, что поднятые в исследовании свящ. Александра Мазырина и доктора наук А. А. Кострюкова проблемы обретут качественно новый ракурс и породят свежие формы дискуссий, которые, в свою очередь, послужат мощным импульсом к открытию еще не разгаданных явлений новейшей истории Русской Православной Церкви.

### Источники и литература

1. Кострюков (2011) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: ПСТГУ, 2011. 624 с.
2. Кострюков (2015) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: ПСТГУ, 2015. 488 с.
3. Кривова (1997) — *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: Аиро ХХ, 1997. 248 с.
4. Мазырин (2006) — *Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах / науч. ред. прот. В. Воробьев. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 442 с.
5. Мазырин (2017) — *Мазырин А., свящ., Кострюков А. А.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 376 с. (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви / редкол.: прот. В. Воробьев (гл. ред.) и др.).

### **Aleksandr Kornilov. Originality of Diplomacy of the Constantinople Church in its Relations With the Russian Orthodox Church in the 20<sup>th</sup> Century.**

**Abstract:** The article is a review on the book that deals with issues of the Church diplomacy in the 20<sup>th</sup> century: Mazyrin A., priest, Kostryukov A. A. *Iz istorii vzaimootnosheniya Russkoy i Konstantinopol'skoy Tserkvey v XX veke* [From the history of relations between the Russian and Constantinople Churches in the 20<sup>th</sup> century]. Moscow: PSTGU Publ., 2017. 376 p. (Materialy po noveyshey istorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Materials on the newest history of the Russian Orthodox Church]. Ed. by archpriest V. Vorob'yev et al.).

**Keywords:** Church diplomacy, Church of Constantinople, Russian Orthodox Church, autocephaly, Phanar, church diaspora, Ecumenical Throne, patriarchy.

*Aleksandr Alekseevich Kornilov* — Doctor of Sciences, Professor, Head, Chair of Regional Studies of Foreign Countries and Local History, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (kotva64@mail.ru).

## Sources and References

1. Kostryukov (2011) — Kostryukov A. A. *Russkaya Zarubezhnaya Tserkov' v 1925–1938 gg. Yurisdiktsionnyye konflikty i otnosheniya s moskovskoy tserkovnoy vlast'yu* [Russian Church Abroad in 1925–1938. Jurisdictional conflicts and relations with the Moscow Church authorities]. Moscow: PSTGU Publ., 2011, 624 p.
2. Kostryukov (2015) — Kostryukov A. A. *Russkaya Zarubezhnaya Tserkov' v 1939–1964 gg. Administrativnoye ustroystvo i otnosheniya s Tserkov'yu v Otechestve* [Russian Church Abroad in 1939–1964. Administrative structure and relations with the Church in the Fatherland]. Moscow: PSTGU Publ., 2015, 488 p.
3. Krivova (1997) — Krivova N. A. *Vlast' i Tserkov' v 1922–1925 gg.: Politbyuro i GPU v bor'be za tserkovnyye tsennosti i politicheskoye podchineniye dukhovenstva* [Authority and the Church in 1922–1925: Politburo and GPU in the struggle for Church values and political subordination of the clergy]. Moscow: Airo XX, 1997, 248 p.
4. Mazyrin (2006) — Mazyrin A., priest. *Vysshiye iyerarkhi o preyemstve vlasti v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1920–1930-kh godakh* [Top hierarchs on the succession of power in the Russian Orthodox Church in 1920s — 1930s]. Ed. by archpriest V. Vorob'yev. Moscow: PSTGU Publ., 2006, 442 p.
5. Mazyrin, Kostryukov (2017) — Mazyrin A., priest, Kostryukov A. A. *Iz istorii vzaimootnosheniy Russkoy i Konstantinopol'skoy Tserkvey v XX veke* [From the history of relations between the Russian and Constantinople Churches in the 20<sup>th</sup> century]. Moscow: PSTGU Publ., 2017, 376 p. (*Materialy po noveyshey istorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Materials on the newest history of the Russian Orthodox Church]. Ed. by archpriest V. Vorob'yev et al.).

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ

21 марта 2019 года вышел в свет второй номер за 2018 год нового научного журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» (ISSN 2618-9674).

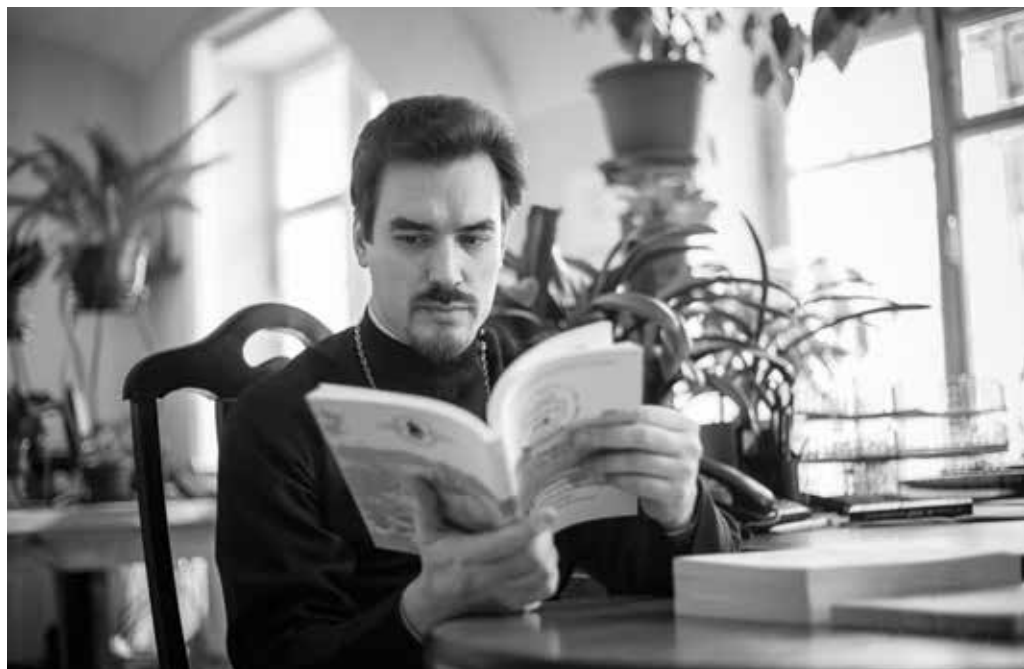
В номере опубликованы материалы научной конференции «Властные, социальные и религиозные институты Древней Руси: история взаимодействия и взаимодействия», прошедшей в Книжной гостиной 21–22 и 25–26 июня 2018 года.

Поскольку в этом выпуске журнала подводятся итоги пятилетнего существования издания, в нем представлен алфавитный указатель авторов за последние 5 лет, а также перечень статей, опубликованных за последние 5 лет, с индексами DOI.



### *Справка:*

Журнал «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» был учрежден 29 марта 2018 года. В 2014–18 гг. «Палеоросия» издавалась как альманах, основанный независимыми исследователями. Главный редактор журнала — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории, проректор по научно-богословской работе Академии протоиерей Константин Костромин.



\* \* \*



27 марта 2019 года вышел в свет первый за 2019 год номер научного журнала Санкт-Петербургской Духовной Академии «Русско-Византийский вестник».

В своем обращении к читателю главный редактор журнала священник Игорь Иванов отмечает: «Одно из заседаний „Византийского кабинета“ в конце 2018 года было посвящено 200-летию со дня рождения выдающегося общественного деятеля и мыслителя Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887). На страницах нового номера журнала юбилей отмечается особой памятной рубрикой, объединившей работы крупных специалистов: Н. Н. Вихровой, А. Э. Котова, Г. Н. Лебедевой, А. Ю. Полунова, А. П. Соловьева, В. А. Фатеева, О. Л. Фегисенко и др.».

*Справка:*

Журнал «Русско-Византийский вестник» является рецензируемым научным журналом (периодическим печатным изданием), публикующим статьи по византистике, православному богословию, общей истории, истории искусства, истории философии, культурологии. Журнал учрежден 10 ноября 2017 года. Входит в Российский Индекс Научного Цитирования (РИНЦ).



\* \* \*

28 марта в Книжной гостиной Санкт-Петербургской Духовной Академии прошел круглый стол «Духовное образование: прошлое, настоящее и будущее», организованный Историческим обществом Духовной школы, в котором приняли участие преподаватели и студенты СПбДА.

Со вступительным словом к собравшимся обратился доцент кафедры церковной истории и руководитель Исторического общества Д. А. Карпук, обративший внимание на то, что в ближайшем будущем Академию ждёт ещё несколько значимых юбилеев,

и мероприятия подобного формата помогают с большим научным осознанием подойти к празднованию таких памятных дат.

Затем проректор по научно-богословской работе СПбДА протоиерей Константин Костромин прочитал доклад на тему «Выпускники Санкт-Петербургской Духовной Академии — сотрудники Православных братств Петербурга», в котором рассказал о деятельности духовных братств XIX–XX веков на примере научно-просветительского общества, организованного выпускниками Петроградской Академии.

После этого студент II курса магистратуры иеродиакон Александр (Степанов) в докладе «Полемика с религиозными воззрениями Эдуарда фон Гартмана в трудах отечественных академических мыслителей» рассмотрел сочинение немецкого мыслителя «Философия бессознательного», а также продемонстрировал критику его идей русскими духовно-академическими философами.

А студент II курса магистратуры Павел Иванов в докладе «Фердинанд Кристиан Баур vs профессор А. П. Лебедев: влияние или полемика?» сравнил труды протестантского богослова и русского профессора Московской Духовной Академии и обратил внимание присутствующих на различия в описании ими церковной истории Вселенских Соборов.

После каждого выступления присутствующие задавали вопросы и делились своим мнением о представленных докладах.



\* \* \*

4 апреля 2019 года в Книжной гостиной прошла III научно-богословская монашеская конференция, организованная Историческим обществом Санкт-Петербургской Духовной Академии.



Работу конференции возглавил ректор СПбДА епископ Петергофский Серафим (Амельченков), в своем приветственном слове напомнивший историю создания ученого монашеского братства: у истоков его основания стоял ректор Академии, епископ, впоследствии митрополит Московский святитель Филарет (Дроздов). Также ректор отметил, что в XX столетии, в эпоху гонений и притеснений, в Ленинградских Духовных школах начало формироваться монашеское братство, у истоков которого стояли митрополит Ленинградский Нико-

дим (Ротов) и будущий Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев).

Заведующий библиотечным фондом Академии, насельник Александро-Невской лавры архимандрит Стефан (Садо) свой доклад посвятил деятельности русских монахов в Урмийской миссии.

Преподаватель церковно-практической кафедры иеромонах Игнатий (Юрченков) рассказал о современном чинопоследовании Литургии апостола Иакова в греческой Церкви и его богослужебных особенностях.

Студент II курса магистратуры иеродиакон Александр (Степанов) рассказал о проблемах современного монашества, приведя в пример положение дел некоторых монастырей Петербургской и Мурманской епархий.

Студент 4 курса бакалавриата иеромонах Филарет (Гавщук) прочитал доклад «Антропология преподобного Максима Исповедника».

Студент II курса магистратуры иеродиакон Иоанн (Галумов) в своем докладе провел сравнительный анализ разных чинопоследований монашеского пострига, приведенных в Константинопольских Евхологиях.

Каждый доклад сопровождался вопросами и дискуссией. Так, в ходе работы конференции собравшиеся решили подробно рассмотреть чинопоследование Литургии апостола Иакова, которую ежегодно служат в Академии. Также монашествующие приняли решение в дальнейшем обсудить документ «Положение о монашеских постригах в учебных заведениях».

На конференции присутствовали первый проректор Академии протоиерей Василий Стойков и проректор по воспитательной работе протоиерей Виталий Грищук.



## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —  
на официальном сайте журнала  
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2019

*Научный журнал*

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

### **ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015**

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

#### **по группам специальностей:**

**07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),**

**09.00.03 – История философии (философские науки),**

**26.00.01 – Теология (теология)**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),  
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС P19-906-0206

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.

Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор:

епископ Петергофский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович),  
кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук,  
ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.

Корректор: О. Б. Рыбакова.

Перевод на английский язык: А. А. Андреев.

Верстка: Н. Н. Пимшина.

Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 15.04.2019. Дата выхода в свет: 30.04.2019.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 18,18 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»

199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.

Тел.: (812) 207-58-43.

Заказ № 32. Тираж 250 экз.