

**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]

№ 3, 2019

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2019

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 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 R19-910-0362

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
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р19-910-0362

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 Жежек** (*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.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 1821–1917, 1991– .

№ 3 [май-июнь] : Теология. Философия. История. — 2019. — 272 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ

<i>Игумен Вассиан (Бирагов)</i> . Святитель Амвросий Медиоланский о Пасхе в послании «...епископам, поставленным в Эмилии»	10
<i>Священник Евгений Мельников</i> . Христианский праксис как основополагающий принцип композиции сочинения святителя Тихона Задонского «Об истинном христианстве»	18
<i>Священник Михаил Легеев</i> . «Историческое учение об отцах Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского) и начало русской патрологии	32
<i>Диакон Сергей Кривовичев</i> . На заре теистического эволюционизма: Джеймс Дуайт Дэна (1813–1895) и его религиозные взгляды	41
<i>Иеродиакон Епифаний (Булаев)</i> . Состав воскресных стихир жанрового Октоиха	48
<i>А. А. Волков</i> . Литургические рукописи из Толедо. Часть I: Liber missarum	64
<i>Д. В. Хлебников</i> . Симеоновский перевод Комментария к Иезекиилю блж. Феодорита Кирского и иконография Спаса в Силах	83
<i>Е. И. Мирошниченко</i> . Об алетическом значении термина ἐνυλόστατος	100
<i>Иеродиакон Моисей (Семянников), И. В. Макарова</i> . Эгоизм как фактор в образе жизни современной молодежи — результаты эмпирического исследования: взгляд с теологических позиций	114

Библистика

<i>Протоиерей Игорь Рогатенюк</i> . Маркион Синопский и вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов	122
<i>Диакон Вадим Пантюхин</i> . Понятие «заклятие» как основа понятия «святость»	132
<i>А. А. Ковалевич</i> . Ветхозаветное учение о Премудрости Божией в соотнесении с новозаветной логологией	140

Церковное право

<i>А. Ю. Митрофанов</i> . Альберт Великий и проблема рецепции правовых идей Аристотеля	152
<i>Н. В. Волошин</i> . Учебно-методическая и научная деятельность профессора Киевской духовной академии П. А. Лашкарёва в сфере канонического права	162

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

А. Ю. Полунов. Проблема бюрократизма в консервативной общественной мысли России второй половины XIX — начала XX в. 170

И. Б. Гаврилов. К характеристике философии образования А. С. Шишкова 181

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

К. А. Соловьев. Категория «терпение» в эпистолярном наследии митрополита Даниила 204

М. В. Шкаровский. Община Преображенского собора Ленинграда в 1941–1945 гг. 215

Священник Павел Овчинников. Большевистские газеты о Русской Православной Церкви (по материалам воронежских изданий) 227

Н. К. Гуркина. Преподаватели духовных учебных заведений: роль и место в культурно-образовательном пространстве российской провинции на рубеже XIX–XX веков 240

М. А. Антипов. Тихвинское духовное училище в повседневной жизни Тихвинского Богородичного Успенского монастыря 249

Е. В. Паламаренко. Положение Русской духовной миссии Московского Патриархата в Израиле и Иордании в 1948–1967 годы 256

CONTENTS

THEOLOGY

- Hegumen Vassain (Biragov)*. St. Ambrose Treating Easter in the Letter to “The Bishops Established Throughout the Province of Aemilia” 10
- Priest Evgeniy Melnikov*. Christian Praxis as the Fundamental Principle of the Composition of “On True Christianity” by St. Tikhon of Zadonsk..... 18
- Priest Mikhail Legeyev*. “Historical Doctrine of the Church Fathers” by Archbishop Filaret (Gumilevskiy) and the Beginning of Russian Patrology 32
- Deacon Sergey Krivovichev*. On the Dawn of Theistic Evolutionism: James Dwight Dana (1813–1895) and his Religious Views 41
- Hierodeacon Epifanii (Bulaev)*. The Composition of Stichera Anastasima of the Octoechoi with the Genre (Systematic) Order..... 48
- Andrey Volkov*. Liturgical Manuscripts from Toledo. Part One: Liber Missarum..... 64
- Denis Khlebnikov*. Symeonian Translation of the Commentary on Ezekiel of Blessed Theodoret of Cyrus and Saviour in Powers Iconography..... 83
- Yevgeny Miroshnichenko*. On Aletic Meaning of the Term ἐνυπόστατος..... 100
- Hierodeacon Moses (Semjannikov), Irina Makarova*. Egoism as a factor in the lifestyle of modern youth – the results of empirical research: prom theological point of view114

Biblical Studies

- Archpriest Igor Rogatieniuk*. Marcion of Sinop and the Question of the Relationship between the Old and New Testaments 122
- Deacon Vadim Pantyukhin*. The Concept “Spell” as the Basis of the Concept “Holiness” 132
- Anton Kovalevich*. The Old Testament Doctrine of the Wisdom of God in Relation to New Testament Logology 140

Church Law

- Andrey Mitrofanov*. Albertus Magnus and the Problem of Reception of Aristotle’s Legal Ideas 152
- Nikolay Voloshyn*. Educational-Methodical and Scientific Activities of the Professor of the Kiev Theological Academy P. A. Lashkaryov in the Field of Canon Law 162

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Alexander Polunov. The Russian Conservative Thought on Problem
of the Bureaucratization in the Second Half of 19th – Early 20th Century..... 170

Igor Gavrilov. To the Characteristics of the Philosophy
of Education by A. S. Shishkov..... 181

HISTORICAL SCIENCES

Konstantin Solovyev. Category “Patience” in the Epistolary Heritage
of Metropolitan Daniel 204

Mikhail Shkarovsky. Community of the Transfiguration Cathedral
of Leningrad in 1941–1945 215

Priest Pavel Ovchinnikov. Bolshevik Newspapers
about the Russian Orthodox Church
(Based on Materials from the Voronezh Editions)..... 227

Nina Gurkina. Teachers of Theological Schools:
The Role and Place in the Cultural and Educational Space
of the Russian Province at the Turn of the 19th–20th centuries..... 240

Maksim Antipov. The Tikhvin Theological School in the Everyday
Life of the Tikhvin Assumption Monastery 249

Evgeniy Palamarenko. The Position of the Russian Ecclesiastical Mission
of the Moscow Patriarchate in Israel and Jordan in 1948–1967 256

Игумен Вассиан (Бирагов)

СВЯТИТЕЛЬ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ О ПАСХЕ В ПОСЛАНИИ «...ЕПИСКОПАМ, ПОСТАВЛЕННЫМ В ЭМИЛИИ»

В статье рассмотрено письмо святителя Амвросия Медиоланского «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии»; выделены основные аспекты послания и его главная тема — богоучрежденность Пасхи и дня ее празднования. Выявлены основы богословского подхода святителя к осмыслению христианской Пасхи в единстве Ветхого и Нового Заветов, к толкованию ветхозаветного пасхального установления в новозаветном духе. Проанализирована позиция св. Амвросия Медиоланского: Пасха должна определяться в соответствии с библейскими нормами и праздноваться в воскресный день после 14-й луны «месяца новых». Богословски обоснованный вывод святителя о целесообразности перенесения Пасхи на следующее воскресенье (в случае совпадения 14-го дня пасхального лунного месяца с воскресным днем) рассмотрен нами как основание, во-первых, необходимости празднования Пасхи именно в воскресный день, во-вторых — выделения пасхального воскресенья среди прочих воскресных дней года. В связи с этим проанализировано толкование святителем Амвросием пасхального евангельского чтения о данном через Моисея законе и о благодати и истине, произошедшей через Иисуса Христа (Ин 1:17).

Ключевые слова: Пасха, александрийская пасхалия, девятнадцатилетний цикл, «месяц новых», 14-я луна, день Страстей, день Господень, Ветхий Завет, Новый Завет, библейские нормы Пасхи.

Святитель Амвросий Медиоланский оставил богатое богословское наследие, в котором защита церковного учения о Св. Троице вообще и о божестве Сына Божия в частности, вызванная необходимостью антиарианской полемики, занимала центральное место. Критика арианства отчасти сблизила западную церковную литературу с восточной. Литературная деятельность свт. Амвросия Медиоланского была главным образом посвящена творческому осмыслению, обогащению и распространению на Западе опыта восточного богословия [Адамов, 1911, 99–117]. В его трудах воззрение Александрийской Церкви на пасхальную проблематику получило дальнейшее развитие на основе глубокого толкования Ветхого и Нового Заветов, на утверждении их духовного «сродства». Убедимся в этом на примере его письма «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*)¹.

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

¹ Необходимо заметить, что существуют различные, неоднозначные мнения по поводу аутентичности этого послания. Так, в конце XIX — начале XX вв. известные пасхалисты Б. Круш и Э. Шварц оспаривали подлинность письма св. Амвросия в своих работах [Krusch, 1880, V; Schwartz, 1905, 54]. Их доводы, в частности, основывались на анализе таблицы пасхальных дат с 299 по 382 гг., полученных с помощью римского 84-летнего пасхального цикла [Krusch, 1880, 236–240]. По мнению этих ученых, святитель в пасхальной практике руководствовался именно этой таблицей и по ней, согласно с Римской Церковью, определил 21 марта как день Пасхи в 387 г. В подтверждение сказанного Б. Круш [Krusch, 1880, 57] ссылается на Пролог, помещенный вместе с таблицей в рассматриваемом документе. Несмотря на это, современные исследователи литературного наследия свт. Амвросия М. Цельцер [Zelzer, 1978] и Ж. Норуа [Nauroy, 2009] на основе текстологического анализа доказывают и подтверждают аутентичность

Письмо «...к епископам, поставленным в Эмилии», написано в 386 г. в связи с возникшими разногласиями по поводу назначения дня празднования Пасхи весной будущего 387 г.² Так, Александрийская Церковь назначила праздник на 25 апреля [Болотов, 2000], а часть христиан Сирии, Киликии и Месопотамии (т. н. протопасхиты) — на 21 марта. В Риме Пасху также собирались праздновать на месяц раньше александрийцев — либо 21 марта (по утверждению В. В. Болотова [Болотов, 2008, 553]), либо 28 марта (по утверждению Б. Круша [Krusch, 1880, 111])³. Следствием этих расхождений стало возникновение споров о правильном определении пасхального месяца и дня праздника. Например, перед Пасхой 387 г. сторонник александрийской пасхалии, будущий архиепископ Константинопольский — антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст, обличал протопасхитов [Болотов, 2008]. Считается, что именно из-за пасхальных разногласий (387 г.) Феофил Александрийский направил императору Феодосию I письмо, в котором поместил свою пасхальную таблицу на 100 лет и Пролог к ней (Theophilus Alexandrinus: *Prologus Paschate*) [Болотов, 2008]. На Западе же в защиту александрийского способа вычисления дня Пасхи выступил свт. Амвросий Медиоланский. Заметим, что все три архипастыря (свт. Иоанн Златоуст, Феофил Александрийский, свт. Амвросий Медиоланский) в этом вопросе были единодушны.

Именно желание с богословской точки зрения осмыслить христианскую Пасху и подтвердить правильность александрийского расчета дня праздника побудили свт. Амвросия обратиться к епископам Эмилии с письмом «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии». В этом письме **можно выделить следующие принципиально важные положения.**

I. «Сам Господь избрал этот день, когда совершал Пасху, и этот выбор согласуется с соблюдением правильного расчета»

«Некая **необходимость** задумываться о совершении этого праздника оказывается возложена на **всех христиан**», — считает свт. Амвросий. Так как «**Сам Господь избрал этот день, когда совершал Пасху**», то празднование ее должно быть **единым для всех христиан в единый для всех день** (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 401). И особенности, характерные для каждой Поместной Церкви, не должны играть роль при выборе этого дня. Такая мысль проходит через всё послание свт. Амвросия.

Свт. Амвросий считает, что следует «благочестивым умом» соблюдать день, о котором написано: «*сей день его же сотворил Господь*» (Пс 117:24). Примерами из Ветхого и Нового Заветов святитель подтверждает свою мысль о значимости дня и даже часа празднования: «*Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя* (Ин 17:1)»; «*Время действовать, Господи* (Пс 118:126)»; «*Всему свое время* (Еккл 3:1)»; «*Горлица и ласточка, птицы полевые, знают время, когда им прилетать* (Иер 8:7)»; «*Вол знает владетеля своего, и осел — ясли господина своего* (Ис 1:3)» (последнее высказывание пророка Исаии, по мнению святителя, очевидно всего применимо к страданиям Господа нашего Иисуса Христа); «*Вот, теперь время благоприятное, вот теперь день спасения* (2 Кор 6:2)»; «*Настал же день, в который надлежало закалать пасхального агнца* (Лк 22:7)» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 401–405).

письма «...епископам, поставленным в Эмилии». Историк М. Лейбович в своем исследовании [Leibowicz, 2008], ссылаясь на выводы, сделанные М. Цельцер, подводит итог рассматриваемой полемики, признавая подлинность послания св. Амвросия Медиоланского.

² См. комментарий Т. Л. Александровой (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 399. Прим. 1).

³ Реальной причиной нежелания Римской Церкви праздновать Пасху в тот год вместе с восточными христианами было то, что на Страстную неделю пришлось бы торжества основания Рима. См. комм. сщмч. Димитрия Лебедева в работе В. В. Болотова [Болотов, 2008, 553].

Святитель обращает особое внимание на то, что в определении дня Пасхи «нам не подобает уклоняться от истины и блуждать умом в разномыслии. <...> Для праздника Пасхи не на землю должны мы спускаться, но искать *горницу большую, устланную*, чтобы праздновать Пасху Господню» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 401). Мысль св. Амвросия Медиоланского о том, что время Пасхи сакрально, является центральной в его послании. Сам Господь определил этот день, и праздник установлен для всей Церкви Христовой, в которой в живом общении и в единстве пребывают Церковь Небесная и Церковь земная.

Свт. Амвросий как бы предупреждает, что все попытки искать нормы определения времени Пасхи не в единстве Церкви Небесной и земной, не в Священном Писании, не в Божием законе неминуемо приведут к мудрованию по стихиям мира сего преходящего. «Не на землю должны мы спускаться», — говорит свт. Амвросий, подразумеваемая исследование лунных дней «на основании простонародных примет». Здесь имеется в виду языческое по своей сути стремление свести определение дня Пасхи к исключительно астрономической процедуре — «наблюдать, как язычники, и рассуждать, в какую луну что следует предпринимать», от точности (или неточности) вычислений в которой будет зависеть правильный (или ошибочный) выбор времени праздника (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 401).

Именно в Священном Писании, «чтобы не показалось, что мы отступаем от Ветхого Завета», святитель призывает найти указания для определения времени праздника. Он утверждает, что необходимо соблюдать два условия: «**четыренадцатый день от новолуния и первый месяц**, который называется **месяцем новых плодов**» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 405). В подтверждение чего свт. Амвросий напоминает содержание соответствующих ветхозаветных стихов: «*Месяц сей да будет у вас началом месяцев, первым... между месяцами года (Исх 12:2)*»; «*[Храни месяц новых (плодов)] и совершай Пасху Господу, Богу твоему (Втор 16:1)*»; «*...в четырнадцатый день первого месяца [вечером, совершите ее в назначенное для нее время] (Числ 9:3)*».

Таким образом, свт. Амвросий призывает придерживаться только библейских норм в выборе дня Пасхи. Для определения месяца «**новых плодов**» св. Амвросий рекомендует воспользоваться александрийским девятнадцатилетним лунным циклом. Он называет **александрийский способ исчисления дня Пасхи правильным**, «**потому что в Египте именно в этот первый месяц [нисан александрийского цикла. — иг. В.] собирают урожай хлеба**» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 411). Следовательно, святитель подтверждает и укрепляет авторитетность александрийской пасхалии.

Другое библейское условие определения дня Пасхи — **14-й день пасхального месяца**, в который *надлежало закалать пасхального агнца*. В этот день, по мнению святителя, Тот, Кто возвестил закон, Господь наш Иисус Христос, накануне Своих Крестных страданий совершил законную Пасху на Тайной Вечере. «Он ел пасху с учениками, а на следующий день, ...в пятнадцатый день от новолуния, Он был распят» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 405).

II. «В один день надо отмечать Страсти, в другой — Воскресение»

Св. Амвросий по многим вопросам рассуждает так же, как александрийские архипастыри⁴. Так, рассматривая частный случай, когда 14-е число пасхального месяца выпадает на воскресный день, Феофил Александрийский в своем Прологе (Theophilus Alexandrinus: *Prologus Paschate*), обличает тех, кто в этой ситуации прекращает пост накануне в субботу, то есть в 13-й день лунного месяца, а саму Пасху празднует в 14-й. Автор Пролога указывает, что не следует этого делать, а лучше перенести Пасху

⁴ Исследовательница М. Цельцер полагает, что свт. Амвросий, писавший после Феофила Александрийского, был знаком с Пасхальным Прологом последнего [Zelzer, 1978].

на следующее воскресенье [Бирагов, 2015]. К такому же выводу приходит и святитель Амвросий: «мы должны соблюдать <...> закон Пасхи: четырнадцатый день считать не днем Воскресения, а днем Страстей. <...> В день Господень мы не можем поститься, ведь и манихеев мы справедливо осуждаем за пост в этот день. <...> Празднование Пасхи должно быть перенесено на следующую седмицу» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 407»).

Таким образом, свт. Амвросий подчеркивает принципиальное значение разграничения дня Страстей и дня Господня («в тот мы будем поститься, в этот утешаться (reficiamur)»). Это вполне созвучно учению alexandрийских святителей о том, что празднование приходит через разрешение поста, с наступлением дня Господня⁵.

Некоторые западные исследователи отмечают введение св. Амвросием понятия «пасхального тридневия (triduum pascal)», под которым подразумевают Страстную Пятницу, Великую Субботу и Пасхальное Воскресенье [Gu, 1955]. Действительно, святитель в своем послании говорит о «священном тридневии», на протяжении которого «Христос пострадал, упокоился и воскрес» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 407). Однако тридневный срок воскресения Христова святитель Амвросий отсчитывает от дня Тайной Вечери, а не от дня Страстной Пятницы. Покажем это.

Прежде всего следует отметить, что свт. Амвросий день распятия Господа нашего Иисуса Христа на Кресте считает 15-м днем луны пасхального месяца (тогда как и Александрийская, и Римская Церковь относили их к 14-му дню этого месяца⁶). Однако при этом духовное воспоминание «Страстей Господних» святитель связывает именно с 14-м днем, а не с 15-м. Он называет его Днем Страстей — «passionis diem», предписывая его соблюдение в день, когда вспоминается Тайная Вечера. Об этом святитель пишет так: «Тот, Кто возвестил закон, затем, в последние времена, придя от Девы, возвел к совершенству полноту закона, ибо пришел не разрушить закон, но исполнить... праздновал Пасху в ту седмицу, в которую четырнадцатый день новолуния приходится на пятый день седмицы. В этот самый день, как учит Писание, Он ел пасху с учениками, а на следующий день, то есть в шестой день недели, в пятнадцатый день от новолуния, Он был распят. Великая суббота была в шестнадцатый день, поэтому Он воскрес из мертвых в семнадцатый день от новолуния. Поэтому мы должны соблюдать этот закон Пасхи: четырнадцатый день считать... днем Страстей» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 405).

Таким образом, мнение свт. Амвросия по этому вопросу, как нам представляется, соответствует православному пониманию Страстей Христовых, началом которых полагается священнодействие Господа нашего Иисуса Христа на Тайной Вечере [Григорий Нисский, 1871]. Этот взгляд отличается от современной католической трактовки «пасхального тридневия», в которой Страстям Христовым соответствуют только события Великой Пятницы [Gu, 1955].

Св. Амвросий, рассматривая связь 14-го дня пасхального месяца с воспоминанием Страстей Спасителя, трактует христианскую Пасху в «сродстве» **Ветхого и Нового Заветов**: «Текст Ветхого Завета также показывает, что в один день надо отмечать Страсти, в другой — Воскресение... день Страстей считается постным... агнца закалали вечером... и в тот день соблюдался пост. <...> А ликование в день Воскресения — это отдохновение и радость; в этот день народ вышел из Египта... когда народ, уходя из Египта, был крещен морем и облаком, как говорит апостол, и победил смерть, приняв хлеб духовный и почерпая от скалы духовное питье» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 413, 415). Св. Амвросий считает день исхода народа израильского из Египта не только прообразом Воскресения, но и называет его самим

⁵ См., напр., каноническое послание свт. Дионисия Александрийского [Дионисий Александрийский, 1992].

⁶ Такое же мнение распространено и в богословской науке. См., напр., исследование Д. Хвольсона [Хвольсон, 1875–1878].

днем Воскресения (*quia dies resurrectionis is cum egrediens populus de Aegypto*) (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 414–415). Такое богословское осмысление святителем Страстей Господних и Пасхи, обусловленное неразрывной связью обоих Заветов, заметно отличается от традиции Западной Церкви — считать христианскую Пасху **самостоятельным новозаветным праздником** [Болотов, 2000]. Именно поэтому начиная с середины IV в. в Риме Пасха назначалась **не ранее 16-го числа** пасхального лунного месяца⁷ (согласно тридневию: 14-й день — день Распятия, 15-й — день Покоя, а Воскресение — в 16-й день) [Болотов, 2000].

III. «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин 1:17)»

В раскрытии пасхальной темы в послании «...епископам, поставленным в Эмилии», важно само богословское обоснование свт. Амвросием **принципа разделения дней, Страстей и Пасхи**. Для этого свт. Амвросий обращается как к тексту ветхозаветного пасхального установления, так и к семнадцатому стиху первой главы Евангелия от Иоанна, который памятен для нас тем, что им завершается евангельское чтение на пасхальной Литургии: **«Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин 1:17)»** (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 405).

В связи с Пасхой закон устанавливает соблюдение 14-го числа первого лунного месяца и пост в этот день. Пост, понимаемый в широком смысле как *воздержание*, являлся основным содержанием закона начиная с жизни прародителей в раю. Так и сейчас ветхозаветное установление о Пасхе (пост перед Пасхой) нами соблюдается в воспоминание Страстей Господних. Свт. Амвросий напоминает, что вкушение ветхозаветной Пасхи было с горькими травами, «то есть с печалью, ибо совершилось неслыханное святотатство, и Содетель нашего спасения был убит».

Контрастом к посту показан у святителя Амвросия праздник Воскресения Христа — дня Господня: «В день Господень мы не можем поститься ... В день же Господень надо радоваться» (Амвросий Медиоланский, 2015: *Епископам, поставленным в Эмилии*, 407). Святитель приводит слова пророка о дне Господнем, которые, заметим, в пасхальном богослужении относятся напрямую к Пасхе: «Сей день, его же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся вонь» (Пс 117:24). Пророки лишь предсказывали наступление светлого и радостного дня в будущем и чаяли его.

Итак, день поста, т. е. 14-й день пасхального месяца, дан законом о Пасхе, день же Воскресения — Самим Господом нашим Иисусом Христом. Эти дни отстоят недалеко друг от друга, но не должны совпасть. Это принципиально важно, поэтому значительная часть как Пролога Феофила Александрийского, так и письма св. Амвросия Медиоланского посвящена объяснению необходимости переноса праздника Пасхи на следующее воскресенье, т. е. на 21-й день, если с воскресным днем совпало 14-е число первого лунного месяца. Именно по этой же причине оба иерарха обличают в своих работах практику совмещать Пасху с ветхозаветным кануном праздника, т. е. с 14-м днем первого месяца. Сама же христианская Пасха, таким образом, является **богоучрежденным в Ветхом Завете праздником Пасхи, лишь осмысленным в новозаветном духе**⁸. Установленное же законом время кануна Пасхи с **необходимостью выделяет один из воскресных дней в году в качестве Пасхального воскресенья**.

⁷ В IV в. уже во всех христианских Церквях Пасха праздновалась только в воскресенье. Однако в Риме праздничным считалось лишь то воскресенье, которое попадало в промежуток с 16 по 22-й день пасхального лунного месяца, а в Александрии промежуток для Пасхи определялся той неделей, в которую ветхозаветные евреи справляли праздник опресноков, т. е. с 15 по 21-й день александрийского циклического нисана [Болотов, 2000].

⁸ Именно таким, по мнению В. В. Болотова, было воззрение Александрийских архиепископов на христианскую Пасху [Болотов, 2000, 132].

Вся работа свт. Амвросия доказывает, что в выборе дня Св. Пасхи *не должен действовать* человеческий произвол, но «**Сам Господь избрал этот день**». **Божьим устройством** следует считать не только *еженедельное* празднование Дня Господня, но и *ежегодное* выделение среди воскресных дней одного в качестве Пасхального. Исходя из этого положения, уже можно судить о богословском значении послания «... епископам, поставленным в Эмилии» свт. Амвросия Медиоланского для всей Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Амвросий Медиоланский (2015) — *Амвросий Медиоланский, свт.* Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии. Собрание творений (письма) // Под ред. Н. А. Кульковой и Н. Г. Головнина / Пер. с лат. Т. Л. Александровой, Д. Е. Афиногенова, Н. А. Кульковой. М.: ПСТГУ, 2015. Т. 4. Ч. 2. С. 399–417.
2. Theophilus Alexandrinus — *Theophilus Alexandrinus*. Theophili Alexandrini Episcopi ad Theodosium Imperatorem Prologus de sancto ac salutari Paschate . PG 65. Col. 47–52.

Литература

3. Адамов (1911) — *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский // Богословский вестник. 1911. Т. 3. № 9. С. 99–117.
4. Бирагов (2016) — *Вассиан (Бирагов), игум.* Пролог Феофила Александрийского: основные аспекты рассмотрения Святой Пасхи. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5319381.html> (дата обращения: 22.10.2018).
5. Болотов (2000) — *Болотов В. В.* Александрийская пасхалия // Календарный вопрос. М.: Изд-во Срегенского м-ря, 2000. С. 105–144.
6. Болотов (2008) — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви (споры о времени празднования Пасхи). Минск: Белорусская Православная Церковь, 2008. Т. 2. С. 536–566.
7. Григорий Нисский (1871) — *Григорий Нисский, свт.* Слово на Святую Пасху и о тридневном Воскресении Христовом // Творения святых отцов в русском переводе. М.: Изд-во МДА, 1871. Т. 45. С. 26–55.
8. Дионисий Александрийский (1992) — *Дионисий Александрийский, свт.* Послание каноническое иже во святых отца нашего Дионисия архиепископа Александрийского и исповедника к епископу Василиду // Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. С. 269–273.
9. Хвольсон (1875–1878) — *Хвольсон Д. А.* Последняя Пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти // Христианское чтение. 1875. № 9–10. С. 430–488; 1877. № 5–6. С. 821–876; № 11–12. С. 557–610; 1878. № 3–4. С. 352–419.
10. Gy (1955) — *Gy P.-M.* Semaine sainte et triduum pascal // *Maison Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 1955. № 41. P. 7–15.
11. Krusch (1880) — *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig, 1880. 349 s.
12. Leibowicz (2008) — *Leibowicz M.* Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines // *Cahier de recherches médiévales*. Auxerre: Centre d'études médiévales d'Orléans, 2008. № 15. P. 277–303.
13. Nauroy (2009) — *Nauroy G.* Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée? // *La correspondance d'Ambroise de Milan*. Actes du colloque international de Saint-Étienne et Lyon 26–27. 11. 2009 / Ed. par A. Canellis. Saint-Étienne: Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012. P. 19–73.

14. Schwartz (1905) — *Schwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905, 197 s.

15. Zelzer (1978) — *Zelzer M.* Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius, und zur römischen Osterberechnung des 4. Jahrhunderts // Wiener Studien. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. № 91. S. 187–204.

Hegumen Vassain (Biragov). St. Ambrose Treating Easter in the Letter to “The Bishops Established Throughout the Province of Aemilia”.

Abstract: The article presents the letter of St Ambrose to «the lords, his brethren most beloved, the bishops established throughout the province of Aemilia», and highlights the main features and its central theme: the establishment by God of Easter and its day. We explored that St. Ambrose’s theological approach to understanding Easter is based on the unity of the Old and New Testaments and interpretation of the Old Testament establishment in the spirit of the New Testament. The analysis of St. Ambrose’s position reveals that Easter must be determined according to Bible’s standards and be celebrated on Sunday after the 14th Lune of the «month of the new (corns)». We consider theologically justified conclusion by St Ambrose about expediency to transfer Easter to the next Sunday (in the case of the coincidence between the 14th day of the Easter lunar month and Sunday), as, first, a basis of the necessity to celebrate Easter exactly on Sunday and, second, as reason of highlighting the Easter Sunday among other Sundays in the year. In this regard the paper analyses the interpretation by St Ambrose of Easter Gospel Reading about the Law given through Moses and about the grace and truth that came through Jesus Christ (Jn 1:17).

Keywords: Easter, Alexandrian Paschalion, nineteenth year cycle, “month of new corns/fruit”, 14th Lune, day of Passion, day of the Lord, Old Testament, New Testament, Bible’s standards for Easter.

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

Sources and References

Sources

1. Amvrosiy Mediolanskiy (2015) — Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Gospodam brat’yam, vozl’ublennym episkopam, postavlennym v Emilii. Sobranie tvoreniy (pis’ma)* [St. Ambrose of Milan. *To Lords brethren beloved bishops established in Emilia. Works (Letters)*]. Ed. by N. A. Kul’kova and N. G. Golovnin, transl. by T. L. Alexandrova, D. E. Afinogenov, N. A. Kul’kova. Moscow: PSTGU Publ., 2015, vol. 4, part 2, pp. 399–417. (Russian translation).

2. Theophilus Alexandrinus — *Theophilus Alexandrinus*. Theophili Alexandrini Episcopi ad Theodosiem Imperatorem Prologus de sancto ac salutari Paschate. PG 65. Col. 47–52.

References

3. Adamov (1911) — Adamov I. I. Sv. Amvrosiy Mediolanskiy [St. Ambrose of Milan]. *Bogoslovskiy vestnik*, 1911, vol. 3, no. 9, pp. 99–117. (In Russian).

4. Biragov (2016) — Vassian (Biragov), hegum. *Prolog Feofila Aleksandriyskogo: osnovnye aspekty rassmotreniya Svyatoy Paskhi* [The Prologus of Theophilus of Alexandria: the main examination aspects of the Holy Easter]. Available at: www.bogoslov.ru/text/5319381.html (accessed: 22.10.2018). (In Russian).

5. Bolotov (2000) — Bolotov V.V. Alexandriyskaya Paskhaliya [Alexandrian Paschalion]. *Kalendarskiy vopros*. Moscow: Sretenskiy monastyr' Publ., 2000, pp. 105–144. (In Russian).
6. Bolotov (2008) — Bolotov V.V. *Lektsii po istorii Drevney Tserkvi (spory o vremeni prazdnovaniya Paskhi)* [Lectures on the history of ancient Church (debates about the time of Easter celebrating)]. Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov', vol. 2, pp. 536–566. (In Russian).
7. Dionisiy Alexandriyskiy (1992) — Dionisiy Alexandriyskiy, svt. Poslaniye kanonicheskoye izhe vo svyatykh ottsa nashego Dionisiya arkhiepiskopa Alexandriyskogo i ispovednika k episkopu Vasilidu [St. Dionisius of Alexandria. The canonical letter to the bishop Basilidus]. *Kniga pravil svyatykh apostol, svyatykh soborov Vselenskikh i Pomestnykh i svyatykh otets* [The Ruler Book of the Saints Apostle, the Holy Ecumenical and Local Councils and Holy Fathers]. Moscow: Svyato-Troitskaya Sergieva lavra Publ., 1992, pp. 269–273. (Russian translation).
8. Grigoriy Nisskiy (1871) — Grigoriy Nisskiy, svt. Slovo na Sv'atuyu Paskhu i o tridnevnom Voskresenii Khristovom [The sermon on the Holy Easter and three-day Resurrection of Christ]. *Tvoreniya svyatykh otsov v russkom perevode* [Works of the Holy Fathers in Russian translation]. Moscow: Moskovskaya Dukhovnaya Akademiya Publ., 1871, vol. 45, pp. 26–55. (Russian translation).
9. Gy (1955) — Gy P.-M. Semaine sainte et triduum pascal. *Maison Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 1955, no. 41, pp. 7–15.
10. Khvol'son (1875–1878) — Khvol'son D. A. Poslednyaya Paskhal'naya vecherya Iisusa Khrista i den' Ego smerti [The Last Paschal Supper of Jesus Christ and the day of His Death] *Khristianskoye Chteniye*. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskaya Pravoslavnaya Dukhovnaya Akademiya Publ., 1875, no. 9–10, pp. 430–488; 1877, no. 5–6, pp. 821–876; 1877, no. 11–12, pp. 557–610; 1878, no. 3–4, pp. 352–419. (In Russian).
11. Krusch (1880) — Krusch B. *Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen*. Leipzig: Verlag von Veit und Comp., 1880, 349 p.
12. Leibowicz (2008) — Leibowicz M. Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines. *Cahier de recherches médiévales*. Auxerre: Centre d'études médiévales d'Orléans, 2008, no. 15, pp. 277–303.
13. Nauroy (2009) — Nauroy G. Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée? *La correspondance d'Ambroise de Milan. Actes du colloque international de Saint-Étienne et Lyon 26–27. 11. 2009*. Ed. by A. Canellis. Saint-Étienne: Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012, pp. 19–73.
14. Schwartz (1905) — Schwartz E. *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905, 197 p.
15. Zelzer (1978) — Zelzer M. Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius, und zur römischen Osterberechnung des 4. Jahrhunderts. *Wiener Studien*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978, no. 91, pp. 187–204.

Священник Евгений Мельников

ХРИСТИАНСКИЙ ПРАКСИС КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ПРИНЦИП КОМПОЗИЦИИ СОЧИНЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО «ОБ ИСТИННОМ ХРИСТИАНСТВЕ»

Статья посвящена разысканию принципа, лежащего в основании структуры сочинения свт. Тихона Задонского «Об истинном христианстве». Этот труд не следует привычной схеме изложения христианского вероучения — последовательному комментарию к членам Символа веры. Воронежский архипастырь решительно отступает от привычной композиции текста. На основе сравнительного богословского и философского анализа, структурного подхода предпринята попытка найти тому причину. Изучены мнения исследователей по этому вопросу. Выявлено, что свт. Тихон творчески объединил элементы работ нескольких своих современников. Некоторые элементы находят себе соответствие и в текстах христианской традиции первого тысячелетия. Для прояснения вопроса о том, что послужило основополагающим принципом, который позволил святителю объединить столь различные тексты в единую структуру, анализируется § 287 сочинения «Об истинном христианстве». В этом пункте рельефно проступает отношение св. Тихона к ключевым темам Нового времени. Основным принципом выступает здесь примат «логики поступка». Это главное отличие сочинения Воронежского архипастыря от сочинений отцов Церкви периода античности, которые творили, ориентируясь на «логику сущности».

Ключевые слова: святитель Тихон Задонский, «Об истинном христианстве», Иоганн Арндт, архиепископ Феофан (Прокопович), святитель Кирилл Иерусалимский, святитель Григорий Нисский, преподобный Иоанн Дамаскин, Иммануил Кант, Новое время, святые отцы, Церковь, вероучение, система.

Главное сочинение святителя Тихона Задонского, «Об истинном христианстве», является в некотором роде проблемой для исследователей. На сегодняшний день нет однозначного ответа, почему этот текст имеет ту композицию, которую имеет¹. В настоящей статье дана попытка интерпретации этого важного вопроса.

Постановка вопроса о структуре сочинения «Об истинном христианстве»

Для того чтобы ответить на вопрос о том, можно ли признать структуру «Об истинном христианстве» отражением какой-либо системы, следует решить две основные задачи:

Священник Евгений Александрович Мельников — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (e.a.melnikov@list.ru).

¹ Наиболее последовательно вопросом композиции сочинения «Об истинном христианстве» занимается иером. Гавриил (Мельников) [Мельников, 2017а; Мельников, 2017б; Мельников, 2018b]. Этот исследователь смог доказать, что «тверские отрывки» — это «задонские черновики» [Мельников, 2018с], выявил важные тексты, на которые опирался св. Тихон: написанные им самим в ранний период жизни [Мельников, 2018а] и такие, как, например, сочинение С. Пуффендорфа «О должности человека и гражданину по закону и естественному праву» [Мельников, 2018а, 8]. Однако в глубоких и продуманных работах о. Гавриила нет ответа на вопрос о том, почему святитель пишет именно такую систему богословия, которая опирается на нравственность. О. Гавриил (Мельников) лишь ставит этот вопрос, но, к сожалению, не разрешает его [Мельников, 2018d, 48].

- 1) Необходимо узнать, какие тексты или идеи лежат в основе замысла трактата. Для этого следует установить, существует ли единственный образец, на который ориентировался святитель при написании сочинения, или же он обработал несколько элементов из различных источников, объединив их одной идеей.
- 2) Если подтвердится второй вариант, то следует вскрыть принцип, согласно которому святитель сформировал структуру «Об истинном христианстве».

Структура и компоненты сочинения «Об истинном христианстве»

Мнения исследователей о структуре сочинения «Об истинном христианстве»

Священник Тихон Попов (1916 г.)

Для ответа на первый вопрос необходимо проанализировать научные работы, которые так или иначе касаются вопроса о «системности» творения свт. Тихона. Первым по хронологии исследователем его творчества является свящ. Тихон Попов. Указанный автор прямо называет текст сочинения «Об истинном христианстве» цельной, большой системой богословия [Попов, 1916, 330]. Отличие системы богословия св. Тихона от важнейших образцов традиционных трактатов вероучительного характера дореволюционный автор видит в двух главных пунктах. Во-первых, сочинение написано простым языком, для простых людей. Во-вторых, к этой работе не могут быть применены структурные требования, которые справедливы по отношению к другим памятникам XVIII и XIX столетий. К такому выводу о. Тихон Попов приходит по двум причинам. Первая причина — непонимание исследователями логики и замысла работы. Вторая причина — неудачные опыты интерпретации работы. Собственно, вторая причина вытекает из первой. Отец Тихон считает, что работа святителя «Об истинном христианстве» — специфическая богословская система. Она непонятна потому, что к ней применяются стандартные, усредненные требования. Для того чтобы понять «систематичность» этого сочинения, по мнению о. Тихона, необходимо вскрыть основные принципы, которыми руководствовался Задонский подвижник при его написании.

Прот. Тихон Попов указывает на четыре основных принципа [Попов, 1916]:

- 1) Десятисловие. Согласно этому принципу, в основании нравоучительной системы лежат 10 заповедей Моисея. Соответственно, такая система подразумевает два типа христианских обязанностей: обязанности по отношению к Богу, обязанности по отношению к ближним. Внутри каждого типа обязанностей существует более мелкое деление.
- 2) Противопоставление греха и добродетели. Согласно этому принципу, нравственные обязанности человека излагаются как путь от греха к праведности.
- 3) Спасение во Христе. Этот принцип излагает путь преобразования человека от состояния плотского к состоянию духовному.
- 4) Царство Божие. Прот. Тихон Попов заявляет идею Царства Божия как принцип сочинения св. Тихона, но никак ее не раскрывает.

Согласно взглядам о. Тихона, в сочинении Задонского подвижника отражаются все перечисленные подходы к систематизации нравоучения. Можно согласиться с таким его мнением. Отдельные блоки работы «Об истинном христианстве» действительно обладают цельностью и последовательностью.

Иеромонах (ныне — игумен) Николай (Павлык) (2011 г.)

Другой автор — иеромонах Николай (Павлык). Этот исследователь напрямую не говорит о том, что работа «Об истинном христианстве» является богословской системой. Хотя в рассуждениях из «Введения» присутствует слово «система» [Павлык, 2001, 8]. Ученый считает, что изложение взглядов св. Тихона не должно подчиняться внешней для Задонского подвижника системе. Не будут ли мысли св. Тихона собраны в чуждую для его богословия систему? — вот вопрос, который ставит перед своим читателем о. Николай. Как видно, для исследователя наличие систематичности в сочинении «Об истинном христианстве» очевидно. Именно поэтому за основу структуры своей работы он берет собственно план «Об истинном христианстве». Хотя нужно отметить: автор говорит о том, что структура «Об истинном христианстве» не полностью отражена в его работе [Павлык, 2001, 8].

Протоиерей Павел Хондзинский (2004, 2012 гг.)

В своей работе 2004 года о. Павел косвенным образом указывает на наличие определенных принципов в композиции «Об истинном христианстве» [Хондзинский, 2004, 66–67]. Так, он говорит о том что Задонский подвижник несколько раз переделывал свой текст. Однако, как указывает прот. Павел, изменения структуры сочинения не произошло. Любопытно отметить, что о. Павел Хондзинский критически относится к методу схиархим. Иоанна (Маслова) [Хондзинский, 2004, 66–67]. Отец Иоанн выделил в работах св. Тихона основные пункты православного учения о спасении. Выделенные пункты он распределил так, как ему самому предполагалось правильным раскрывать православное учение о спасении [Маслов, 1995, 6]. За основу он взял идею прот. Павла Светлова об объективном и субъективном этапах спасения [Маслов, 1995, 194]. Мысли Воронежского святителя действительно можно расположить в виде той системы, которую избрал о. Иоанн (Маслов). Однако, с точки зрения прот. Павла Хондзинского, такой подход больше скрывает мысль русского святого, чем проясняет ее [Хондзинский, 2004, 67]. Сам о. Павел придерживается мнения о том, что необходимо следовать за живой мыслью Задонского подвижника [Хондзинский, 2004, 67]. Безусловно, такая позиция исследователя говорит о том, что он признаёт наличие определенной логики в структуре сочинения «Об истинном христианстве».

В работе 2012 г. о. Павел повторяет свои идеи о том, что сочинение Воронежского подвижника имеет продуманную с логической точки зрения композицию текста [Хондзинский, 2012, 53]. Мимоходом он указывает на древнюю церковную традицию огласительных бесед. Также, ссылаясь на 82-е письмо из числа «Писем келейных», отец Павел предполагает, что замысел деления «Об истинном христианстве» на два тома не случаен. Первый том соответствует покаянной проповеди святого Иоанна Предтечи, а второй — благодатной проповеди Господа Иисуса Христа.

Таким образом, прот. Павел Хондзинский явно показывает, что, с его точки зрения, композиция работы «Об истинном христианстве» имеет продуманную логику построения. В качестве примера, на который мог ориентироваться св. Тихон, о. Павел указывает на традиции огласительных бесед.

Анализ мнений исследователей по вопросу о том, существует ли логика построения текста в сочинении «Об истинном христианстве», выявил следующие пункты, в которых сходятся исследователи:

- 1) композиция текста «Об истинном христианстве» имеет четко продуманную структуру;
- 2) принципы, на которых основана эта структура, не похожи на распространенное мнение о том, какую структуру должна иметь система богословских взглядов.

Структура сочинения «Об истинном христианстве»

Сочинение об истинном христианстве делится на два тома. Оба тома имеют в своем основании одинаковую структуру. Наглядно это видно в приведенной ниже таблице:

Таблица № 1

№ п\п	Том 1	Том 2
1	О Священном Писании	
2	«Методологические главы»	
3	I	О грехе
	II	О покаянии
	III	О добрых делах
4		О конце времён

Идентичность структуры обоих томов позволяет объединить внутреннее содержание томов в единую структуру:

Таблица № 2

№ п\п	№ тома	Название раздела
1	1, 2	О Священном Писании
2	1, 2	«Методологические главы»
3	1	О грехе
4	1	О покаянии
5	1	О добрых делах:
6	2	Об обязанности к Богу
		Об обязанности к себе
		Об обязанности к ближнему
7	2	О конце времён

Таблица № 2 показывает, что двухтомник имеет единый замысел. Кратко стоит остановиться на этой структуре. Раздел № 1 этой таблицы посвящен Священному Писанию (Тихон Задонский, 2009, 3, 5–31). Раздел № 2 может быть условно назван «Методологические главы» (Тихон Задонский, 2009, 3, 31–270). Этот раздел включает в себя важные аспекты христианской жизни. Однако эти аспекты не входят в основную структуру сочинения «Об истинном христианстве». К «Методологическим главам» относятся даже такие важные понятия, как вера, Церковь, таинство Крещения (Тихон Задонский, 2009, 3, 56–121). Этот раздел необходим для пояснения отдельных нюансов христианской жизни. Содержательный раздел начинается с пункта № 3, который называется «О грехе» (Тихон Задонский, 2009, 3, 271–472), раздел № 4 называется «О покаянии» (Тихон Задонский, 2009, 3, 473–559), № 5 – «О добрых делах» (Тихон Задонский, 2009, 3, 559–861), раздел № 6 посвящен обязанностям христианина (Тихон Задонский, 2009, 4, 122–871). Этот раздел является основной частью второго тома. По логике работы раздел об обязанностях является раскрытием раздела «О добрых делах». Далее следует раздел № 7, который посвящен эсхатологии святителя (Тихон Задонский, 2009, 4, 872–988).

Даже беглого знакомства со структурой работы достаточно, чтобы согласиться со справедливостью мнения исследователей, которые считали, что материал работы «Об истинном христианстве» можно назвать систематическим. Однако следует заметить,

что система эта выглядит необычно. Прежде всего, в ней нет отдельного пункта, посвященного учению о Боге или о Христе. Раздел об обязанностях не является учением о Боге. Этот раздел посвящен обязанностям человека по отношению к Богу. Таким образом, видно, что структура работы не подчиняется «классической» логике построения систем богословия. Здесь нет разделов, раскрывающихся в порядке расположения членов Символа веры. Остается неясным, какие структурные элементы положены в основу композиции текста. Для того чтобы попытаться ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к авторам, писавшим в ближайшее к свт. Тихону время.

Современники святителя

Иоганн Арндт

Прежде всего необходимо обратиться к работе Иоганна Арндта. Работа лютеранского богослова также носит название «Об истинном христианстве». Этот текст делится на четыре части [Арндт, 1906]. Каждая часть начинается с предисловия. Предисловие необходимо предтече пиетизма для того, чтобы раскрыть основные принципы работы. Также в каждом из предисловий кратко говорится о том, чему посвящается раздел. Предисловия говорят о следующем распределении тематики работы «Об истинном христианстве»:

- первая часть посвящена греху и покаянию [Арндт, 1906, 13–16];
- вторая часть посвящена добродетели [Арндт, 1906, 181–182];
- третья часть посвящена глубинам христианской жизни, которые состоят в исполнении христианином обязанностей по отношению к Богу и к ближнему, к самому себе [Арндт, 1906, 411–414];
- четвертая часть посвящена учению о творении [Арндт, 1906, 469–470].

Можно увидеть, что структура сочинения свт. Тихона находится в зависимости от первых трех частей работы лютеранского богослова. Предисловия Иоганна Арндта могут также служить аналогиями «Методологических глав» в работе Задонского подвижника. Однако структура работы Задонского подвижника не может быть полностью объяснена зависимостью от структуры работы предтечи пиетизма. На это указывает существование раздела, который посвящен Священному Писанию, в работе свт. Тихона. Такого раздела нет ни в одной из частей книги лютеранского богослова. Также необъяснимым остается наличие эсхатологического раздела в работе Воронежского архипастыря. По этой причине необходимо обратиться к работе другого авторитетного для свт. Тихона автора. Таковым является преосв. Феофан (Прокопович).

Архиепископ Феофан (Прокопович)

Главное богословское сочинение преосв. Феофана (Прокоповича) — «Христианское богословие» [Хондзинский, 2012, 20–21]. По сути, это не текст самого владыки Феофана. Скорее это система, составленная «по плану и методу свт. Феофана» [Червяковский, 1876, 35–36]. Сочинение представляет из себя восемь трактатов. Расположены они следующим образом:

- О Священном Писании;
- О Боге Едином;
- О Боге Троичном;
- Об исхождении Святого Духа;
- О творении и Промышлении;
- О первобытном состоянии человека;
- О состоянии человека после падения;
- О благодатном оправдании грешника.

По сути, только лишь последнее сочинение полностью принадлежит перу преосв. Феофана [Червяковский, 1876, 35–36]. Именно это сочинение находилось в личной библиотеке свт. Тихона Задонского. Остальные части системы были лишь написаны по методу архиеп. Феофана (Прокоповича), правилась разными людьми в разное время по разным конспектам [Червяковский, 1876, 35–36]. Однако план работы однозначно принадлежит Новгородскому владыке [Червяковский, 1876, 35–36]. Любопытно, что начинается система христианского богословия у архиеп. Феофана разделом «О Священном Писании». Лишь последние два трактата могут быть признаны отдаленно напоминающими план работы свт. Тихона Задонского. Однако начало системы св. Тихон точно заимствует у владыки Феофана. Как показано было выше, оба тома труда свт. Тихона «Об истинном христианстве» начинаются с раздела о Священном Писании. Как известно, труд преосв. Феофана (Прокоповича) остался незавершенным. Возможно, в нем и предполагался эсхатологический раздел. Но стопроцентной уверенности в этом нет. Также известно, что своему богословскому труду архиеп. Феофан (Прокопович) предпослал так называемые Прологомены. Это было введение в богословие, здесь раскрывались основные принципы, на которых строится вся система. Этот параграф также мог быть прототипом «Методологических глав» сочинения «Об истинном христианстве».

Богословие Новгородской семинарии

Еще один немаловажный источник, из которого могла быть взята система сочинения свт. Тихона, — это богословские лекции Новгородской семинарии. Достаточно хорошо сохранились лекции Иоасафа (Миткевича) [Суториус, 2008, 182]. Это один из преподавателей семинарии времен учебы св. Тихона, впоследствии архимандрит Рождество-Богородицкого Антониева и Хутынского Спасо-Варлаамиева монастырей и епископ Белгородский и Обоянский. Эти лекции существуют в семи различных вариантах записи. Структура их следующая [Суториус, 2008, 182]:

Таблица № 3

год	раздел	запись						
		Муровский	N ¹	N ²	N ³	N ⁴	N ⁵	N ⁶
I	Введение	+	+	+	+	+		
	О Боге едином	+	+	+	+	+		
	О Боге троичном	+	+	+	+	+	+	
II	О творении	+	+	+	+	+	+	
	О воплощении	+	+	+	+	+	+	
III	О благодати	+					+	+
	О таинствах	+					+	+
IV	О блаженстве	+						
	О грехах	+						
	О богословских добродетелях	+						

Как видно, структура богословского курса в общем виде повторяет систему преосв. Феофана (Прокоповича). Влияние на сочинение св. Тихона могли оказать такие пункты, как «О грехах» и «О богословских добродетелях». Важно отметить, что Задонский подвижник был хорошо знаком с этим курсом богословия. Существуют записи этого курса, принадлежащие руке самого Тимофея Савельева [Суториус, 2008, 180].

Необходимо обратить внимание на тот факт, что в этом курсе богословия нет «методологического» раздела. Также нет и эсхатологического раздела.

Сравнение сочинения св. Тихона с работами наиболее близких к нему по времени авторов дало следующие результаты:

- святитель начинает оба тома своего сочинения с раздела «О Священном Писании». Скорее всего, это влияние «школы Прокоповича». Возможно, это влияние второй схоластики в целом;
- «Методологические главы» скорее всего являются аналогом предисловий Иоганна Арндта и пролегоменов/введения «школы архиеп. Феофана (Прокоповича)»;
- трехчастное деление «грех-покаяние-добродетель», скорее всего, является результатом влияния структуры сочинения Иоганна Арндта. Раздел об обязанностях является, по сути, углубленным раскрытием пункта о добродетелях;
- свт. Тихон отказывается следовать лютеранскому богослову в раскрытии учения о творении. Вместо него он помещает эсхатологический раздел. Однако эсхатологического раздела нет ни в одном из написанных кем-либо из его современников сочинений, которое могло оказать влияние на свт. Тихона.

*Самуэль фон Пуффендорф, митрополит Платон (Левшин)
и Духовный регламент*

Как прекрасно доказал о. Гавриил (Мельников), раздел «Об истинном христианстве», посвященный должностям человека и гражданина, написан на основе работы С. Пуффендорфа «О должности человека и гражданину по закону и естественному праву». Таким образом, крупный раздел о должностях находит свою текстуальную основу в сочинении немецкого правоведа [Мельников, 2018а, 8].

Отдельные элементы «практического» раздела о должностях находят параллели как в работах митр. Платона (Левшина), так и в тексте Духовного регламента. Однако эти факты также не объясняют всю композицию сочинения Задонского подвижника [Мельников, 2018а, 9].

Очевидно, что структуру сочинения «Об истинном христианстве» полностью невозможно объяснить, если опираться только на труды современников свт. Тихона. В силу этого стоит обратить внимание на указание прот. Павла Хондзинского, который проводит аналогию между структурой сочинения св. Тихона и древней традицией огласительных и тайноводственных бесед [Хондзинский, 2012, 53]. Это указание заставляет обратить внимание на авторов, которые писали в эпоху Вселенских Соборов. Причем имеются в виду именно догматисты, систематики.

«Огласительные беседы» святых отцов эпохи Вселенских Соборов

Церковной науке известно четыре собрания огласительных бесед [Мейендорф, 2002, 125]. Это беседы свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Иерусалимского и свт. Амвросия Медиоланского, а также Феодора Мопсуетского [Мейендорф, 2002, 125]. Особое значение имеет сочинение свт. Григория Нисского «Большое огласительное слово». Этот трактат предназначался не столько для оглашенных, сколько для их наставников [Quasten, 1986, 262]. То есть это сочинение было руководством, или пособием, для тех, кто должен был проводить беседы с катехуменами — людьми, которые готовились ко Крещению (Gregorius Nyssenus, 1863, 1–29). Отталкиваясь от сочинения св. Григория, прп. Иоанн Дамаскин создает свой свод христианских вероучительных истин — «Точное изложение православной веры» [Прав. энц., 12, 519].

В общем и целом указанные сочинения строятся в порядке членов Символа веры. Однако существуют и отклонения от этого порядка. Некоторые пункты сокращаются, некоторые рассматриваются более подробно. Для настоящего исследования важно отметить тот факт, что практически все огласительные беседы завершающим разделом имеют учение о будущем веке. Таким образом, эсхатология — это традиционное

окончание систематического изложения православного вероучения. Если свт. Тихон именно этим разделом заканчивает свою работу, вероятнее всего, он сам видел свой труд «Об истинном христианстве» как цельную систему, излагающую христианское вероучение. Причем окончание этой «системы» святой, вопреки своей «школьной» выучке, оформил в традициях христианского догматического трактата.

Однако не только в этом элементе заключается зависимость св. Тихона от христианской традиции построения подобных сочинений. Сочинение Воронежского архипастыря также можно сравнить с огласительными беседами свт. Кирилла Иерусалимского. Работа святителя Иерусалимского делится на две части, но при сравнении критерий — не деление на огласительные и тайноводственные главы, как предположил прот. Павел Хондзинский. В общем и целом учение о таинствах из тайноводственных бесед не имеет коррелятов во втором томе сочинения свт. Тихона. Хотя во втором томе и есть пункт о Крещении, однако он относится к «методологическому» разделу книги, в то время как у Иерусалимского иерарха тайноводственные беседы касаются самой сердцевины церковной жизни, сути христианства. Несмотря на это, догадка о Павла подтверждается в другом смысле. Дело в том, что в огласительных беседах св. Кирилла первые пять бесед носят характер «введения». Здесь можно встретить как указания методологического порядка, так и выделение роли и значения Священного Писания в жизни христианина.

Итак, христианская традиция первого тысячелетия не выходит из поля зрения Воронежского архипастыря. Ориентируясь на «школу», он всё же одухотворяет школьные традиции из источника тысячелетней христианской традиции.

Таким образом, нам представляется, что свт. Тихон в качестве образца в расположении материала взял сочинение «Об истинном христианстве» Иоганна Арндта. При этом им была отброшена последняя глава сочинения лютеранского богослова. Методологический раздел разработан на основании «школьных» знаний святителя. Эсхатологический раздел полностью был ориентирован на древнюю христианскую традицию. Если понятно, откуда взяты отдельные элементы, остается главный вопрос — почему такие разнородные части были сведены в единый текст? Что объединяет все эти части в целое? И почему в качестве образца для изложения христианского вероучения не был взят традиционный способ — согласно расположению членов Символа веры?

Христианский праксис как основополагающий принцип композиции труда «Об истинном христианстве»

Ключом к решению второй задачи из тех, что были обозначены как программные для настоящей статьи, может служить § 287 (Тихон Задонский, 2009, 4, 47). Этот параграф относится к статье «О вере». Здесь Задонский подвижник рассматривает вопрос о том, в каком соотношении находятся категории веры и знания. Причем речь у святого идет не о знании вообще, а конкретно о знании догматическом. То есть свт. Тихон рассматривает вопрос о том, как соотносятся христианская вера и христианская же догматика.

Рассуждение Воронежского архипастыря строится следующим образом. Знание догматики зачастую бывает причиной надменности и заносчивости. Отсюда выходит, что даже догматическое знание само по себе не является самоценным. Знание обретает значимость в том случае, когда оно одухотворяется подлинной христианской верой. Последняя обретается не в уме, а в сердце. Это важнейшая антропологическая категория Задонского праведника. Сердце — орган, при помощи которого человек оказывается способен делать выбор добра и зла, как об этом сказано в § 28–36 (Тихон Задонский, 2009, 4, 256–266). Такая характеристика сердца коррелирует с философской парадигмой Нового времени, но для русского святого выбор между добром и злом есть выбор между Богом и грехом (Тихон Задонский, 2009, 4, 257).

Очевидно, что категория веры для святого более значительна, чем категория знания. Такая постановка вопроса совершенно не характерна для христианской мысли эпохи Вселенских Соборов. Дело в том, что античная парадигма мышления, на языке которой говорило христианство эпохи Вселенских Соборов, предполагала эксклюзивное место для категории «знание». Действительно, если главная категория античности — это «сущность», то для работы с этой категорией первостепенное значение имеет категория «знание» как отражение «сущности» в уме человека. По большому счету, «знание» — это начало созерцания. Категория «созерцание» становится ключевой для определения высочайших состояний богообщения не только в языческом, но и в христианском осмыслении в период античности [Хоружий, 1998, 143]. Хотя христианство, как отмечает С. С. Хоружий, даже в период античности пыталось сказать о том, что одна из ключевых категорий для него — это поступок, праксис. Так, в христианском созерцании всегда присутствует и делание². Это неразрывные части христианского опыта в высших формах его проявления [Лосский, 2006, 148–149]. Однако выражение подобных идей языком античной мысли не давало достаточного инструментария для прояснения именно этой грани христианства. Попытки христианства сказать о поступке, праксисе, как о важнейшей характеристике христианской жизни при помощи категории «созерцание» уводили несколько в сторону от прояснения сути этой столь важной характеристики. К Новому времени ситуация меняется.

Свт. Тихон уже, как выразился прот. Павел Хондзинский, «человек Нового времени» [Хондзинский, 2012, 52]. А в Новое время «созерцание» перестает быть ключевой категорией культуры. Категория «сущность», на которую ориентируется античная концепция «созерцание», обозначается теперь как подпункт категории «отношения» [Кант, 1964, 174–175, 225]. Ключевое значение приобретает категория «поступок» [Погоняйло, 2017, 121]. Метафизика, в классическом смысле этого слова, таким образом, становится невозможна [Лушников, 2017, 241]. «Поступок», с точки зрения крупнейшего мыслителя Нового времени Иммануила Канта, требует преодолевать сопротивление, совершать напряжение своей воли для того, чтобы поступать согласно долгу [Кант, 1980, 78–82]. Из этого положения следует знаменитое кантовское понятие — «категорический императив» [Лушников, 2013, 50]. В мирозерцании свт. Тихона вера и есть это усилие воли. Именно вера — это напряжение воли для того, чтобы поступать как должно. Другой вопрос, что для Канта должное — это следование категорическому императиву, а для Задонского подвижника — следование за Христом. Но, при различии в понимании долженствования, оба автора переходят с языка «созерцания» на язык «поступка». Святитель строит свою «систему», исходя из «логики поступка», а не «логики сущности». По этой причине его «система» не следует логике Символа веры, который написан на языке античной культуры и в этом смысле опирается на «логику сущности». Следует заметить, что Воронежский архипастырь ни в коем случае не отказывается от созерцания как от реальной христианской практики. Скорее тут можно говорить лишь о том, что выражение опыта христианской жизни происходит на языке «логики поступка». Именно поэтому (согласно о. Михаилу Легееву) XVIII в., а это время жизни свт. Тихона, переходит в богословии на проблематику практического характера [Легеев, 2018, 68].

Если же принять во внимание, что св. Тихон опирается на язык «праксиса», то можно таким образом описать «систему» святителя. Прежде всего, для христианского праксиса необходим инструментарий. Он дается святителем в «Методологических главах». Далее, для описания того, как должно совершать праксис, необходимо оттолкнуться от того, как не должно поступать. Отсюда первая часть работы, посвященная рассмотрению категории «грех». Грех здесь — это неверное направление

² «Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных, оно — гносис. Святой Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не основанная практикой, ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии; также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан» [Лосский, 2006, 70].

воли, неверный поступок. Далее речь идет о верном поступке — выборе Бога. Именно этот акт и есть в собственном смысле христианский праксис. Таковым поступком является покаяние — выбор (напряжение воли) Бога вместо греха. Затем разбирается деятельность человека, который действует каждое мгновение жизни, выбирая Бога. Этому посвящена практически вся основная часть второго тома. Добродетель — вот основная тема второго тома. Деятельность христианина имеет свое завершение — это эсхатология. Таков ход мысли свт. Тихона Задонского.

Заключение

Русский святой, как мудрая пчела, использовал весь доступный ему материал при работе над своим главным сочинением. Воронежский архипастырь обращался и к труду лютеранского богослова, и к авторам привычной для себя школы. Однако фундаментом его мирозерцания неизменно оставалась христианская традиция, с самых первых веков христианства. Можно сказать, что русский святой попытался «перевести» христианское вероучение с языка античной культурной формы в форму культуры Нового времени. При этом главная задача для него была — сохранить в целости содержание церковного Предания.

Свт. Тихон Задонский при написании своего сочинения отказался от традиционной композиции в изложении христианского вероучения. Он изменил ее по той причине, что для его современников, как для людей Нового времени, «логика поступка» была более понятна. Традиционное же расположение пунктов христианского вероучения использовало «логику сущности», менее понятную для читателей Воронежского архипастыря. А своей задачей он видел создание такого сочинения, которое будет понятно «простому народу», как неоднократно пишет сам святитель на страницах своего труда «Об истинном христианстве».

Может возникнуть недоумение: для чего эти мудрования, если речь о «простом народе»? Однако, как уже было показано Т. Л. Ворониным, «простым народом» были дворяне — современники святителя [Воронин, 2005, 311]. То есть уровень, на который ориентировался Воронежский архипастырь, был несколько выше, чем уровень безграмотных крестьян. В силу этого вполне допустимо предположить объяснение, которое предложено выше: изменение формы подачи материала продиктовано желанием быть услышанным современниками, людьми Нового времени. Ведь дворяне нуждались хоть и в самой примитивной, но все же системе в изложении православного вероучения [Воронин, 2005, 311].

Если учитывать это обстоятельство, то композиция сочинения Воронежского архипастыря вполне логично может быть обозначена как «система». Это особая, новая «система», которая в качестве основного принципа построения опирается на «логику поступка», но не любого, а именно христианского поступка. Именно «христианский поступок» считает свт. Тихон ключевой категорией, через которую можно донести слово о Христе до современников. В этом русский святой является человеком Нового времени. Однако при этом Задонский подвижник твердо стоит на почве древней тысячелетней христианской традиции.

Источники и литература

Источники

1. Gregorius Nyssenus (1863) — *S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 45. Col. 1–14.*
2. Тихон Задонский (2009а) — *Святитель Тихон Задонский. Полное собрание творений. Т. 3. М.: Издательство сестричества во имя Святителя Игнатия Ставропольского, 2009.*
3. Тихон Задонский (2009б) — *Святитель Тихон Задонский. Полное собрание творений. Т. 4. М.: Издательство сестричества во имя Святителя Игнатия Ставропольского, 2009.*

Литература

4. Арндт (1906) — *Арндт И. Об истинном христианстве. СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1906.*
5. Воронин (2005) — *Воронин Т. Л. Творения святителя Тихона Задонского в контексте русской дворянской культуры XVIII века // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. 2005 г. Т. II. М.: ПСТГУ, 2005.*
6. Кант (1964) — *Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Наука, 1964. Т. 3.*
7. Кант (1980) — *Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.*
8. Легеев (2018) — *Легеев М., свящ., Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером. Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 64–72.*
9. Лосский (2006) — *Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759.*
10. Лушников (2013) — *Лушников Д., свящ. Нравственность и религия (к вопросу об объективных началах нравственности) // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 36–57.*
11. Лушников (2017) — *Лушников Д., свящ. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 238–252.*
12. Маслов (1995) — *Иоанн (Маслов), схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995.*
13. Мейендорф (2002) — *Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002.*
14. Мельников (2017а) — *Гавриил (Мельников), иером. Тайны черновиков Св. Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2017. № 2. С. 47–52.*
15. Мельников (2017б) — *Гавриил (Мельников), иером. Забытые рукописи св. Тихона Задонского (к истории вновь обретенного рукописного фонда) // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 39–55.*
16. Мельников (2018а) — *Мельников Д. В. Некоторые источники идей св. Тихона Задонского // Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Материалы XIII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» / Под. ред. Н. Я. Безбородовой, Н. В. Стюфляевой. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет им. П. П. Семенова-Тянь-Шанского, 2018. С. 8–9.*
17. Мельников (2018б) — *Гавриил (Мельников), иером. Ранние произведения св. Тихона Задонского и эволюция его взглядов // Вестник РХГА. 2018. Т. 19. Вып. 1. С. 63–72.*
18. Мельников (2018с) — *Мельников Д. В. Тверские уроки святителя Тихона Задонского // Тверские уроки святителя Тихона Задонского // Общество: философия, история, культура. 2018. № 4. С. 60–65.*
19. Мельников (2018д) — *Мельников Д. В. «Плоть и дух» и ранние произведения святителя Тихона Задонского как основа для его сочинения «Об истинном христианстве // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 38–50.*

20. Павлык (2001) — *Николай (Павлык), иером.* Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. М.: Русский Хронограф, 2001.
21. Погоняйло (2017) — *Погоняйло А.Г.* Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб.: Наука, 2017.
22. Попов (1916) — *Попов Т., свящ.* Св. Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.
23. Прав. энц., 12 — Григорий Нисский, свят. // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 12. С. 480–526.
24. Суториус (2008) — *Суториус К.В.* Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века. Дисс. ... канд. ист. наук. 2008.
25. Хондзинский (2004) — *Хондзинский П., свящ.* Два труда «Об истинном христианстве» — святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Журнал Московской патриархии. 2004. № 2. С. 62–73.
26. Хондзинский (2012) — *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи: Историко-богословское исследование. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
27. Хоружий (1998) — *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во Гуманит. Литературы, 1998.
28. Червяковский (1876) — *Червяковский П.А.* Материалы для истории православного богословия в России // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 32–86.
29. Quasten (1986) — *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, Maryland: Christian Classics. 1986.

Priest Evgeniy Melnikov. Christian Praxis as the Fundamental Principle of the Composition of “On True Christianity” by St. Tikhon of Zadonsk.

Abstract: The article is devoted to the search for the principle underlying the structure of the composition of “On True Christianity” by St. Tikhon of Zadonsk. This work does not follow the usual pattern of presentation of the Christian creed — a consistent commentary on the members of the Creed. The Voronezh Archbishop strongly departs from the usual composition of the text. On the basis of comparative theological and philosophical analysis, a structural approach, an attempt is made to find the cause. The opinions of researchers on this issue are studied. It was revealed that St. Tikhon creatively combined elements of the works of several of his contemporaries. Some elements find their correspondence in the texts of the Christian tradition of the first Millennium. In order to clarify the question of what served as the fundamental principle that allowed the Saint to combine such different texts into a single structure, § 287 of the work “On True Christianity” is analyzed. At this point, the attitude of St. Tikhon to the key themes of the New Time emerges in relief. The basic principle is the primacy of “logic of action”. This is the main difference between the works of the Voronezh Archpastor and the works of the fathers of the Church of antiquity, who created, focusing on the “logic of essence”.

Keywords: St. Tikhon of Zadonsk, “On True Christianity”, Johann Arndt, archbishop Feofan Prokopovich, St. Cyril of Jerusalem, St. Gregory of Nyssa, St. John of Damascus, Immanuel Kant, New Time, Holy Fathers, Church, dogma, system.

Priest Evgeniy Alexandrovich Melnikov — Master of Theology, Postgraduate student at St. Petersburg Theological Academy (e.a.melnikov@list.ru).

Sources and References

Sources

1. Gregorius Nyssenus (1863) — S. Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica magna*. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG). Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. Vol. 45. Col. 1–14.
2. Tikhon Zadonskiy (2009b) — Svyatitel' Tikhon Zadonskiy. *Polnoye sobraniye tvoreniy*. T. 3 [St. Tikhon of Zadonsk. *Complete works*. Vol. 3]. Moscow: Izdatel'stvo sestrichestva vo imya Svyatitelya Ignatiya Stavropol'skogo, 2009. (In Russian).
3. Tikhon Zadonskiy (2009c) — Svyatitel' Tikhon Zadonskiy. *Polnoye sobraniye tvoreniy*. T. 4 [St. Tikhon of Zadonsk. *Complete works*. Vol. 4]. Moscow: Izdatel'stvo sestrichestva vo imya Svyatitelya Ignatiya Stavropol'skogo, 2009. (In Russian).

References

4. Arndt (1906) — Arndt I. *Ob istinnom khristianstve* [*On True Christianity*]. Saint Petersburg: Tipografiya P. P. Soykina, 1906. (Russian translation).
5. Chervyakovskiy (1876) — Chervyakovskiy P. A. Materialy dlya istorii pravoslavnogo bogosloviya v Rossii [Materials for the history of Orthodox theology in Russia]. *Khristianskoye Chteniye*, 1876, no. 1–2, pp. 32–86. (In Russian).
6. Kant (1964) — Kant I. *Sochineniya: v 6 t.* [*Works: in 6 vols.*]. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1964. (Russian translation).
7. Kant (1980) — Kant I. *Traktaty i pis'ma* [*Treatises and letters*]. Moscow: Nauka, 1980. (Russian translation).
8. Khondzinskiy (2004) — Khodzinskiy P., archpriest. Dva truda «Ob istinnom khristianstve» — svyatitel' Tikhon Zadonskiy i Iogann Arndt [Two works «On True Christianity» — St. Tikhon of Zadonsk and Johann Arndt]. *Zhurnal Moskovskoy patriarkhii*, 2004, no. 2, pp. 60–73. (In Russian).
9. Khondzinskiy (2012) — Khondzinskiy P., archpr. *Svyatitel' Filaret Moskovskiy: bogoslovskiy sintez epokhi: Istoriko-bogoslovskoye issledovaniye* [St. Philaret of Moscow: *Theological Synthesis of the Epoch: Historical and Theological Study*]. 2nd ed., impr. Moscow: PSTGU Publ., 2012. (In Russian).
10. Khoruzhiy (1998) — Khoruzhiy S. S. *K fenomenologii askezy* [*To phenomenology of austerity*]. Moscow: Izd-vo Gumanit. literatury, 1998. (In Russian).
11. Legeyev (2018) — Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Cyril (Zinkovsky), hieromonk. Periodizatsiya «Epokhi utrachennoy ekumeny»: vzglyad so storony bogosloviya istorii [Periodization of “The Epoch of the Lost Ecumene”: a view from the theology of history]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik*, 2018, no. 1, pp. 64–72. (In Russian).
12. Losskiy (2006) — Losskiy V. N. *Bogovideniye* [*The Vision of God*]. Transl. by V. A. Reshchikova; compil. and introd. by A. S. Filonenko. Moscow: AST, 2006, 759 p. (Russian translation).
13. Lushnikov (2013) — Lushnikov D., priest. Nravstvennost' i religiya (k voprosu ob ob"yektivnykh nachalakh nravstvennosti) [Morality and religion (Towards the question of the objective basis of morality)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2013, no. 3, pp. 36–57. (In Russian).
14. Lushnikov (2017) — Lushnikov D., priest. Otnosheniye k kritike Kantom dokazatel'stv bytiya Bozhiya v dukhovno-akademicheskoy traditsii kontsa XIX — nachala XX vv. Kosmologicheskii argument [Attitude to Kant's Criticism of the Arguments for the Existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX — early XX centuries. Cosmological Argument]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 5, pp. 238–252. (In Russian).
15. Maslov (1995) — Ioann (Maslov), schema-archimandrite. *Svyatitel' Tikhon Zadonskiy i ego ucheniye o spasenii* [St. Tikhon of Zadonsk and his doctrine of salvation]. Moscow: Samshit, 1995.

16. Mel'nikov (2017a) — Gavriil (Mel'nikov), hieromonk. Tayny chernovikov Sv. Tikhona Zadonskogo [Secrets of the drafts of St. Tikhon Zadonsky]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta: Filologiya, zhurnalistika*, 2017, no. 2, pp. 47–52. (In Russian).
17. Mel'nikov (2017b) — Gavriil (Mel'nikov), hieromonk. Zabytye rukopisi sv. Tikhona Zadonskogo (k istorii vnov' obretennogo rukopisnogo fonda) [Forgotten manuscripts of St. Tikhon of Zadonsk (to the history of the newly found manuscript collection)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 3, pp. 39–55. (In Russian).
18. Mel'nikov (2018a) — Mel'nikov D.V. Nekotorye istochniki idey sv. Tikhona Zadonskogo [Some sources of ideas of St. Tikhon of Zadonsk]. *Pridite ko mne vse truzhdayushchiesya i obremenennye, i Ya uspokoyu vas. Materialy XIII Mezhdunarodnogo foruma "Zadonskie Svyato-Tihonovskie obrazovatel'nye chteniya"* [Come to me, all ye who labor and are burdened, and I will comfort you. *Materials of the 13th International forum "Zadonsk St. Tikhon Educational readings"*]. Ed. by N. Ya. Bezborodova, N.V. Styuflyayeva. Lipetsk: Lipetskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni P. P. Semenova-Tyan-Shanskogo, 2018, pp. 8–9. (In Russian).
19. Mel'nikov (2018b) — Gavriil (Mel'nikov), hieromonk. Ranniye proizvedeniya sv. Tikhona Zadonskogo i evolyutsiya ego vzglyadov [St. Tikhon's of Zadonsk early works and the evolution of his views]. *Vestnik RKhGA*, 2018, vol. 19, is. 1, pp. 63–72. (In Russian).
20. Mel'nikov (2018c) — Mel'nikov D.V. Tverskiye uroki svyatitelya Tikhona Zadonskogo [Tver' lessons of St. Tikhon of Zadonsk]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, 2018, no. 4, pp. 60–65. (In Russian).
21. Mel'nikov (2018d) — Mel'nikov D.V. «Plot' i dukh» i ranniye proizvedeniya svyatitelya Tikhona Zadonskogo kak osnova dlya ego sochineniya «Ob istinnom hristianstve ["Flesh and Spirit" and the early works of St. Tikhon of Zadonsk as the basis for his work "On True Christianity"]]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 5, pp. 38–50. (In Russian).
22. Meyendorf (2002) — Meyendorf I., archpriest. *Vvedeniye v svyatootecheskoye bogosloviye [Introduction to Patristic Theology]*. Transl. by L. Volokhonskaya. 4th ed. Kiev: kham prp. Agapita Pecherskogo, 2002. (Russian translation).
23. Pavlyk (2001) — Nikolay (Pavlyk), hieromonk. *Grekh i dobrodetel' po ucheniyu svyatitelya Tikhona Zadonskogo [Sin and virtue according to the teachings of St Tikhon of Zadonsk]*. Moscow: Russkiy Khronograf, 2001. (In Russian).
24. Pogonyaylo (2017) — Pogonyaylo A. G. *Myshleniye i sozertsaniye. Materialy k lektsiyam po istorii filosofii [Thinking and contemplation: materials for lectures on the history of philosophy]*. Saint Petersburg: Nauka, 2017. (In Russian).
25. Popov (1916) — Popov T., priest. *Sv. Tikhon Zadonskiy i ego nravoucheniye [St. Tikhon of Zadonsk and his morals]*. Moscow, 1916. (In Russian).
26. Prav. ents., 12 — Grigoriy Nisskiy, svt. [S. Gregorius Nyssenus]. *Pravoslavnyaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, 2007, vol. 12, pp. 480–526. (In Russian).
27. Quasten (1986) — Quasten J. *Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986.
28. Sutorius (2008) — Sutorius K.V. *Istochniki po istorii prepodavaniya pravoslavnogo latinoyazychnogo bogosloviya v Rossii v pervoy polovine XVIII veka [Sources on the history of teaching Orthodox Latin-speaking theology in Russia in the first half of the 18th century]*. Cand. hist. sci. diss. Saint Petersburg, 2008. (In Russian).
29. Voronin (2005) — Voronin T.L. *Tvoreniya svyatitelya Tikhona Zadonskogo v kontekste russkoy dvoryanskoy kul'tury XVIII veka. [Works of St. Tikhon of Zadonsk in the context of Russian noble culture of the 18th century]. XV Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya. St. Tikhon's Orthodox University: Materialy [15th Annual theological conference. St. Tikhon's Orthodox University: Materials]*. Vol. II. Moscow: PSTGU Publ., 2005. (In Russian).

Священник Михаил Легоев

«ИСТОРИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ОТЦАХ ЦЕРКВИ» АРХИЕПИСКОПА ФИЛАРЕТА (ГУМИЛЕВСКОГО) И НАЧАЛО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

Личность и труды архиепископа Филарета (Гумилевского) имеют большое значение для истории академической богословской науки. Главный из его трудов — «Историческое учение об отцах Церкви» — положил начало патрологии как науке в Православной Церкви. Со времени его написания отечественная и мировая патрологическая наука ушла далеко вперёд, однако те принципы, которые были заложены отцом русской патрологии в понимании её предметной области и методологии, представляют сегодня важный интерес для анализа её развития. Его акцентуация ипостасного характера патрологической науки, представление о святоотеческой письменности как о непрерывном процессе, не ограниченном каким-либо историческим периодом, стали базовыми принципами православной патрологической мысли. Статья представляет данный труд архиепископа Филарета современной аудитории, в целом характеризуя особенности его научного подхода, стиля, языка и проч.

Ключевые слова: святитель Филарет (Гумилевский), русская патрология, отцы Церкви, духовные школы, Духовная академия, святоотеческая письменность.

1. Введение

XIX век стал для русской, а вместе с ней и для вселенской богословской науки новой вехой. В это время, точнее к середине данного столетия, в Русской Православной Церкви начинается активное формирование круга богословских наук, в своих общих чертах представляющих почти современный нам вид. Начинается процесс формирования собственно русской богословской школы. Одним из неотъемлемых направлений богословской науки с первых шагов этого процесса становится патрология, первоначально перенимая и само наименование науки и дисциплины, и внутренний вид, и содержание из западных образцов. По своему значению в рамках образовательного и научно-богословского процесса в духовных школах патрология сразу же занимает одну из лидирующих позиций.

Процесс формирования новых для русской школы наук, в том числе патрологии, начался и шёл одновременно в четырёх крупнейших богословских школах — Духовных академиях — Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской. И хотя, как мы увидим, лидирующая роль (в отношении патрологии) на первом этапе этого формирования принадлежала московской школе, однако вскоре, уже к началу XX века, она перейдёт в другой, не менее значимый духовно-просветительский центр — Санкт-Петербург¹. Вообще же влияние в то время различных академий именно как школ было не столь значительно — намного более значим был общий для них процесс; и издания одних академий с успехом и в краткие сроки становились, так сказать, общим достоянием — имели общее и зачастую весьма широкое хождение, будь то учебные пособия, актуальные переводы или научные исследования. Но, тем

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

¹ Что будет связано с такими именами, как Н. И. Сагарда и А. И. Сагарда.

не менее, именно московской школе принадлежит честь заложенного основания патрологической науки в России.

Так, начало преподаванию патрологии в богословских школах Русской Православной Церкви, а вместе с тем и начало русской патрологической науке, было положено архиепископом Филаретом (Гумилевским)². Будучи одним из самых образованных, энергичных и многосторонних церковных учёных своего времени, святитель Филарет имел, вместе с тем, очевидную склонность к наукам исторического характера, к церковно-исторической тематике³. Сочетание этой склонности, его выдающихся способностей церковного учёного и педагога, и специфики эпохи, когда существовавшая уже на Западе в качестве науки патрология оказалась востребованной в Русской Церкви и формирующейся русской богословской школе, как представляется, и определило быть святителю Филарету основателем русской (а шире и вместе с тем — и вообще православной) патрологии.

В 30-х годах XIX столетия в духовных академиях по поручению Синода начинается массовое формирование конспектов лекций по всем ключевым предметам, в том числе по всем предметам семинарского курса, которые впоследствии лягут в основу учебно-педагогического фонда Русской Православной Церкви. Именно в рамках такой программы святитель Филарет составляет свой конспект лекций по патрологии в бытность свою на посту ректора Московской духовной академии. Этот конспект будет использоваться впоследствии преподавателями духовных школ. Уже в 1840-е годы, покинув Московскую академию и возглавляя Рижскую епархию⁴, святитель Филарет перерабатывает, дополнит его и подготовит к изданию — так в 1859 году выйдет в печать первый русский патрологический труд, ставший учебным пособием для нескольких поколений студентов духовных школ, — *трёхтомник «Историческое учение об отцах Церкви»*.

2. Работа с источниками

В работе над этим трудом святитель Филарет, прекрасно владевший древнегреческим и латинским, а также некоторыми современными западными языками⁵, опирался на следующие источники и исследования:

1. *Древние исторические источники*: «церковные истории» Сократа, Созомена, Евсевия Кесарийского, блж. Иеронима, свт. Фотия Константинопольского и некоторые другие. А также мученические акты, историческую составляющую трудов свв. Иринея Лионского, Ипполита Римского, Епифания Кипрского, Феодорита Кирского, Иоанна Дамаскина и др.
2. *Весь корпус святоотеческой письменности*, которую святитель Филарет читал в оригинале, используя, главным образом, «Патрологию» аббата Миня.
3. *Современные ему иностранные патрологические исследования*, упоминаемые святителем Филаретом как «материалы по патристике»⁶: посвящённые святым отцам I–III веков⁷ и отцам I–VI веков⁸. А также сочинения, посвящённые «истории церковной литературы»⁹. Святитель Филарет даёт краткую характеристику некоторым из этих источников.

² В 2009 году установлено местночтимое почитание архиепископа Филарета (Гумилевского) в Украинской Православной Церкви.

³ Что видно уже из одного списка его трудов. См. приложение ниже.

⁴ С 1841 по 1848 годы.

⁵ Впрочем, большинство иностранных научных трудов того времени, используемых свт. Филаретом, ещё было написано на латыни.

⁶ Святитель Филарет употребляет именно этот термин (патристика) в своём труде. См.: [Филарет, 1859а, XVII и др. далее].

⁷ Люмпера, Мелера, Перманедера, Винтера.

⁸ Тобенза, Валча, Лохерера, Аннегарна, Голдвизера и Фесслера. См.: [Филарет, 1859а, XXVI].

⁹ Дюпеня, Селье, Кава, Удина, Фабрица, Галланда и Болланда (последнее легло в основу жизнеописаний святых святителя Димитрия Ростовского) и др. См.: [Филарет, 1859а, XXVII–XXVIII].

4. Встречаются в книге также многочисленные сноски на других (в абсолютном большинстве иностранных) исследователей — канонистов, историков, текстологов, издателей, критиков и проч., специально не упоминаемых автором в перечне источников и исследований¹⁰.

Как можно судить исходя из замечаний самого святителя Филарета, влияние на него иностранных источников было минимально или, по крайней мере, очень сдержанно. Отношение его к западным исследователям часто критически-несогласное с тем или иным их утверждением, особенно тогда, когда он встречает научные выводы, сделанные в духе характерного для западного подхода в целом¹¹ чрезмерного критицизма и стремления к поиску разногласий, несогласий с духом и буквой церковного Предания и проч. Как правило, святитель Филарет по тому или иному спорному, неоднозначному или пререкаемому вопросу, относящемуся к ведению patroлогии, высказывает своё собственное мнение, кратко сославшись при этом на имеющийся спектр точек зрения среди исследователей. Позиция святителя оказывается прежде всего направлена чувством и духом Предания Церкви, в «пространстве» которого им рассматриваются любые научные аргументы. Такова основа подхода святителя Филарета, как правило, им применяемого — **внимательно относящегося к точке зрения предшествующих ему «патрологов», но, в общем и целом, независимому от них в своём мнении** (см., напр.: [Филарет, 1859а, 42; Филарет, 1859b, 236; Филарет, 1859с, 42, 54 и др.]).

Кроме того, определённая *самостоятельность святителя Филарета как патролога подтверждается другим важным и неоспоримым фактом*, на который указывает, в том числе, и сам святитель: все без исключения предшествующие ему «патристические исследования» не идут, как правило, далее III, максимум VI века¹², тогда как «Историческое учение об отцах Церкви» **впервые в истории мировой патрологической науки доводит рассмотрение святоотеческой письменности до XIII века**¹³. В этом отношении в русской патрологической науке до сих пор (!), то есть до начала XXI века, за одним-единственным исключением¹⁴ никто не дал более хронологически развёрнутый обзор святоотеческой письменности и патрологического материала, по сравнению с первым трудом в этой области святителя Филарета. Следует заметить, впрочем, что III том «Исторического учения об отцах Церкви», посвящённый периоду V–XIII веков, то есть как раз тому, который требовал бы от автора максимальной самостоятельности в силу вышеизложенных причин, представляется

¹⁰ Среди которых упоминаются имена: Котельера, Монфокона, Биккеля, Бевереджия, Баура, Гобара, Тила, Смита, Горнеманна, Фрея, Рюсселя, Гефеле, Кальвина, Лютела, Банажа, Ларрогена, Даллея, ПEARсона, Роте, Якобсона, Шмита, Данца, Февардена, Неандера, Ульмана, Гуса, Винера, Семиша, Ганца, Бергольда, Блекка, Бизелера, Келльна, Гречнейдера, Гюрнке, Ефимовского и др.

¹¹ Из которого могут быть замечательные исключения, что лишь подтверждает общее правило, особенно и прежде всего — для протестантской науки.

¹² «Полной патристики ещё нет ни одной» [Филарет, 1859а, XXVI].

¹³ А имплицитно святитель Филарет идёт и далее, учитывая создание им в последующий после управления Рижской епархией (когда и было написано «Историческое учение об отцах Церкви») период архиерейства на Харьковской кафедре, с 1848 по 1857 годы, нового труда — «Обзора русской духовной литературы за 862–1720 годы». Этот труд будет издан в 1857 году, даже немного ранее выхода в свет «Исторического учения об отцах Церкви»; очевидно, он оценивался автором как своего рода хронологическое продолжение своего патристического исследования. По крайней мере, сам святитель однозначно утверждает необходимость не ограничивать «патристические исследования» каким-либо ограниченным периодом, но охватывать в них весь исторический путь Церкви [Филарет, 1859а, XIV].

¹⁴ Имеется ввиду патрология инока Всеволода (Филиппьева) [Филиппьев, 2007], которая доводит свою хронологию с небольшими купюрами до XX века. Не в счёт идёт патрология прот. Иоанна Мейендорфа [Мейендорф, 1992], которая хотя и захватывает XIV век, однако из-за слишком громадных белых пятен в этой формальной периодизации не может рассматриваться в качестве хронологически более развёрнутой, по сравнению с книгой свт. Филарета.

одновременно и наиболее слабым во всех отношениях, кроме «житийной» составляющей отцов Церкви. Этот факт говорит о трудности принятой к исполнению отцом русской патрологии задачи. Проторение нового пути, тяжёлое само по себе, не могло быть выдержано с тем же качеством, с каким автор шёл по стопам предшествующих ему учёных.

3. Понятие о предмете патрологии у свт. Филарета

Особенное значение имеет для нас понимание святителем Филаретом предмета патристического исследования.

В этом понимании он достаточно радикально расходится как с предшествующими ему западными учёными¹⁵ и даже современными ему представителями Санкт-Петербургской школы, стоящими, как и свт. Филарет, перед проблемой осмысления перспектив русской патрологии¹⁶, так и с последующим развитием патрологической науки, в этом отношении скорее пошедшей по пути, проложенному на Западе, чем по пути, предлагаемому основателем русской патрологии. Так, классическую для того времени в западной патрологической науке (и не потерявшую актуальности до XXI века) схему изучения отцов Церкви «жизнь, труды, учение»¹⁷ святитель Филарет подвергает жёсткой критике, предлагая альтернативный вариант предмета патристических исследований. Его взгляд здесь весьма категоричен: «Поставлять догматическое учение отцов такой же особою частью Патристики, каково исследование сочинений или жизни, значит не понимать самого предмета» [Филарет, 1859а, XX]. По его мысли, отдельное изучение учения отцов означает не что иное, как дублирование описания их творений¹⁸.

Таким образом, согласно автору «Исторического учения об отцах Церкви», предмет патристики состоит из двух, причём неравновеликих, частей:

1. «жизни (святых отцов) и
2. обзора (их) сочинений» [Филарет, 1859а, XXI].

Или, по другому его определению, из «сведений о личности каждого из них (и) о его творениях» [Филарет, 1859а, XXVI], через которые «изображается с возможной точностью дух и направление учителя (то есть отца) Церкви» [Филарет, 1859а, XXVI]. В этой области святитель, очевидно, всё же находит некоторое место учению святых отцов (в рамках именно производимого обзора сочинений), однако, по его мнению, «оно не должно занимать столько же места, сколько жизнь отца Церкви» [Филарет, 1859а, XXI].

Стремление святителя Филарета отчасти понятно — уберечься от сведения всего богатого наследия святых отцов к одному лишь учению или ещё более узкой области — к одной лишь догматической составляющей: «Та патристика, которая обращает исключительное внимание на догматическое учение отцов, теряя из вида и толкования Писания, и наставления в благочестии, извращает собой понятие об отцах Церкви, выставляет их не в их точном виде» [Филарет, 1859а, XX]. Эта черта найдёт своё осмысление в позднейшей патрологической письменности (См.: [Легеев, 2015, 13–18]), особенно в контексте тех персоналистических акцентуаций в богословии, которые в полной мере проявят себя в период XX–XXI веков.

¹⁵ Например, согласно указанию самого святителя Филарета, с Пермандером, Люмпером и Мелером. См.: [Филарет, 1859а, XX].

¹⁶ См. [Филарет, 1859а, XX]. Статья: Взгляд на патристику как на науку. Христианское чтение. 1846. 7, 2.

¹⁷ «1). Жизнь каждого отца, 2). Его сочинения и 3). Его учение догматическое» См.: [Филарет, 1859а, XX].

¹⁸ «После обзора содержания догматических сочинений предлагать отдельно догматическое учение отца значит... повторять одно и то же наперекор правильному рассуждению о деле» См.: [Филарет, 1859а, XX–XXI].

Однако, несмотря на это благое стремление, **понятие о предмете патристического исследования у святителя Филарета следует признать слишком «сырым» и требующим исторической корректировки.** Это понятие о предмете таково, что хотя и отклоняет его труд от чисто и только лишь исторических жизнеописаний святых (с отдельными и подчинёнными этой истории вкраплениями в их «ткань» сведений об учёных трудах святых), однако всё же ещё слишком роднит с последними. В пользу этого родства говорит и следующий факт. Несмотря на то, что **предметом своего рассмотрения святитель Филарет полагает именно (и только) святых отцов, исключая учителей Церкви,** таких как Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген, из общего и хронологически последовательного контекста своего повествования, всё же он посвящает им стоящий особняком раздел. Такой подход свидетельствует о некоторой неустойчивости понятия о предмете патристического исследования: ещё слишком примыкающего к житийному жанру, хотя, с другой стороны, уже смутно осознающего более широкий «контекст» Предания в качестве своего основания.

Дальнейший путь патрологии пойдёт в сторону ухода от такой неопределённости и более чёткой дифференциации и введения в предметную область патрологии богословия святых отцов, а также хода и закономерностей его исторического развития, с правоммерным включением в эту область значимых для исторического развития Церкви персоналий — учителей Церкви. В конечном счёте предмет патрологии в понимании её укоренителя и основателя на православной и русской почве *оказывается ещё весьма далёк от того понимания предметной области этой науки, к которому подойдёт она в XXI веке, в период возрождения русской богословской школы.*

4. Особенности авторского метода и стиля

Результатом упомянутого понятия о предмете отчасти становится и методология святителя Филарета.

Жизнеописания святых, производимые им, как правило, достаточно подробны. Акцентация на их трудах в качестве церковных писателей и богословов, столь необходимая для именно патрологической письменности (в современном нам её понимании), у святителя Филарета присутствует, но, как представляется, выражена недостаточно сильно, по крайней мере, *с упущением связи этих трудов с теми магистральными процессами, которые протекали в Церкви в исторические периоды жизни святых.* Немногие исключения из сказанного лишь подтверждают правило¹⁹. Вообще далеко не все персоналии, рассмотренные в «Историческом учении», имеют характеристику трудов; там же, где она приводится, эта характеристика имеет, как правило, либо достаточно внешний характер, либо неопределённо избирательный (см., например, тому, посвящённую прп. Макарию Великому: [Филарет, 1859б, 232–241]), либо кратко-схематичный (см., например, тому, посвящённую прп. Иоанну Кассиану: [Филарет, 1859с, 52–55]). Отдельные характеристики трудов содержат цитирование, порой обильное, святых отцов. Всё это говорит о некоторой **неоднородности метода.**

Вообще «патрология» святителя Филарета отличается **энциклопедическим подходом**²⁰. Общее число персоналий, рассмотренных в «патрологии» святителя Филарета, составляет 122. Внушительная цифра, характерная скорее для сборников жизнеописаний святых, чем для позднейших пособий и исследований, посвящённых патристико-патрологической тематике²¹. Автор старается охватить возможно большее число

¹⁹ Трудно упустить, например, связь трудов и учения свт. Афанасия Великого с общей проблематикой триадологических споров.

²⁰ Вообще характерным для его эпохи.

²¹ Где обычное число персоналий составляет в среднем от 4 до 6 на период; учитывая общее количество периодов в охваченную святителем Филаретом эпоху тринадцати веков

святых отцов, не упуская из виду и тех из них, письменное наследие которых не сыграло первостепенной роли в жизни Церкви (например, святых Дионисия Коринфского, Серапиона Антиохийского, Филея Тмуитского, Зенона Веронского, Орсисия Тавенниситского, Феотима Скифского, Астерия Амасийского, Полихрония Апамейского, Павлина Нольского и многих других). Примечательно, что в книгу святителя Филарета включены также русские святые писатели XI–XII веков²². Подобный метод, вероятно неизбежный для времени зарождения науки и имеющий свои сильные и слабые стороны, будет постепенно и достаточно последовательно преодолеваться в трудах наиболее видных патрологов последующих периодов — *уходящих от энциклопедичности к концептуальности* и заботящихся более о педагогической, нежели о научной стороне вопроса²³. Следует заметить, однако, что последующая тенденция ухода от энциклопедичности будет связана также и с изменениями понимания самой предметной области патрологии (см.: [Легеев, 2015, 36]).

Энциклопедический подход, применённый святителем Филаретом, имел своим почти неизбежным следствием **обзорность** подаваемого материала, только лишь в отдельных, редких темах раскрываемого с глубиной, отчасти лишь приближающейся к стандартам, которые всего спустя полвека будут установлены трудами следующего поколения русских патрологов — Н. И. Сагарды, А. И. Сагарды, С. Л. Епифновича и И. В. Попова. Среди этих немногих более полно охваченных тем можно назвать главы, посвящённые святым Афанасию Великому, отцам каппадокийцам, Ефрему Сирину, Иоанну Злагоусту, Иерониму Стридонскому, Августину Иппонскому и многим другим. *Таким важнейшим для патрологии святым отцам как, например, Максиму Исповеднику или Симеону Новому Богослову, в труде святителя Филарета уделено микроскопическое по сравнению с их ролью в жизни Церкви внимание — слишком поверхностное для ознакомления с их наследием.*

Святитель Филарет в своём труде удачно сочетает **компилятивность** и **замечательность языка, духовность суждений** и **научно-богословскую точность отдельных взятых мыслей**.

Его язык ясен, ярок, доходчив, точен и колоритен; представляет собой важнейшее достоинство первой русской «патрологии». Он легко воспринимается читателем и позволяет заключать большой объём мысли в немногих словах. Приведём несколько почти произвольных примеров стилистики святителя Филарета:

«К сожалению, были люди, имевшие охоту портить священную древность» [Филарет, 1859а, 6].

«Писания мужей апостольских... также дышат простотою и искренностью, сильны силою истины. Сама внешняя форма их выражала простоту: они писаны в виде писем» [Филарет, 1859а, 5].

«Тертуллиан одарён был чувством живым и глубоким, воображением пламенным, умом способным нисходить до последних оснований мысли; сведения имел обширные. Но воображение живое и порывы пламенного чувства увлекали его за пределы умеренности» [Филарет, 1859а, 183].

«Для настоящего времени не совсем понятно, как о таких высоких предметах, какова тайна Святой Троицы, мог говорить св. Григорий с церковной кафедры к народу, и говорить так, как он говорил» [Филарет, 1859b, 170].

около семи, получаем приблизительное усреднённое число персоналий за этот объём хронологии — около 35.

²² Свт. Иларион Киевский, прп. Феодосий Печерский, митр. Иоанн Киевский, прп. Нестор Летописец и свт. Кирилл Туровский.

²³ Можно привести наиболее яркие примеры в этом отношении: патрологии протопр. И. Мейендорфа, прот. Г. Флоровского, где будет сделана «ставка» на избирательность и наглядность; на эти методы во многом будет опираться и наш учебник [Легеев, 2015].

«Положено было употребить хитрость при вызове Иоанна в столицу, и употребили: правитель востока Астерий пригласил Златоуста посетить вместе с ним загородные места мучеников. Златоуст явился — и готовая колесница понесла его по константинопольской дороге» [Филарет, 1859а, 281].

«Превосходно владея латинским языком, Иероним хорошо понимал дело переводчика и переводил так, как разумел это дело. Нельзя однако же не заметить, что перевод Иеронима мог бы быть исправнее даже и от того, если бы он не так поспешно переводил... Полное совершенство на небе!» [Филарет, 1859а, 367–368].

«В блаженном Августине всего прежде поражает удивлением совмещение двух качеств, редко встречающихся в одном и том же человеке: глубокое, живое и обильное чувство и самый тонкий схоластический рассудок» [Филарет, 1859с, 43].

Учитывая особенности метода данной книги, следует признать, что первый опыт русской (и вообще православной) патрологической письменности, осуществлённый святителем Филаретом, ещё не может быть чётко дифференцирован в качестве учебного или, напротив, научного труда. Скорее он представляет собой в совокупности то и другое со всеми отчасти преимуществами и в большей степени историческими недостатками, из этого вытекающими.

5. Историческое значение и судьба «патрологии» архиепископа Филарета

Общий объём трёхтомного «Исторического учения» составляет 1122 страницы текста.

Святителем Филаретом этот монументальный труд был издан в Санкт-Петербурге сообразно печатным стандартам того времени, конечно, весьма ещё далёким от возможностей полиграфии XXI века. После первого тиража книга несколько раз переиздавалась: в 1882 г.; в 1996 г. Свято-Троицкая лавра издала репринт первого издания 1859 г.; в 2001 г. Сретенский монастырь — репринт 1882 г.; последний раз в 2007 г. — в Киеве книга вышла в издательстве имени святителя Льва, папы Римского. Именно это, последнее издание является лучшим по своему качеству, а также имеет твёрдый переплёт и выпущено одним томом. Несмотря на репринтные версии, читается книга сравнительно легко.

Патрологический труд святителя Филарета (Гумилевского) заложил фундамент и сформировал облик русской патрологии, дав её развитию мощный импульс. Не только в период XIX века, но и долго после него он практически не имел «конкурентов» по своей монументальной всеохватности и широкому энциклопедическому подходу, столь характерному вообще для науки XVII–XIX веков. Несмотря на всю важность этого труда, по-настоящему популярным учебником для духовных семинарий становится другая книга — «Чтения по патрологии» Д. В. Гусева, вышедшая в стенах Казанской духовной академии спустя 40 лет после появления «Исторического учения об отцах Церкви».

Для нашего времени труд святителя Филарета, по мнению А. Г. Дунаева, «представляет в основном археографический интерес благодаря ссылкам на старые издания и спорадическим указаниям на архивы» [Дунаев, 2004, XXXVII]. С этим мнением можно согласиться, однако не вполне. Будучи первым и характернейшим примером православных патрологических энциклопедий, написанный замечательным языком, этот труд вошёл в сокровищницу Предания Церкви, а значит, и сегодня не потерял некоторой актуальности в качестве благотворного примера и образца научной работы православного патролога как для церковных учёных, так и для студентов духовных и светских вузов.

Список основных произведений архиепископа Филарета (Гумилевского):

1. История русской церкви в пяти томах. М.: В типографии В. Готье. 1848–1859.
2. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Киев, 1874. Т. 6.
3. Картины церковной жизни Черниговской епархии из девятивековой ее истории. Киев, 1911.
4. Новгород–Северский // Черниговские епархиальные известия. Прибавления. 1872. № 11. С. 237–264.
5. Слова и беседы Филарета, епископа Харьковского и Ахтырского, говоренные в Риге. М., 1850.
6. Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа, говоренные Филаретом, епископом Харьковским и Ахтырским: в 2 ч. М., 1857.
7. Исследование о смерти царевича Димитрия. М.: Унив. тип., 1858.
8. Историческое учение об отцах Церкви: в 3 т. СПб., 1859.
9. Обзор русской духовной литературы, 862–1720. СПб.: Типография Имп. Акад. наук, 1857.
10. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви, с примечаниями и снимками древних нотных знаков. Чернигов: тип. Ильинского монастыря, 1864.
11. Кафедральные черниговские монастыри: Ильинский, Елецкий и Борисоглебский. Чернигов, 1861.
12. Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их. Чернигов, 1861–1864 (2-е издание — 1863–1865, 3-е издание — 1882), в трёх отделениях (книгах).
13. Слова, беседы и речи Филарета, архиепископа Черниговского и Нежинского. 2-е издание. Чернигов, 1863. В 4 частях (3-е издание — 1883).
14. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864 (2-е издание — 1865).
15. Святые южных славян: Опыт описания жизни их. Чернигов, 1865. В 2 томах (2-е издание — 1882, 3-е издание — 1883, 4-е издание — 1894).
16. Сокращенная история русской церкви. СПб., 1869.
17. Святые подвижницы Восточной Церкви. СПб. 1871.
18. Жития святых, чтимых Православной Церковью, с сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. СПб., 1885.
19. Описание Новгород-северского Спасо-Преображенского первоклассного мужского монастыря. Чернигов: Губ. тип., 1873.
20. Богослужение русской церкви до монгольского времени. М.: О-во истории и древностей рос., 1847 Москва: Об-во истории и древностей рос., 1847.
21. Житие святого праведного Симеона Верхотурского: заимств. из кн.: «Русские святые» Филарета, архиеп. Черниговского. М.: Изд. книгопродавца И. А. Морозова, 1885.

Источники и литература

1. Дунаев (2004) — Дунаев А. Г. Лекции Н. И. Сагарды и патрология XX века / Н. И. Сагарда. Лекции по патрологии. I–IV века. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004.
2. Легеев (2015) — Легеев М., свящ. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 592 с.
3. Мейендорф (1992) — Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. 360 с.

4. Филарет (1859а) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 1.
5. Филарет (1859b) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 2.
6. Филарет (1859с) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви; в 3 т. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. Т. 3.
7. Филиппьев (2007) — *Всеволод (Филиппьев), инок.* Путь святых отцов. Джорданвилль; М.: Св.-Троицкий м-рь; Паломник, 2007. 640 с.

Priest Mikhail Legeyev. “Historical Doctrine of the Church Fathers” by Archbishop Filaret (Gumilevskiy) and the Beginning of Russian Patrology.

Abstract: Personality and works of Archbishop Filaret (Gumilevskiy) are of great importance for the history of academic theology. The main of his works — “Historical Doctrine of the Church Fathers” — marked the beginning of Patrology as a science in the Orthodox Church. Since its writing, the domestic and world patrological science has gone far ahead, but the principles that were laid down by the father of Russian Patrology in understanding its subject area and methodology, are now of important interest for the analysis of its development. His accentuation of the hypostatic nature of patrological science, the idea of patristic writing as a continuous process, not limited to any historical period, became the basic principles of Orthodox patristic thought. The article presents this work of Archbishop Filaret to a modern audience, generally describing the peculiarities of his scientific approach, style, language, etc.

Keyword: Archbishop Filaret (Gumilevskiy), Russian Patrology, fathers of the Church, theological schools, Theological Academy, patristic writing.

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

Sources and References

1. Dunaev (2004) — Dunaev A. G. *Lektsii N. I. Sagardy i patrologiya XX veka [Lectures of N. I. Sagarda and Patrology of the 20th century]*. Moscow: Publ. Council of the ROC, 2004. (In Russian).
2. Filaret (1859a) — Filaret (Gumilevskiy), archbishop. *Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi. V 3 tt. [Historical doctrine of the Church fathers. In 3 vols]*. Saint Petersburg: Publ. of the Second Section of His Imperial Majesty’s Own Chancery or H. I.M. Own Chancery, 1859. Vol. 1. (In Russian).
3. Filaret (1859b) — Filaret (Gumilevskiy), archbishop. *Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi. V 3 tt. [Historical doctrine of the Church fathers. In 3 vols]*. Saint Petersburg: Publ. of the Second Section of His Imperial Majesty’s Own Chancery or H. I.M. Own Chancery, 1859. Vol. 2. (In Russian).
4. Filaret (1859c) — Filaret (Gumilevskiy), archbishop. *Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi. V 3 tt. [Historical doctrine of the Church fathers. In 3 vols]*. Saint Petersburg: Publ. of the Second Section of His Imperial Majesty’s Own Chancery or H. I.M. Own Chancery, 1859. Vol. 3. (In Russian).
5. Filipp’ev (2007) — Vsevolod (Filipp’ev), monk. *Put’ svyatykh ottsov [The path of the Holy fathers]*. Jordanville; Moscow: Holy Trinity monastery; Palomnik, 2007. (In Russian).
6. Legeyev (2015) — Legeyev M., priest. *Patrologia. Period Drevney Tserkvi: s khrestomatiey [Patrology. The Period of the Ancient Church with the Anthology]*. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2015. (In Russian).
7. Meyendorf (1992) — Meyendorf I., protopresbyter. *Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie [Introduction to patristic theology]*. Vilnius; Moscow, 1992. (In Russian).

Диакон Сергей Кривовичев

НА ЗАРЕ ТЕИСТИЧЕСКОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА: ДЖЕЙМС ДУАЙТ ДЭНА (1813–1895) И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Джеймс Дуайт Дэна (1813–1895) — выдающийся геолог, минералог и биолог — отнесен к числу великих естествоиспытателей XIX в., чьи работы привели к пересмотру традиционных взглядов на происхождение и эволюцию Земли и Вселенной. Будучи глубоко религиозным человеком, Дэна должен был отстаивать ценность научного знания и его непротиворечивость данным Откровения, в частности — изложению творения мира в книге Бытия. Согласно Дэна, смерть в растительном и животном мире является неотъемлемым элементом системы живого, поддерживающим ее равновесие и обуславливающим взаимосвязь различных уровней организации жизни. Отрицая на первых порах эволюционную теорию, впоследствии ученый пришел к пониманию возможности развития видов, указывая на постоянное присутствие Промысла во всех природно-исторических процессах. Наиболее значимым вкладом Дж. Дэна в теорию эволюции следует считать принцип цефализации, согласно которому вектор эволюции направлен в сторону формирования высшей нервной системы и ее компартментализации в виде человеческого мозга — наиболее сложной известной на сегодняшний день природной системы. Принцип цефализации Дэна можно назвать одним из базовых принципов теистической эволюции, основной целью которой являлось появление существа, способного воспринять «дыхание жизни» (Быт 2:7) и быть образом и подобием Божиим (Быт 1:26–27), соединив в себе «земная и небесная». Дж. Дэна был одним из первых представителей теистического эволюционизма, чье научное и религиозное вдохновение не утратило своей значимости и по сей день и может сегодня служить ориентиром для понимания религиозной ценности научного знания.

Ключевые слова: Джеймс Дуайт Дэна, эволюция, теология, космогония, теистический эволюционизм, цефализация, геология, наука и религия, конкордизм, происхождение видов.

Джеймса Дуайта Дэна иногда называют «американским Дарвином», хотя тематика его научных трудов включает не только и не столько биологию, но и геологию и минералогическую. В российских минералогических и геологических кругах широко известна «Система минералогии» Дж. Дэна [Дэна и др., 1951], вышедшая на русском языке в четырех томах и представляющая собой развитие первоначального 600-страничного трактата, опубликованного в 1837 г. [Dana, 1837]. Еще при жизни его работы получили широкое национальное и международное признание — он был избран членом Национальной академии наук США и, помимо прочих почетных званий, был иностранным членом Петербургской академии наук (ныне Российская академия наук, 1858) [Малахова, Хомизури, 2012] и почетным членом Императорского Санкт-Петербургского минералогического общества (ныне Российское минералогическое общество, 1885). В честь Дж. Дэна названа гора в Сьерра-Неваде, минерал даналит и кратер на Марсе. В многочисленных биографических очерках и воспоминаниях об ученом

Диакон Сергей Владимирович Кривовичев — член-корреспондент РАН, доктор геолого-минералогических наук, профессор, председатель Кольского научного центра РАН, заведующий кафедрой кристаллографии Института наук о Земле Санкт-Петербургского государственного университета, соискатель степени кандидата богословия кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (skrivovi@mail.ru).

[Gilman, 1899; Pirsson, 1919; Natland, 2003; и др.] нередко упоминается и его глубокая религиозность, выражавшаяся, в частности, в его трудах и публичных выступлениях о соотношении науки и религии, которые и являются предметом изучения настоящей статьи. Кроме того, в своей непосредственной научной работе он близко подошел к концепции направленной эволюции, или ортогенеза, в связи с чем в ряде недавних научно-исторических работ его ставят в один ряд с такими учеными и философами, как Тейяр де Шарден и В. И. Вернадский [Levit, Olsson, 2006]. Именно последнему Дэна обязан известностью в России своего принципа цефализации, который имеет важное значение для теистического понимания биологической эволюции (см. ниже).

Каждый ученый живет и творит в конкретных исторических условиях, которые неизбежно и промыслительно накладывают отпечаток на строй и направление его научной мысли и жизненных убеждений. Поэтому перед изложением особенностей научно-религиозных взглядов Дж. Дэна целесообразно описать основные вехи его биографии и общий контекст эпохи.

Джеймс Дуайт Дэна родился 12 февраля 1813 г. в г. Ютика, Нью-Йорк, США, в религиозной семье, в которой он был последним, десятым ребенком. Он получил образование в Высшей школе Ютики, где среди его преподавателей был знаменитый впоследствии гарвардский ботаник Аса Грей. В 1830 г. Дэна поступил в Йельский колледж (ныне Йельский университет), а в 1833 г. отправился в качестве преподавателя математики для моряков в средиземноморский круиз на корабле «Делавэр». Во время путешествия он занимается математической кристаллографией и пишет свою первую научную работу, посвященную Везувию, которая была опубликована в 1834 г. в журнале *American Journal of Science*, редактором которого он позже стал. В 1836 г. Дэна начинает работать в Йельском колледже в качестве ассистента, а в 1837 г. публикует свою знаменитую «Систему минералогии и кристаллографии» [Dana, 1837], которую он и его ученики неоднократно переиздавали и котораянискала ему мировую славу в области минералогии. В 1838–1842 гг. Дэна участвовал в тихоокеанской океанографической экспедиции, где выполнял обязанности геолога и зоолога. Еще два года (1842–1844) потребовалось для обобщения собранного материала и публикации результатов экспедиции. В период с 1844 по 1854 г. Дэна работает в Йельском колледже — его научная продуктивность в это время поражает воображение: им опубликовано свыше 6700 страниц научной литературы по геологии, минералогии и зоологии. В 1856 г. в возрасте 43 лет он получает в университете позицию профессора естественной истории. Однако напряженная работа подорвала его здоровье, и после перенесенной в 1859 г. нервной болезни он должен был ограничить интенсивность своей научной деятельности, сократив ее до одного-двух часов в день. Дальнейшая работа Дэна состояла в обновлении и переиздании своих фундаментальных трудов по минералогии и геологии, редактировании *American Journal of Science* и публикации статей по отдельным вопросам геологии, биологии и общего естествознания. Ученый скончался в Нью-Хейвене 14 апреля 1895 г.

Успехи естествознания XIX в. — главным образом в области геологии и биологии — привели к пересмотру традиционных взглядов на происхождение и развитие Земли и Вселенной. Работы по принципу актуализма Ламарка и Чарльза Лайеля имели следствием раздвижение в научной мысли временных рамок существования Земли, что неизбежно привело к конфликту с консервативно настроенными религиозными кругами. Будучи глубоко верующими людьми, ведущие ученые этого времени старались всеми силами оправдать научные методы и научные данные, указывая на отсутствие их противоречия со свидетельствами Священного Писания (которое они считали Боговдохновенным и ценили не менее своих оппонентов). Среди этих ученых был и Дж. Дэна, которому, как религиозному человеку, пришлось неоднократно сталкиваться с непониманием отдельных представителей Церкви. Так, после одной из его популярных лекций в январе 1857 г. он писал: «...как говорили, все прошло вполне удовлетворительно. [На лекции] присутствовал м-р ---- из голландской церкви. После того как я закончил, его вопросы показали в нем явного еретика.

Он был вполне уверен, что до грехопадения Адама в мире не было смерти. Тигры не могли проявлять своих хищнических способностей...» [Gilman, 1899, 182–183]. При других обстоятельствах один «...проповедник сказал, что если бы наука показала, что животные умирали до падения Адама, то вся Библия стала бы ни к чему не нужной. Забавно, что грех Адама убил бедных старых трилобитов! <...> Дайте трилобитам дар речи, и они поправят много ложных утверждений в теологических системах!» [Gilman, 1899, 183].

Вопросу о жизни и смерти в растительном и животном мире Дэна посвятил отдельную заметку [Dana, 1862], опубликованную в редактированном им журнале *American Journal of Science*, до сих пор издаваемом Йельским университетом. В самом начале этой работы ученый ссылается на описание творения растений в книге Бытия (Быт 1:11–12): «...творение растений, сеющих семя по роду и по подобию, как говорит Моисей в своем кратком описании, было одновременным учреждением жизни и смерти. Это было основание входящего и исходящего потока, надлежащего быть в постоянном течении на протяжении всего существования царств жизни — непрерывающееся возобновление юности и отмирание старости». Животная жизнь основывается на растительной жизни, которая питается непосредственно неорганической материей, т. е. является автотрофной. В тонко сбалансированной системе жизни умирание является неотъемлемым компонентом существования и поддержки равновесия и, следовательно, не может рассматриваться как моральное зло. Наличие в палеонтологических летописях Земли неоспоримых свидетельств существования хищников до появления человека ставит перед теологической мыслью проблему о характере и состоянии природы до грехопадения, после которого «грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим 5:12) и «вся тварь совокупно стенает и мучится доньше» (Рим 8:22). Можем ли мы в принципе описать это состояние в терминах реалий нынешнего времени?

Взгляды Дэна на теорию эволюции менялись с течением времени. Если еще в 1857 г. (напомним, что «Происхождение видов» Ч. Дарвина было опубликовано в 1859-м) он считал образование видов отдельным актом творения (правда, обусловленным или связанным с конкретными обстоятельствами [Dana, 1856]), то впоследствии он изменил свою точку зрения и, вслед за Агассисом, признавал наличие изменчивости биологических видов в рамках некоторых изначально сотворенных базовых типов [Dana, 1885]. Между тем наличие локального акта творения в отношении каждого отдельного вида может иметь свои основания в теистически ориентированной версии эволюционной теории. Современная теория эволюции предполагает существование случайных генетических мутаций с последующим естественным отбором, что открывает возможность для действия Промысла на уровне квантовой неопределенности (см., напр.: [Russell, 1998]). Следовательно, направленная генетическая мутация может рассматриваться как локальный акт творения и, таким образом, идеи таких великих естествоиспытателей, как Дэна и Агассис, приобретают новое звучание в свете современных научных представлений.

На протяжении всей своей научной карьеры Дж. Дэна проявлял живой и активный интерес к вопросу о конкордизме, т. е. о соотношении библейской и научной космогоний. Наиболее отчетливо взгляды Дэна на этот вопрос были выражены в его отклике на книгу принстонского профессора геологии и географии Арнольда Гийо, с которым Дэна связывали теплые дружеские отношения и богатая переписка. Как и другой швейцарский естествоиспытатель Луи Агассис, Гийо эмигрировал в США из Швейцарии после закрытия Нёвшательской академии. «Именно под влиянием Гийо, — пишет биограф, — Дэна продолжил свои исследования Моисеевой космогонии. Эти два друга, под впечатлением библейских уроков своей юности, старались увидеть в поэтических выражениях первой главы Бытия точные описания тех природных явлений, которые научный взгляд распознает в развитии Вселенной» [Gilman, 1899, 187].

В 1884 г. Гийо опубликовал книгу под названием «Творение, или Библейская космогония в свете современной науки» [Guyot, 1884], основной целью которой была

интерпретация первых глав книги Бытия с точки зрения новых научных данных о геологической и биологической эволюции Вселенной. Дэна откликнулся на эту книгу развернутой отзывом [Dana, 1885] в журнале Далласской Теологической семинарии *Bibliotheca Sacra* (издаваемом и по сей день и являющемся старейшим теологическим журналом Нового Света). В этой статье Дэна сформулировал свои мысли о соотношении научных данных и картины творения мира, описываемой на первых страницах Библии. «Факты в отношении системы развития, выражающейся в последовательности появления растений и животных в геологической истории, не подвергаются сомнению никаким геологом или натуралистом. Шло ли развитие без Божественного вмешательства для каждого вида, в согласии с определенной теорией эволюции, представляет собой вопрос, по которому имеются разногласия» [Dana, 1885].

На протяжении всей своей жизни Дэна придерживался философско-теологической позиции, которую можно уверенно назвать близкой к панентеизму. «Мы знаем из Слова Божия, так же как из Его творений, что установление Природы было не только начальным актом Бога, но также и постоянным, никогда не прекращающимся действием», — писал Дэна в 1856 г. [Dana, 1856, 99]. Природа не имеет существования, автономного от своего Творца. «В этом смысле мир наполнен Богом, но Им не является» [Dana, 1856, 99]. Спустя почти тридцать лет и за десять лет до своей кончины, с уже изменившимися взглядами в отношении теории эволюции, ученый повторил: «Рука Божия не была отъята от своих творений... развитие было направляемо вперед Творцом. <...> Бог был во главе не только как источник силы, но и присутствовал в каждом движении и творчески (курсив Дэна. — диак. С. К.) — в каждом новом шаге развития» [Dana, 1885].

Наиболее важным и интересным с точки зрения теории эволюции стало эмпирическое обобщение Дэна, названное принципом цефализации [Dana, 1876]. Согласно В. И. Вернадскому, «Дэна указал, что в ходе геологического времени, говоря современным языком, т. е. на протяжении двух миллиардов лет по крайней мере, а наверное много больше, наблюдается (скачками) усовершенствование — рост — центральной нервной системы (мозга), начиная от ракообразных, на которых эмпирически и установил свой принцип Дэна, и от моллюсков (головоногих), кончая человеком. Это явление и названо им цефализацией. Раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять» [Вернадский, 1988а, 507]. В другом месте В. И. Вернадский говорит о том, что принцип цефализации указывает на то, что «эволюционный процесс имеет определенное направление» [Вернадский, 1988b, 258]. Иными словами, эволюционный процесс идет в сторону развития нервной системы и создания мозга — наиболее сложной известной на сегодняшний день материальной структуры. Так, человеческий мозг при весе чуть больше килограмма и потреблении энергии 30 Вт содержит 80 млрд нейронов, которые генерируют 8 трлн импульсов в секунду и соединены синапсами каждый с от 1 000 до 400 000 других нейронов, так что общее число синапсов превышает 8 квадриллионов [Компернолле, 2017]. Для сравнения — самый мощный искусственный нейронный компьютер, призванный моделировать деятельность мозга весит более 400 кг, потребляет 50 000 Вт (без учета охлаждения) и генерирует 9 млрд импульсов в секунду. Трудно представить себе, что возникновение в процессе эволюции такой сложнейшей структуры, как человеческий мозг, могло произойти в результате абсолютно случайного процесса, всегда готового сорваться в бездну полного хаоса и небытия. С этой точки зрения принцип цефализации Дэна можно назвать одним из базовых принципов теистической эволюции, основной целью которой являлось появление существа, способного воспринять «дыхание жизни» (Быт 2:7) и быть образом и подобием Божиим (Быт 1:26–27), соединив в себе «земная и небесная».

Следует отметить, что вопрос о роли эволюции в создании тела Адама имеет весьма любопытную историю, которая, в частности, отразилась в восприятии этой проблемы в Католической Церкви. В конце XIX — начале XX столетий целый ряд трудов католических ученых и богословов были осуждены и даже внесены в Index

Prohibitorum (список запрещенных книг) на основании противоречия эволюционных представлений о происхождении тела Адама буквальному прочтению 7-го стиха 2-й главы книги Бытия (см. подробнее: [De Bont, 2005; Artigas et al., 2006]). Фактически только в 1950 г. с выходом папской энциклики *Humani generis* вопрос этот был решен в положительную сторону. Как над протестантом, над Дэна не висела опасность быть осужденным за подобные взгляды. 3 марта 1889 г. — за шесть лет до своей смерти — он писал своему корреспонденту-священнику: «Несмотря на то, что я предполагаю происхождение человека от другого вида, я верю, что это был Божественный творческий акт, что это было воистину творение, как если бы оно было из земли или неорганической материи. Я не вижу в этом убеждении ничего, что поколебало или изменило бы мою религиозную веру, т. е. мою веру во Христа как Источника всяческой надежды в этой жизни и в вечности. Новые доктрины науки имеют тенденцию к распространению неверия, но это только поскольку эти идеи новы и их истинное значение понято не до конца. Эта волна уже на спаде, и становится ясным, что науке нечего сказать о моральных или духовных вопросах и что ее истинная цель состоит во всем большем и большем обнаружении славы Божией» [Gilman, 1899, 188].

Зарождение теистического (религиозного) прочтения теории эволюции часто связывают с богословами, которые пытались найти точки соприкосновения этой теории с данными Откровения (см., например, [Храмов, 2015]). Такая точка зрения представляется нам по крайней мере односторонней, т. к. сами создатели эволюционной космогонии — великие биологи и геологи XIX в., ярким представителем которых был Дж. Дэна, — не мыслили развитие мира без участия Божественного Промысла. Именно они и были первыми представителями и основателями теистического эволюционизма, и их научное и религиозное вдохновение не утратило своей значимости и по сей день и может сегодня служить ориентиром для понимания религиозной ценности научного знания.

Источники и литература

1. Вернадский (1988a) — *Вернадский В.И.* Несколько слов о биосфере // *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
2. Вернадский (1988b) — *Вернадский В.И.* О геологическом значении симметрии // *Вернадский В.И.* Кристаллография. Избранные труды. М.: Наука, 1988. 344 с.
3. Дэна и др. (1951) — *Дэна Дж. Д., Дэна Э. С., Пэлач Ч., Берман Г., Фрондель К.* Система минералогии. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1950. 2200 с.
4. Компернолле (2017) — *Компернолле Т.* Мозг освобожденный. Как предотвратить нагрузки и использовать свой потенциал на полную мощь. М.: Альпина Паблишер, 2017.
5. Малахова, Хомизури (2012) — *Малахова И. Г., Хомизури Г. П.* Дэна Джеймс Дуайт // Иностранные члены Российской академии наук XVIII–XXI вв.: Геология и горные науки. М.: ГЦ РАН, 2012. С. 109–113.
6. Храмов (2015) — *Храмов А.* Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84–109.
7. Artigas et al. (2006) — *Artigas M., Glick T. F., Martinez R. A.* Negotiating Darwin. The Vatican confronts Evolution, 1877–1902. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006. 326 p.
8. Compernelle (2014) — *Compernelle T.* BrainChains. Discover your brain and unleash its full potential in a hyperconnected multitasking world. Compublications, 2014.
9. Dana (1856) — *Dana J. D.* Science and the Bible. A review of “The Six Days of Creation” of Prof. Tyler Lewis // *Bibliotheca Sacra*. 1856. Vol. 13. P. 80–130.
10. Dana (1862) — *Dana J. D.* On the relations of death to life in nature // *American Journal of Science*. 1862. Vol. 34. P. 316–320.
11. Dana (1876) — *Dana J. D.* On cephalization. V. Cephalization a fundamental principle in the development of the system of animal life // *American Journal of Science*. 3rd ser. 1876. Vol. 12. P. 245–251.

12. Dana (1885) — *Dana J.D. Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science* // *Bibliotheca Sacra*. 1885. Vol. 42. P. 201–224.
13. Dana (1937) — *Dana J.D. A System of Mineralogy, including an extended treatise of crystallography, with an appendix, containing the application of mathematics to crystallographic investigation and a mineralogical bibliography*. New Haven. xiv + 580 p.
14. De Bont (2005) — *De Bont R. Rome and theistic evolutionism: the hidden strategies behind the 'Dorlodot Affair', 1920–1926* // *Annals of Science*. 2005. Vol. 62. P. 457–478.
15. Gilman (1899) — *Gilman D.C. The life of James Dwight Dana: scientific explorer, mineralogist, geologist, zoologist, professor in Yale University*. N. Y.: Harper, 1899. xii + 409 p.
16. Guyot (1884) — *Guyot A. Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science*. New York: Charles Scribner's Sons, 1884. xv + 139 p.
17. Levit, Olsson (2006) — *Levit G.S., Olsson L. "Evolution of rails": mechanisms and levels of orthogenesis* // *Annals for the History and Philosophy of Biology*. 2006. Vol. 11. P. 97–136.
18. Natland (2003) — *Natland J.H. James Dwight Dana (1813–1895): mineralogist, zoologist, geologist, explorer* // *GSA Today*. 2003. February. P. 20–21.
19. Pirsson (1919) — *Pirsson L.V. Biographical memoir of James Dwight Dana 1813–1895* // *National Academy of Sciences of the United States of America. Biographical Memoirs*. 1919. Vol. IX. P. 41–92.
20. Russell (1998) — *Russell R. J. Special providence and genetic mutation: a new defence of theistic evolution* // *Russell R. J., Stoeger W.R., Ayala F. J., eds. Evolution and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 1998. P. 191–224.

Deacon Sergey Krivovichev. On the Dawn of Theistic Evolutionism: James Dwight Dana (1813–1895) and his Religious Views.

Abstract: James Dwight Dana (1813–1895) was an outstanding geologist, mineralogist and biologist, being one of the greatest natural scientists of the 19th century, whose works led to the changes of the traditional views towards the origin and evolution of the Earth and the Universe. As a deeply religious man, Dana was defending the importance of scientific knowledge and its concordance with the Revelation, including the narrative of the first chapters of Genesis. According to Dana, death in plants and animals is an integral part of the living system that sustains its equilibrium and provides interdependence of its different levels. After initial negative reaction to the evolution theory, he later changed his views and recognized the possibility of species transformation under the uninterrupted guidance of Providence and its continuous presence in all natural processes. The most important contribution to the evolution theory was the Dana's principle of cephalization, which points out to the formation of high nervous system and human brain (the most complex natural system known today) as the main purpose of evolution. This principle can be viewed as one of the basic principles of theistic evolution that led to the appearance of a creature able to accept "the breath of life" (Gen. 2:7) and to be the image and the likeness of God (Gen. 1:26–27), merging "the earthly and the heavenly". J. D. Dana was one of the first representatives of theistic evolutionism, whose scientific and religious inspiration is still of value today and may serve as a reference point for the understanding of religious importance of scientific knowledge.

Keywords: James Dwight Dana, evolution, theology, cosmogony, theistic evolutionism, cephalization, geology, science and religion, concordism, origin of species.

Deacon Sergey Vladimirovich Krivovichev — corresponding member of the Russian Academy of Sciences, doctor of geological and mineralogical sciences, professor, Chairman of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Chairman of Department of Crystallography, Institute of Earth Sciences, St. Petersburg State University, seeker of the degree of the Candidate of Theology of St. Petersburg Orthodox Spiritual Academy (skrivovi@mail.ru).

Sources and References

1. Artigas et al. (2006) — Artigas M., Glick T. F., Martinez R. A. *Negotiating Darwin. The Vatican confronts Evolution, 1877–1902*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006, 326 p.
2. Compernelle (2014) — Compernelle T. *BrainChains. Discover your brain and unleash its full potential in a hyperconnected multitasking world*. Compuplications, 2014.
3. Dana (1856) — Dana J. D. Science and the Bible. A review of “The Six Days of Creation” of Prof. Tyler Lewis. *Bibliotheca Sacra*, 1856, vol. 13, pp. 80–130.
4. Dana (1862) — Dana J. D. On the relations of death to life in nature. *American Journal of Science*, 1862, vol. 34, pp. 316–320.
5. Dana (1876) — Dana J. D. On cephalization. V. Cephalization a fundamental principle in the development of the system of animal life. *American Journal of Science*, 3rd ser., 1876, vol. 12, pp. 245–251.
6. Dana (1885) — Dana J. D. Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science. *Bibliotheca Sacra*, 1885, vol. 42, pp. 201–224.
7. Dana (1937) — Dana J. D. *A System of Mineralogy, including an extended treatise of crystallography, with an appendix, containing the application of mathematics to crystallographic investigation and a mineralogical bibliography*. New Haven. xiv + 580 p.
8. Дана и др. (1951) — Dana J. D., Dana E. S., Palach Ch., Berman G., Frondel K. *Sistema mineralogii [The System of Mineralogy]*. Moscow: Izd-vo inostrannoy lit-ry, 1950, 2200 p. (Russian translation).
9. De Bont (2005) — De Bont R. Rome and theistic evolutionism: the hidden strategies behind the ‘Dorlodot Affair’, 1920–1926. *Annals of Science*, 2005, vol. 62, pp. 457–478.
10. Gilman (1899) — Gilman D. C. *The life of James Dwight Dana: scientific explorer, mineralogist, geologist, zoologist, professor in Yale University*. N. Y.: Harper, 1899, xii + 409 p.
11. Guyot (1884) — Guyot A. *Creation, or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1884, xv + 139 p.
12. Levit, Olsson (2006) — Levit G. S., Olsson L. “Evolution of rails”: mechanisms and levels of orthogenesis. *Annals for the History and Philosophy of Biology*, 2006, vol. 11, pp. 97–136.
13. Khramov (2015) — Khramov A. Teisticheskaya evolutsiya i darvinizm: ot voyny k miru [Theistic evolution and Darwinism: from war to peace]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom [State, Religion, Church in Russia and Abroad]*, 2015, no. 4 (33), pp. 84–109. (In Russian).
14. Kompernelle (2017) — Compernelle T. *Mozg osvobodzhennyy. Kak predotvratit’ nagruzki i ispol’zovat’ svoy potentsial na polnuyu moshch’ [BrainChains. Discover your brain and unleash its full potential in a hyperconnected multitasking world]*. Moscow: Alpina Publisher, 2017. (Russian translation).
15. Malakhova, Khomizuri (2012) — Malakhova I. G., Khomizuri G. P. Dana James Dwight. *Inostrannye chleny Rossiyskoy akademii nauk XVIII–XIX vv.: Geologiya i gornye nauki [Foreign Members of the Russian Academy of Sciences of the XVIII–XXIth Centuries: Geology and Mining]*. Moscow, GC RAS, 2012, pp. 109–113. (In Russian).
16. Natland (2003) — Natland J. H. James Dwight Dana (1813–1895): mineralogist, zoologist, geologist, explorer. *GSA Today*, 2003, February, pp. 20–21.
17. Pirsson (1919) — Pirsson L. V. Biographical memoir of James Dwight Dana 1813–1895. *National Academy of Sciences of the United States of America. Biographical Memoirs*, 1919, vol. IX, pp. 41–92.
18. Russell (1998) — Russell R. J. Special providence and genetic mutation: a new defence of theistic evolution. *Evolution and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*. Russell R. J., Stoeger W. R., Ayala F. J., eds. Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 1998, pp. 191–224.
19. Vernadsky (1988a) — Vernadsky V. I. Neskol’ko slov o biosfere [Some words about the biosphere]. Vernadsky V. I. *Filosofskiye mysli naturalista [Philosophical Thoughts of Naturalist]*. Moscow, Nauka, 1988, 520 p. (In Russian).
20. Vernadsky (1988b) — Vernadsky V. I. O geologicheskoy znachenii simmetrii [On the geological importance of symmetry]. Vernadsky V. I. *Kristallografiya. Izbrannyye trudy [Crystallography. Selected Works]*. Moscow, Nauka, 1988, 344 p. (In Russian).

Иеродиакон Епифаний (Булаев)

СОСТАВ ВОСКРЕСНЫХ СТИХИР ЖАНРОВОГО ОКТОИХА

В работе исследуются состав и структура корпуса воскресных стихир рукописей Октоиха, в которых песнопения систематизированы по принципу жанрового родства. На примере 16 таких сборников показано, что списки Октоихов можно отнести к четырем группам. Часть рукописей Октоиха имеет краткую редакцию корпуса воскресных стихир со строгой «3+1» структурой стихирного гласового блока воскресного Октоиха. Согласно такой структуре, в субботу вечера полагалось к исполнению три стихир на «Господи, воззвах» и одна стихира на стиховне, аналогично в воскресенье утра полагалось три стихир на хвалитех и одна стихира на стиховне. Такую структуру имеют рукописи первой группы, корпус воскресных стихир которых состоит исключительно из известных по печатному Октоиху «воскресных» стихир, а также рукописи второй группы, состав воскресных стихир которых имеет некоторые отклонения в сравнении со списками первой группы. Третью, наибольшую по количеству рукописей группу жанровых Октоихов (к которым относятся и древнейшие списки Октоихов) составляют сборники, репертуар воскресных стихир которых более обширен, чем в первых двух группах, и поэтому не вписывается в «3+1» структуру. Воскресные стихирные жанровые Октоихов этой группы содержат некоторые отдельные «анатолиевы» стихирные печатного Октоиха, а также стихирные (всего обнаружен 31 гимн), не вошедшие в современный Октоих. Состав воскресных стихир четвертой группы жанровых Октоихов характеризуется окончательным формированием стихирного жанра воскресного Октоиха с включением в общий корпус стихир собственно «воскресных», а также «анатолиевых» и «алфавитных», и исключением древней гимнографии, присущей рукописям третьей группы.

Ключевые слова: воскресные стихирные, жанровый Октоих, Изборный Октоих, Стихирокафизматарий, Октоих, Параклитик, гимнография, историческая литургия.

Введение

Благая весть о Воскресении Иисуса Христа — основная тема апостольской проповеди и краеугольный камень нашей веры. По словам св. ап. Павла, *лице же христове не воста, тце жеambo проповедание наше, тца же и вкра баша* (1 Кор 15:14). Пасхальная радость христиан первых веков новой эры выплеснулась в гимны о Воскресшем Спасителе нашем и несомненно является важнейшим импульсом к зарождению христианской гимнографии. Пласт этой простой, но ясной, чистой и светлой гимнографии ранней христианской Церкви сохранился и донныне и присутствует в современном православном богослужении. Примером тому служит существенная часть воскресных стихир печатного Октоиха, идентифицированных недавно в Древнем Иадгари (далее — ДИ) [Желтов, Булаев, 2018]¹. Этот древний гимнал имеет раздел, содержащий восьмигласовый комплект песнопений богослужения воскресного дня. Поскольку

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

¹ Древний Иадгари является грузинским изводом Древнего Тропология, сборника изменяемых песнопений седмичного и годовых кругов богослужения, отражающего богослужебную иерусалимскую (кафедральную) практику VI–VIII вв. См.: [Хевсуриани, 2009; Frøyshov, 2007].

ниже пойдет речь о воскресных стихирах древнейших самостоятельных сборников песнопений Октоиха, уместной будет и краткая характеристика тех групп монострофов ДИ, которые впоследствии трансформировались в корпус воскресных стихир, утеряв, однако, при этом большую часть песнопений.

Прежде всего привлекает внимание количество воскресных гимнов ДИ, в совокупности своем превышающее объем соответствующих песнопений современного Октоиха. Так, в различных списках ДИ всего выявлено 169 монострофов восьми гласов, исполняемых на «Господи, воззвах», и 209 — на хвалитех² (в печатном Октоихе имеем, соответственно, 56 «воскресных»³ и «анатолиевых» стихир на «Господи, воззвах» и 64 — на хвалитех). Важно отметить, что в этом древнем палестинском гимнографическом сборнике не зафиксировано употребление стихир (или других каких-либо гимнов) на стиховне утрени воскресенья (как и вообще в случае любой праздничной службы) [Булаев, 2017, 21]. Сравнение различных списков ДИ обнаруживает высокую степень вариативности состава воскресных монострофов на «Господи, воззвах» и хвалитех, делающую, по нашему мнению, невозможным выявление общего ядра этих песнопений в сохранившихся рукописях ДИ. Наконец, отметим более развитую (в сравнении с современным Октоихом) систему различных видов восьмогласных воскресных песнопений ДИ, имеющую, наряду с комплектами строф, исполняемых на «Господи, воззвах», библейских песнях и хвалитех, восьмигласовые наборы монострофов, исполняемые на вечернем входе (аналог современного гимна «Свете тихий»), на литийном шествии на Голгофу, после чтения воскресного евангельского чтения на утрени (аналог современного гимна «Воскресение Христово видевше»), на «умовение рук» на литургии (аналог современного гимна «Иже херувимы»), на «Св. Дары» на литургии и т. д. [Wade, 2014, 741–743]. Большинство этих песнопений исчезло вследствие литургических реформ VIII–IX вв., однако некоторые строфы вошли в состав самостоятельного сборника песнопений Октоиха и сохранились в современном богослужении [Желтов, Булаев, 2018, 102–104].

Помимо обновленного состава гимнографии, древнейшие самостоятельные сборники песнопений Октоиха отличаются от соответствующего корпуса осмогласия ДИ еще и самой структурой и принципом организации песнопений сборника. Песнопения воскресного дня в ДИ (так же как и в печатном Октоихе) расположены согласно чинопоследованию, т. е. хронологически или литургически. Ранним же Октоихам (начиная с древнейшего сборника, SPA⁴) характерен жанровый принцип организации песнопений, при котором сборник разбит на отдельные осмогласные комплекты гимнов, имеющих жанровое родство [Hannick, 1972, 41–43]. Для жанрового Октоиха типичным является деление сборника на две части: Стихирокафизматария (часть, содержащая только монострофы — стихиры и седальны) и Канонника (преимущественно состоящего из многострофов — канонов, блаженн и степенн) [Husmann, 1972; Крашенинникова, 2006, 302–333; Булаев, 2019а]. Корпус воскресных песнопений жанрового Октоиха уже не включает в себя осмогласные комплекты песнопений входа на вечерне, гимнов после чтения утреннего Евангелия, на литургии на «умовении рук» и на «Св. Дары» и др.⁵, характерных древней палестинской традиции, зафиксированной в ДИ. Кроме того, важно отметить появление в списках жанрового Октоиха раздела стиховен на воскресной утрени, отсутствующего в ДИ. Другой отличительной

² См.: [Древнейший Иадгари, 1980, 367–508].

³ Здесь и далее определение *воскресный* заключается в кавычки, если оно употребляется в узком, собственном смысле, используемом, например, в богослужебных сборниках как написание для определенного типа стихир воскресного Октоиха. Когда же имеется в виду общий род стихир, посвященных теме Воскресения, то указанное слово употребляется без кавычек. Например, к воскресным (в общем смысле) стихирам относятся как собственно «воскресные», так и «алфавитные», и «анатолиевы».

⁴ Обозначения для рассматриваемых в этой работе рукописей расшифрованы в конце статьи.

⁵ Подробнее о репертуарных и композиционных различиях между древнейшими Октоихами и корпусом осмогласия ДИ см.: [Булаев, 2019b].

чертой корпуса воскресных стихир жанрового Октоиха является его компактность и достаточная стабильность, единообразие состава. Иером. Варфоломей (Ди Сальво) и Хр. Ханник отмечают [Salvo, 1967, 162–171; Hannick, 1972, 43–44], что ранние Октоихи незнакомы с «анатолиевыми» и «алфавитными» стихирами, но содержат только «воскресные» стихиры, которые, по их мнению, являются древнейшим ядром воскресного Октоиха. Также Хр. Ханник обращает внимание [Hannick, 1972, 43; см. также: Пентковский, 2001, 132], что воскресным стихирам вечерни и утрени присущ некий параллелизм в составе стихир: на вечерне эти стихиры представлены тремя гимнами на «Господи, возвах» и одним на стиховне, аналогично и на утрени исследователь находит три стихиры на хвалитех и одну на стиховне. Однако в последнем утверждении Хр. Ханник допустил неточность, либо он не совсем ясно выразил свои наблюдения, что, в свою очередь, привело к некоторым неправильным выводам. Впрочем, на первый взгляд эти выводы имеют вполне убедительные подтверждения и изображают достаточно ясную и обоснованную картину развития стихирного жанра воскресного Октоиха.

«3+1» параллельная структура воскресных стихир вечерни и утрени и примеры ее нарушения

О. А. Крашенинникова на примере песнопений 5-го гласа подробно описывает [Крашенинникова, 2006, 303–306] состав Стихирокафизматария древнейшего Октоиха (SPA) и, в частности, подтверждает, что воскресные стихиры (5-го гласа) этого сборника имеют вышеописанную «3+1» структуру как для вечерни, так и для утрени. Проведя сравнительный анализ стихирокафизматарного блока 5-го гласа этого сборника и рукописи S778, исследователь отмечает «удивительную стабильность» репертуара стихир и тропарей Октоиха «на протяжении многих и многих веков» [Крашенинникова, 2006, 303–307]. В описании структуры песнопений рукописи S824 О. А. Крашенинникова также обнаруживает [Крашенинникова, 2006, 322] «3+1» структуру воскресных стихир. Сборник Sinait. gr. 781/782⁶, по-видимому, отражает дальнейшее развитие корпуса воскресных стихир и, наряду с «воскресными» стихирами, содержит также и дополнительный блок «анатолиевых» стихир, причем и первый тип стихир, и второй организуют отдельные группы с «3+1» структурой [Крашенинникова, 2006, 318–319].

Теперь рассмотрим свидетельства, не вписывающиеся в вышерассмотренную схему развития стихирного жанра воскресного Октоиха.

Прежде всего следует обратить внимание на сведения Студийско-Алексиевского устава [Пентковский, 2001] (далее — САУ), отражающего монашескую богослужебную практику студийской традиции XI в. Согласно сохранившимся славянским спискам САУ, принятая редакция корпуса воскресных стихир Октоиха имела отклонения от «3+1» структуры, поскольку допускала наличие двух (а не одной) стихир на воскресной стиховне утрени⁷. Ошибочной является попытка объяснить⁸ это отклонение введением в обиход Октоиха известного нам корпуса «анатолиевых» стихир. Действительно, кажется странным, что из всего собрания «анатолиевых» стихир вошли в употребление САУ стихиры только на утренней стиховне, и причем только

⁶ Сборник Sinait. gr. 781/782, датируемый X или XI в. (варианты датировки см.: [Булаев, 2019а]) представляет собой уникальный памятник древнейшего Октоиха, песнопения которого организованы хронологически (литургически), т. е. в соответствии с чинопоследованием.

⁷ См., например, указание САУ в Неделю праотец: на ст҃и(х)внѣ ст҃и(х)ра възкрѣ(т)на двѣноцѣ ище ли двѣ вѣта ст҃и(х)внѣ поята сѧ по єдиноу обѧ и ст҃хъ отрѣокъ [Пентковский, 2001, 304]. Сведения О. А. Крашенинниковой о возможной второй воскресной стихире на стиховне вечерни [Крашенинникова, 2006, 334] ошибочны, поскольку основываются на цитате (на ст҃иховь(и) пьрвыи възкрѣ(т) двѣно(ц) а възчѣры єдиноу), относящейся не к вечерней, а к утренней стиховне (см.: [Пентковский, 2001, 264]).

⁸ См.: [Крашенинникова, 2006, 318, 336].

репертуара стихирного жанра воскресного Октоиха, превышающего современный корпус 64 «воскресных» стихир. Отметим теперь, что и вышеприведенное утверждение об относительной древности «воскресных» стихир по сравнению со стихирами «анатолиевыми» требует корректировки в свете последних открытий, касающихся богослужения достудийского периода.

О сравнительной древности «воскресных» и «анатолиевых» стихир

Тексты ДИ свидетельствуют о том, что значительная часть (более трети) «воскресных» стихир относятся к гимнографии доиконоборческой эпохи [Желтов, Булаев, 2018]. Однако среди монострофов ДИ были обнаружены и гимны (числом шесть), текстологически идентичные стихирам современного корпуса «анатолиевых» стихир [Желтов, Булаев, 2018]. «Анатолиевы» стихир были известны и иерусалимскому Тропологию новой редакции¹². Например, в сборнике Sinait. gr. NE MG 56/5 нами обнаружено шесть «анатолиевых» стихир¹³, а в сборнике РНБ греч. 44 (Codex Sinaiticus Liturgicus) присутствуют две «анатолиевы» стихир в осмогласном блоке песнопений воскресной литургии¹⁴. В общей сложности в сборниках Древнего и Нового Тропологиев, отражающих древнепалестинскую (достудийскую) богослужебную традицию, выявлено 13 гимнов (с учетом совпадения некоторых гимнов), впоследствии вошедших в современный корпус «анатолиевых» стихир. Таким образом, приведенные свидетельства не подтверждают древность «воскресных» стихир в сравнении со стихирами «анатолиевыми». Впрочем, замечание справедливо в отношении лишь некоторых (хотя и достаточно многочисленных) песнопений, но не всего корпуса «воскресных» или «анатолиевых» стихир.

В древнейшем самостоятельном сборнике песнопений Октоиха SPA, как и в подавляющем большинстве дошедших до нас древних списков Октоиха, действительно отсутствуют «анатолиевы» стихир. Однако на этом лишь основании делать выводы о более позднем возникновении «анатолиевых» стихир (см., например, рассуждения иером. Варфоломея (Ди Сальво) [Salvo, 1967, 165–170]) кажется слишком поспешным. В качестве контрпримеров можно привести свидетельства палимпсеста Sinait. gr. 446, нижний слой которого датируется IX в. и сохранил фрагменты 12 «анатолиевых» (и 11 «воскресных») стихир гласов 2, 5–7; древнейшими же памятниками, содержащими полный корпус «анатолиевых» стихир, являются сборники Sinait. gr. 794 (992 г.) и Срут. gr. 38 (E α VII) (X в.). Следовательно, в период ранней студийской практики корпус «анатолиевых» стихир также был известен, но, вероятно, существовал параллельно краткой студийской редакции репертуара воскресных стихир Октоиха. Тем не менее, следует отметить, что в некоторых источниках XII–XIII вв. «воскресные» стихир называются «древними» (τὰ ἀρχαία) [Скабалланович, 1913, 116; Salvo, 1967, 170–175], очевидно, в сравнении с «анатолиевыми» и «алфавитными» стихирами. Можно предположить, что *новизна* «анатолиевых» (и «алфавитных»?) стихир обусловлена не временем их возникновения, а относительно поздней их рецепцией на всем христианском Востоке как гимнографии с достаточно новой (для византийского богослужения) и сложной «восточной» мелодикой.

Воскресные стихир жанровых Октоихов

Рассмотренные различные мнения и свидетельства о составе и структуре корпуса воскресных стихир древних Октоихов выглядят несколько противоречивыми. Очевидно, что для снятия или объяснения выявленных фактов несогласованности требуется более подробный анализ стихирного репертуара древнего воскресного Октоиха с привлечением возможно большего количества источников.

¹² О структуре и составе гимнов Нового Тропология см.: [Хевсуриани, 2009, 421–424; Никифорова, 2013, 28–93, 195–235].

¹³ См.: [Никифорова, 2013, 197–226].

¹⁴ См.: [Никифорова, 2016, 796].

Целью этой статьи является исследование структуры и состава корпуса воскресных стихир древнего Октоиха на примере сборников, наиболее полно сохранивших древнейшие особенности исследуемой гимнографии, а именно — жанровых греческих Октоихов. Как уже отмечалось выше, жанровый тип Октоиха характерен для ранних самостоятельных сборников песнопений Октоиха. В XII в. получают распространение другие, более удобные для богослужебного применения типы организации песнопений Октоиха — комбинированный (жанрово-литургический) и литургический (хронологический) [Булаев, 2019а], которые к концу XIII в. полностью вытесняют жанровый тип греческого Октоиха. За весь период существования Октоиха с жанровым типом организации песнопений нами обнаружено 16 таких рукописей, содержащих воскресные стихиры. Список этих сборников, положенных в основу настоящего исследования, приведен в конце статьи.

Структура воскресных стихир источников представлена в виде Таблиц 1 и 2.

		группа 1			группа 2		
		S789	C13	S827	S779	S799	S2018
1 гл.	В	3+1	?	3+1	3+1	?	?
	У	3+1	?	—	3+1	?	?
2 гл.	В	3+1	?	3+1	3+1	?	?
	У	3+1	?	—	3+1	?	?
3 гл.	В	3+1	?	4	3+1	3+1	3+1
	У	3+1	?	—	3+1	3+1	3+1
4 гл.	В	3+1	?	3+?	3+1	3+1	3+1
	У	3+1	?	—	3+1	3+1	3+1
5 гл.	В	3+1	3+1	3+1	3+1	3+1	3+1
	У	3+1	4	—	3+1	4	3+1
6 гл.	В	3+1	3+1	4	3+1	3+1	3+1
	У	4	3+1	—	3+1	3+1	3+1
7 гл.	В	3+1	3+1	4	3+1	3+1	3+1
	У	3+1	3+1	—	3+1	4	3+1
8 гл.	В	4	3+1	3+1	3+1	4	3+1
	У	4	4	—	3+1	4+1	3+1

Таблица 1. «3+1» структура воскресных стихир жанровых Октоихов. Во второй строке указаны шифры рукописей, список и сведения о которых приведены в конце статьи. Первый столбец — гласовая группа стихир; во втором столбце «В» соответствует стихирам вечерни субботы, «У» — утрени воскресенья. В ячейках таблицы «3+1» означает, что в соответствующей гласовой группе песнопений вечерни (или утрени) соответствующая рукопись обнаруживает три стихиры на «Господи, воззвах» (на хвалитех) и одну стихирu на стиховне; если в ячейке указана только одна цифра (4), то это означает, что в соответствующем месте рукописи не обнаружено надписание, назначающее последнюю стихирu к исполнению на стиховне, и поэтому все стихиры отнесены ко главной группе стихир на «Господи, воззвах» или хвалитех; знаком «?» обозначены утерянные песнопения рукописи, знаком «—» обозначены песнопения, не включенные в рукопись по той или иной причине; цветом выделением (для удобства восприятия) в ячейке выделен случай отклонения от «3+1» структуры соответствующих стихир.

		группа 3						группа 4			
		SPA	S824	S778	S780	S792	S784	S790	A4	S795	S817
1 гл.	В	?	?	3+2	3+1	3+1	3+1	7+4	?	6+5	?
	У	?	?	3+1	3+2	3+1	4	3+5	?	6+2	?
2 гл.	В	?	?	3+2	3+1	3+2	3+1	7+4	?	6+5	?
	У	?	?	3+1	3+2	3+3	5	3+5	?	7+1	?
3 гл.	В	3+1	?	3+1	3+1	3+2	4	7+4	?	6+5	?
	У	3+1	?	3+2	3+2	3+3	4	3+5	?	3+5	?
4 гл.	В	3+2	3+1	3+1	3+1	3+1	3+3	7+4	?	6+5	?
	У	3+3	4+2	3+1	3+2	3+3	3+1	3+5	?	3+5	?
5 гл.	В	3+1	3+1	3+1	3+1	3+2	4	7+4	?	6+5	?
	У	3+1	4	3+1	3+2	3+3	4	8	?	7+1	?
6 гл.	В	3+3	3+1	3+1	3+1	3+2	3+1	7+4	7+4	7+4	?
	У	3+3	3+1	3+1	3+1	3+2	3+1	3+5	8	8	?
7 гл.	В	3+3	3+1	3+1	3+1	3+3	3+1	7+4	7+4	7+4	7+4
	У	3+2	3+1	3+1	3+1	3+3	3+1	3+5	8	8	8
8 гл.	В	?	3+1	3+1	3+1	?	3+3	7+4	7+4	7+4	7+4
	У	?	3+1	4+1	4+1	?	6	3+5	3+5	9	8

Таблица 2. Отклонение от «3+1» структуры воскресных стихир жанровых Октоихов. Во второй строке указаны шифры рукописей, список и сведения о которых приведены в конце статьи. Первый столбец – гласовая группа стихир; во втором столбце «В» соответствует стихирам вечерни субботы, «У» – утрени воскресенья. В ячейках таблицы «x + y» означает, что в соответствующей гласовой группе песнопений вечерни (или утрени) соответствующая рукопись обнаруживает x стихир на «Господи, воззвах» (на хвалитех) и y стихир на стиховне; если в ячейке указана только одна цифра, то это означает, что в соответствующем месте рукописи не обнаружено надписание для стихир на стиховне и все стихирные отнесены ко главной группе (на «Господи, воззвах» или хвалитех); знаком «?» обозначены утерянные песнопения рукописи; цветовым выделением (для удобства восприятия) в ячейке выделены случаи отклонения от «3+1» структуры соответствующих стихир.

Исследованные рукописи можно разделить на четыре группы. К *первой* группе относятся сборники (см. Таб. 1), имеющие «3+1» структуру стихир воскресного Октоиха, причем стихирные эти принадлежат к современному корпусу «воскресных» стихир. *Вторая* группа рукописей (см. Таб. 1) также обнаруживает «3+1» структуру для воскресных стихир, однако среди последних встречаются стихирные, не известные печатному Октоиху: в сборниках S779 и S2018 на утренней стиховне 4-го гласа полагаются, соответственно, стихирные St¹³ и St¹⁴, а рукопись S799 третьей хвалитной стихирой 8-го гласа имеет стихирную St³⁰. Последнее песнопение присутствует во многих древних Октоихах (см. «Список воскресных стихир, не вошедших в современный Октоих», представленный в конце статьи) как хвалитная воскресная стихира 8-го гласа. Как видно из Таб. 1 и 2, в сборниках не наблюдается регулярности

в назначении последней (или последних) стихир вечерни и утрени для исполнения на стиховне. Впрочем, отсутствие соответствующей надписи раздела (например, τοῦ στίχου) можно объяснить и невнимательностью писца, и плохой сохранностью рукописи или текста, и т. под.; поэтому мы не беремся делать какие-либо выводы по этому поводу, но просто фиксируем в таблицах соответствующие случаи. Следует отметить, что в некоторых случаях порядок «воскресных» стихир в рукописях отличается от ныне принятого. В сборнике S2018 2-я и 3-я хвалитные «воскресные» стихиры 6-го гласа имеют обратный порядок по сравнению с порядком соответствующих стихир печатного Октоиха. Известная по печатному Октоиху «воскресная» стихира 7-го гласа на вечерней стиховне в рукописи S779 обретается как третья хвалитная стихира, сдвигая при этом порядок соответствующих хвалитных стихир современного корпуса на одну позицию вверх. В некоторых рассмотренных в этой работе рукописях (S789, C13, S779, S2018 и S778) и во многих других более поздних списках Октоиха известные нам по печатному Октоиху 2-я и 3-я хвалитные «воскресные» стихиры 8-го гласа имеют обратный порядок.

Рукописи, воскресные стихиры которых не вписываются в «3+1» структуру, представлены в Таб. 2. В этой таблице *третью* группу (наибольшую по количеству принадлежащих ей рукописей) Октоихов составляют сборники, незнакомые с корпусом «анатолиевых» и «алфавитных» стихир (в некоторых случаях, впрочем, содержащие и отдельные стихиры, в современном Октоихе принадлежащие к корпусу «анатолиевых» стихир) и содержащие ряд древних воскресных стихир, не вошедших в современный Октоих. Список последних представлен в конце статьи и содержит 31 стихир. Таким образом, древнейшие Октоихи наряду с известными 64 «воскресными» стихирами содержали также значительный пласт гимнографии, впоследствии вытесненный «анатолиевыми» и «алфавитными» стихирами. Тем не менее, часть сборников третьей группы также содержит и некоторые «анатолиевы» стихиры. Нынешняя первая «анатолиева» хвалитная стихира 2-го гласа в рукописи S792 обретается второй стихирой на утренней стиховне, а вторая «анатолиева» хвалитная стихира 3-го гласа в той же рукописи поставлена третьей стихирой на утренней стиховне. В рукописи S824 в качестве третьей хвалитной стихирой 4-го гласа находим «анатолиеву» стихир, полагаемую в печатном Октоихе первой (после «воскресных» стихир) на «Господи, воззвах». В той же рукописи господивоззвашная вторая «анатолиева» стихира полагается на утренней стиховне, а в рукописях S780 и S792 эта стихира полагается также на утренней стиховне, но второй по счету. Рукопись S784 третьей стихирой на вечерней стиховне 8-го гласа имеет известную по печатному Октоиху третью «анатолиеву» хвалитную стихир. Как видно из Таб. 2, сборники SPA, S824 и S778, представленные выше как примеры с «3+1» структурой воскресных стихир [Hannick, 1972, 43; Крашенинникова, 2006, 304–305, 307, 322], на самом деле являются примерами отклонения от этой структуры¹⁵. В совокупности своей третья группа рукописей (см. Таб. 2) свидетельствует о том, что хотя современный корпус «воскресных» стихир и составляет большинство или ядро всех стихир древнейших воскресных Октоихов, но это ядро не являлось неизменным, присущим всякой древней рукописи Октоиха, напротив, в различных рукописях оно видоизменялось как по составу, так и по структуре; не являлось это ядро и единственным источником воскресных стихир древних Октоихов, поскольку некоторые рукописи (а их среди исследованных в данной работе большинство) наряду с «воскресными»

¹⁵ Отметим, что сохранившиеся воскресные стихиры сборника S824 только в случае утренних стихир 4-го гласа обнаруживают отклонение от «3+1» структуры, назначая в этом случае четыре стихиры на хвалитех и две на стиховне. Тем не менее, сборник этот служит также примером, опровергающим мнение о том, что якобы современные «воскресные» стихиры и составляли единственный корпус воскресных стихир древнейших Октоихов. Среди 42 воскресных стихир этого сборника две стихиры ныне относятся к «анатолиевым» стихирам, а пять являются древними стихирами, не вошедшими в современный корпус воскресных стихир.

стихирами содержат и другие стихиры, часть которых вышла из богослужебного употребления, другая часть сохранилась и обретается или в качестве стихир Цветной Троицы (см. в Списке стихир в конце статьи), или в качестве «анатолиевых» стихир. Следует отметить, что рукописи третьей группы нельзя рассматривать как некую расширенную редакцию корпуса воскресных стихир Октоиха (в сравнении с краткой, представленной в Таб. 1), поскольку набор и порядок *дополнительных* стихир этих списков Октоиха уникальны для каждой рукописи этой группы.

Четвертая группа (см. Таб. 2) состоит из рукописей с увеличенным количеством воскресных стихир за счет включения современных корпусов «анатолиевых» и «алфавитных» стихир. Состав воскресных стихир сборника S790 тот же, что и в печатном Октоихе, отметим только отличный от ныне принятого порядок господивозвзванных «анатолиевых» стихир 2-го и 6-го гласов и назначение четвертой «воскресной» хвалитной стихир (и последующих за ней стихир?) к исполнению на стиховне. Сохранившиеся воскресные стихир рукописей A4 и S817 показывают тот же порядок и структуру, что и в современном Октоихе (за исключением порядка «анатолиевых» стихир 6-го гласа на «Господи, воззвах» и назначения четвертой «воскресной» хвалитной стихир 8-го гласа к исполнению на утренней стиховне в сборнике A4). Состав воскресных стихир рукописи S795 отличается от ныне принятого наличием стихир Ст³⁰ в блоке хвалитных стихир 8-го гласа; порядок «воскресных» стихир 7-го гласа и «анатолиевых» стихир 4-го гласа на хвалитях и 6-го гласа на «Господи, воззвах» в рукописи отличен от современного; последняя (четвертая) «анатолиева» стихира на «Господи, воззвах» и последние «воскресная» и «анатолиева» на хвалитях в рукописи назначаются к исполнению на стиховне (хотя соответствующая надпись проставлена в сборнике нерегулярно). Таким образом, рукописи четвертой группы можно отнести к окончательной редакции всего корпуса воскресных стихир Октоиха, свободной от древней гимнографии, которая широко представлена в сборниках третьей группы. Рукописи S790 и A4 свидетельствуют о том, что такое окончательное формирование стихирного жанра воскресного Октоиха в некоторых областях православного Востока сложилось уже в XI в.

Заключение

В работе рассмотрены состав и структура корпуса воскресных стихир рукописей Октоиха жанрового типа. На примере 16 таких сборников показано, что списки Октоихов можно отнести к четырем группам (см. Таб. 1 и 2). Часть рукописей (см. Таб. 1) Октоиха имела краткую редакцию корпуса воскресных стихир со строгой «3+1» структурой стихирного гласового блока воскресного Октоиха. Согласно такой структуре в субботу вечера полагалось к исполнению три стихир на «Господи, воззвах» и одна стихира на стиховне, аналогично в воскресенье утра полагалось три стихир на хвалитях и одна стихира на стиховне. Такую структуру имеют рукописи первой группы (состоящей из трех источников), содержащие исключительно «воскресные» стихир, а также рукописи второй группы (состоящей также из трех источников), корпус воскресных стихир которых имеет некоторые отклонения в составе стихир в сравнении со списками первой группы. Третью группу (см. Таб. 2) жанровых Октоихов (состоящую из шести источников, к которым относятся и древнейшие списки Октоихов) составляют сборники, репертуар воскресных стихир которых более обширен, чем в первых двух группах, и поэтому не вписывается в «3+1» структуру. Воскресные стихир жанровых Октоихов этой группы содержат некоторые отдельные «анатолиевы» стихир печатного Октоиха, а также песнопения (всего обнаружена 31 стихира), не вошедшие в печатный Октоих. Состав воскресных стихир четвертой группы (см. Таб. 2) жанровых Октоихов (состоящую из четырех источников) характеризуется окончательным формированием стихирного жанра воскресного Октоиха с включением в общий корпус стихир собственно «воскресных», а также «анатолиевых» и «алфавитных» и исключением древней

гимнографии, присущей рукописям третьей группы. Такая обновленная редакция корпуса воскресных стихир является, пожалуй, признаком второго палестинского влияния на студийскую богослужебную традицию.

Список воскресных стихир, не вошедших в современный Октоих

В нижеприведенном списке для каждой стихире сначала указано ее обозначение (в котором верхний индекс означает глас песнопения, нижний — порядковый номер в списке), далее приведен инципит гимна, затем в квадратных скобках указаны источники, содержащие соответствующее песнопение. Из представленной в Списке 31 стихире девять обретается в «Инципитарии» Э. Фоллиери (см. ниже), две из них ныне относятся к песнопениям Цветной Троицы. Необходимо отметить, что данный список содержит лишь воскресные стихире, в древних Октоихах полагаемые к исполнению в вечер субботы и утро воскресенья, т. е. не является полным списком всех воскресных стихир, впоследствии вышедших из употребления. Собственно, он не содержит все 24 «анатолиевы» стихире (из корпуса «80 анатолиевых» стихир¹⁶), ранее полагаемые к исполнению в вечер воскресенья и присутствующие, например, в рукописи S795; не содержит он и другие воскресные стихире (например, представленные в Sinait. gr. 794 на лл. 215r–216v)¹⁷ литургическая функция которых осталась неизвестной по тем или иным причинам.

- Ст₁¹ Ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν διὰ φιλανθρωπῶν... [Follieri, 1962, 7; S778, л. 1r]
 Ст₂¹ Τὴν ἀκατάληπτόν σου δύναμιν... [S780, л. 1]
 Ст₃² Ἔλεγεν χαίρετε ταῖς γυναῖξίν... [S792, л. 23r]
 Ст₄² Τί τά μύρα τοῖς δάκρυσι Μαθήτριαι κερῶτε...
 [Πεντηκοστάριον, 1890, σ. 42; S780, л. 7v]
 Ст₅² Ὡς ὠράθης Χριστὲ ἐν τῷ Σταυρῷ...
 [Follieri, 1965, 227; S778, л. 8; S792, л. 22r; S784, л. 8v]
 Ст₆³ Κρυπτόμενον τὸν πέτρον εὐροῦσα... [Follieri, 1961, 298; S780, л. 11r]
 Ст₇³ Ὁ (sic) θανάτῳ σου Χριστέ· θανατώσας τὸν θάνατον... [S792¹⁸, л. 45B r]
 Ст₈³ Οἱ φυλάσσοντες τὸν τάφον στρατιῶται...
 [Follieri, 1962, p. 69; S778, л. 15v; S792, л. 46r]
 Ст₉⁴ Δεῦτε προσκυνήσωμεν τὸ μνῆμα τοῦ Δεσπότου... [S824, л. 6v]
 Ст₁₀⁴ Εἶπατε παράνομοι Ἰουδαῖοι... [S792, л. 67v–68r]
 Ст₁₁⁴ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος... [SPA, л. 23r; S784, л. 27v]
 Ст₁₂⁴ Ἐπὶ τῇ ἀναστάσει τοῦ Σωτήρος... [S824, л. 6v]
 Ст₁₃⁴ Ποῦ εἰσιν αἱ σφραγίδες τοῦ μνήματος...
 [Follieri, 1962, 349; SPA, л. 24r; S779, л. 11r; S784, л. 27v]
 Ст₁₄⁴ Прῶται τὴν ἀνάστασιν εἶδον γυναῖκες...
 [SPA, лл. 23v–24r; S824, л. 6v; S780, л. 15v; S792, л. 67v; S2018, л. 9r]

¹⁶ См.: [Булаев, 2019b].

¹⁷ Здесь и далее в ссылке на лист рукописи индекс номера листа «r» (recto) означает лицевую сторону листа, а индекс «v» (verso) — обратную, если же указан номер без индексов, то имеются в виду обе стороны листа.

¹⁸ В рукописи S792 два (смежных) листа имеют номер 45.

- СТ⁵₁₅ Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ· καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς...
[Follieri, 1960, 561; S792, л. 91v–92r]
- СТ⁵₁₆ Πάντα δύνασαι Σωτήρ... [S824, л. 13r]
- СТ⁵₁₇ Φιλάνθρωπε, μέγα καὶ ἀνεΐκαστον... [Πεντηκοστάριον, 1890, 23; S792, л. 92]
- СТ⁶₁₈ Ἀνέστης ἐκ τοῦ τάφου Σωτήρ· ἐπέστης... [S792, л. 116v]
- СТ⁶₁₉ Δι' εὐσπλαγχνίαν ἄφατον... [SPA, л. 60v]
- СТ⁶₂₀ Τὸν προσηλωθέντα ἐν τῷ Σταυρῷ... [SPA, л. 59v; S792, л. 116r]
- СТ⁶₂₁ Τω----¹⁹ φθέγγετο μὴ θρηνηῖτε ὃν ζητεῖτε... [SPA, л. 60]
- СТ⁶₂₂ ----τοῦ Πατρός... [SPA, л. 59v]
- СТ⁷₂₃ Γυναῖκες οὐκ ἐνέκρωσαν... [SPA, л. 77r; S792, л. 138r; S784, л. 58r]
- СТ⁷₂₄ Ἐνέκρωσας Σου φύλακας... [S792, л. 138v–139r]
- СТ⁷₂₅ Ἐσκύλευσας τὸν θάνατον τῇ ταφῇ Σου... [SPA, л. 77r; S792, л. 138r]
- СТ⁷₂₆ Ἡσχύνθησαν οἱ ἄφρονες Ἰουδαῖοι... [S784, л. 58r]
- СТ⁷₂₇ Θανάτῳ τοῦ θανάτου τὸ κράτος λύσας... [S792, л. 138v]
- СТ⁷₂₈ ---αι· γυναιξὶν ἐβόησας... [SPA, лл. 77v–78r]
- СТ⁸₂₉ Ἀνέστης ἐκ νεκρῶν Χριστὲ ὁ Θεός... [S784, л. 65v]
- СТ⁸₃₀ Κύριε, ὅτε τῷ Σταυρῷ προσηλώθης...
[S778, л. 47v; S824, л. 36r; S780, л. 34r; S799, л. 63; S784, л. 66r; S795, л. 66v]
- СТ⁸₃₁ Ὁρθρίσασαι κατέλαβων· αἱ μυροφόροι... [S784, л. 66]

Список сокращений

ДИ — Древний Иадгари

РНБ — Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина

САУ — Студийско-Алексиевский устав

Ст — стихира

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, то 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.

SPA Sinait. gr. 1593/Lond. Add. 26113/Cantabr. Add. 1879.3/Sinait. gr. 776
(«Paracletice sinaitica antiqua») VIII–IX вв. ^{КаХФ} || IX в. ^{ГБе} || IX–X вв. ^{АСКл} || X в. ^И

S779 Sinait. gr. 779 X в. ^{ГКл} || XI в. ^А

¹⁹ Здесь и далее неразборчивый текст обозначается символами ----.

S824	Sinait. gr. 824	IX в. ^{ФБу} X в. ^{Кл} XII в. ^Г XIII в. ^А
S778	Sinait. gr. 778	X–XI вв. ^Г XI в. ^{АКл}
S792	Sinait. gr. 792	XI в. ^{ГКл} X–XI вв. ^А
S780	Sinait. gr. 780	X–XI вв. ^Г XI в. ^{Кл} XI–XII вв. ^А
S790	Sinait. gr. 790	XI в. ^{АГКл}
A4	Athos, Laura Г 4	XI в. ^Е
S799	Sinait. gr. 799	XI в. ^Г XI–XII вв. ^{Кл} XII в. ^А
S784	Sinait. gr. 784	XII в. ^{АГКл}
S2018	Sinait. gr. 2018	XII в. ^{Кл}
C13	Crypt. gr. 19 (Δ. γ. XIII)	XII в. ^Р
S789	Sinait. gr. 789	XII в. ^{ГКл} XIII в. ^А
S795	Sinait. gr. 795	XII в. ^{Кл} XII–XIII вв. ^Г XIII в. ^А
S817	Sinait. gr. 817/РНБ греч. 450	1258 г.
S827	Sinait. gr. 827	XIII в. ^{ГКл} XIV в. ^А

Источники и литература

1. Бенешевич (1917) [Be]²⁰ — Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае. Т. 3. Вып. 1: Рукописи 1224–2150 / под ред. В. Н. Бенешевича. Петроград: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1917. IV, 354 с.

2. Булаев (2017) — *Епифаний (Булаев), иерод.* Воскресные стихиры 1-го гласа в древнейших синаяских рукописях Октоиха // Вестник ЕДС. 2017. № 4(20). С. 11–26.

3. Булаев (2019а) — *Епифаний (Булаев), иерод.* Жанровый состав и типология древнейших рукописных Октоихов // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 31–47.

4. Булаев (2019b) — *Епифаний (Булаев), иерод.* Октоих // Православная энциклопедия (принято к печати). М., 2019.

5. Древнейший Иадгари (1980) — Древнейший Иадгари (на грузинском) / под ред. Е. Метревели, Ц. Чанкиевой, Л. Хевсуриани. Тбилиси: Мецниереба, 1980. 942 с. (უმველები ოადგარი / გამოსაცემად მოამზადეს ე. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიაძე. თბილისი: მეცნიერება, 1980. 942 გვ.)

6. Желтов, Булаев (2018) — *Желтов М., свящ., Епифаний (Булаев), иерод.* Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 94–111.

7. Йовчева (2004) — *Йовчева М.* Солунский Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. София: Кирило-Методиевски научен център, 2004. 479 с. (Кирило-Методиевски студии. Кн. 16).

8. Капустин (1870) [A] — *Антонин (Капустин), архим.* Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει βιβλιοθήκης [Рукопись]. Синай, 1870. URL: <https://www.loc.gov/item/00271070044-ms/> (дата обращения: 17.04.2019).

9. Крашенинникова (2006) [Ф]²¹ — *Крашенинникова О. А.* Ранневизантийские и славянские источники по истории формирования славянского Октоиха IX–X веков // Древнеславянский

²⁰ Здесь и далее в квадратных скобках указаны шифры авторов датировок рукописей, применяемые в Списке использованных рукописей.

²¹ В работе О. А. Крашенинниковой приводятся важные уточнения Б. Л. Фонкича на датировки рукописей SPA и S824. См.: [Крашенинникова, 2006, 302, 321].

Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: По древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 290–382.

10. Никифорова (2013) — *Никифорова А. Ю.* Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 400 с.

11. Никифорова (2016) — *Никифорова А. Ю.* Codex Sinaiticus Liturgicus: к истории и типологии кодекса // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XX (2) (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 20–22 июня 2016 г. / под ред. Н. Казанского. СПб.: Наука, 2016. С. 776–802.

12. Пентковский (2001) — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. 432 с.

13. Скабалланович (1913) — *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. II. К., 1913. XIV, 336 с.

14. Хевсуриани (2009) — *Хевсуриани Л.* Иадгари // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 419–424.

15. Πεντηκοστάριον (1890) — Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον, τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων Κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῶ ἀκολουθίαν. Βενετία: ἐκ τοῦ ἑλλ. τυλ. «Ὁ Φοῖνιξ», 1890. η', 230 σ.

16. Σπυρίδων, Εὐστρατιάδης (1925) [E] — *Σπυρίδων Λαυριώτης, Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης* Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὁρει). Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925. δ', 314 σ.

17. Bucca (2006) [By] — *Bucca D.* Un antico manoscritto innografico di origine orientale: il Sin. gr. 824 // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 2006. № 43. P. 87–136.

18. Cavallo (1967) [Ka] — *Cavallo G.* Ricerche sulla maiuscola biblica. Vol. 1. Firenze: Le Monnier, 1967. IX, 152 p. (Studi e Testi di Papirologia Editi dall'Istituto Papirologico "g. Vitelli" di Firenze, 2).

19. Clark (1952) [Cl] — *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) [E] — *Easterling P.* Hand-list of the additional Greek manuscripts in the University Library, Cambridge // Scriptorium. Vol. 16. Is. 2. 1962. P. 302–323.

21. Follieri (1960) — *Follieri H.* Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vol. 1. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960. XXVIII, 590 p.

22. Follieri (1961) — *Follieri H.* Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vol. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1961. XXII, 570 p.

23. Follieri (1962) — *Follieri H.* Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vol. 3. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962. XXII, 618 p.

24. Follieri (1965) — *Follieri H.* Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vol. 5. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965. XXII, 329 p.

25. Frøyshov (2007) — *Frøyshov S. S. R.* The Early Development of the Eight Mode Liturgical System in Jerusalem // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 51. 2007. P. 139–178.

26. Gardthausen (1886) [G] — *Gardthausen V.* Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1886. VIII, 295, 32 p.

27. Hannick (1972) [X] — *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos // Dimanche. Office Selon Les Huit Tons. Ὀκτώηχος. [Chevetogne] Belgique: Éditions de Chevetogne, 1972. P. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3).

28. 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: Merseburger, 1972. S. 7–86.

29. Rocchi (1883) [P] — *Rocchi A.* Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae. Tusculani: Typis Abbatiae Cryptae Ferratae, 1883. 539 p.

30. Salvo (1967) [C] — *Salvo B. D.* Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell'októechos bizantino della domenica // Orientalia Christiana Periodica. 1967. Vol. 33. P. 161–175.

31. Wade (2014) — *Wade A. The Oldest Iadgari: The Jerusalem Tropologion — 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication // ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag / hrsg. von D. Atanassova, T. Chronz. Münster: LIT Verlag, 2014. S. 717–750. (orientalia — patristica — oecumenica 6.2).*

Hierodeacon Epifanii (Bulaev). The Composition of Stichera Anastasima of the Octoechoi with the Genre (Systematic) Order.

Abstract: In this article we study the composition and the structure of the cycle of stichera anastasima found in the Octoechoi with the genre (systematic) order of hymns. Based on 16 such hymnals, we show that the Octoechoi can be divided into *four groups*. Some Octoechoi have a brief redaction of the cycle of stichera anastasima with the strict “3+1” structure. According to such structure, the Sunday Great Vespers has three stichera for “Kurie Ekekraxa” and one apostichon, similarly the Sunday Matins has three stichera for Lauds and one apostichon. The stichera anastasima of the Octoechoi of the *first and second groups* follow the such structure. The Octoechoi of the first group are unfamiliar with the stichera anatolika and alphabetica, but contain the well-known stichera anastasima only. The set of the stichera anastasima of the second group Octoechoi differs from that of the first group Octoechoi. Manuscripts with *more extensive repertoire* of the stichera anastasima form the *third* and the most numerous *group* of the Octoechoi, which obviously do not follow the “3+1” structure and contain some stichera anatolika as well as those unknown to printed Octoechoi (we find 31 such hymns). The collection of the stichera anastasima of the Octoechoi of the *fourth group* could not be squeezed into the “3+1” structure as well and is characterized by the final formation of the stichera genre of the Sunday Octoechos including the stichera anatolika and alphabetika and excluding the ancient hymnography revealed in the Octoechoi of the third group.

Keywords: stichera anastasima, genre (systematic) Octoechos, Sticherokathismatarion, Octoechos, Paracletike, hymnography, liturgical studies.

Hierodeacon Epifanii (Denis Viktorovich Bulaev) — clergyman at the Holy Trinity-St. Sergius Lavra (m.epifanii@mail.ru).

Sources and References

1. Πεντηκοστάριον (1890) — *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον, τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων Κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν.* Βενετία, 1890, η' + 230 σ.

2. Σπυρίδων, Εὐστρατιάδης (1925) — Σπυρίδων Λαυρ., Εὐστρατιάδης Σ. *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει).* Paris, 1925, δ' + 314 σελ.

3. Beneshevich (1917) — *Opisaniye grecheskikh rukopisey monastyraya 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).

4. 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.

5. Bulaev (2017) — Epifanii (Bulaev), hierod. Voskresnyye stikhiry 1-go glasa v drevneyshikh sinayskikh rukopisyakh Oktoikha [The stichera anastasima of the first mode from the oldest Sinaitic manuscripts of the Octoechos]. *Vestnik EDS*, 2017, no. 4(20), pp. 11–26. (In Russian).

6. Bulaev (2019a) — Epifanii (Bulaev), hierod. Zhanrovyy sostav i tipologiya drevneyshikh rukopisnykh Oktoikhov [Genre composition and typology of ancient Octoechoi]. *Khristianskoye Chteniye*, 2019, no. 2, pp. 31–47. (In Russian).

7. Bulaev (2019b) — Epifanii (Bulaev), hierod. Oktoikh [The Octoechos]. *Pravoslavnaya entsiklopediya (to be published)*. Moscow, 2019. (In Russian).
8. Cavallo (1967) — Cavallo G. *Ricerche sulla maiuscola biblica*. Firenze, 1967, vol. 1, IX + 152 p. (Studi e Testi di Papirologia Editi dall'Istituto Papirologico "g. Vitelli" di Firenze, 2).
9. 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.
10. Easterling (1962) — Easterling P. Handlist of the additional Greek manuscripts in the University Library, Cambridge. *Scriptorium*. 1962, vol. 16, is. 2, pp. 302–323.
11. Follieri (1960) — Follieri H. *Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae*. Vol. 1. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960. XXVIII, 590 p.
12. Follieri (1961) — Follieri H. *Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae*. Vol. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1961. XXII, 570 p.
13. Follieri (1962) — Follieri H. *Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae*. Vol. 3. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962. XXII, 618 p.
14. Follieri (1965) — Follieri H. *Inicia Hymnorum Ecclesiae Graecae*. Vol. 5. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965. XXII, 329 p.
15. Frøyshov (2007) — Frøyshov S. S. R. The Early Development of the Eight Mode Liturgical System in Jerusalem. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2007, vol. 51, pp. 139–178.
16. Gardthausen (1886) — Gardthausen V. *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*. Oxonii, 1886, VIII + 295 + 32 p.
17. Hannick (1972) — Hannick C. Le texte de l'Oktoechos. Dimanche. Office Selon Les Huit Tons. Ὀκτώηχος. Chevetogne, 1972, pp. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3).
18. 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.
19. Kapustin (1870) — Antonin (Kapustin), archim. *Κατάλογος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινᾶ ὄρει βιβλιοθήκης* (manuscript). Sinai, 1870. Available at: <https://www.loc.gov/item/00271070044-ms/> (accessed: 17.04.2019).
20. Khevsuriani (2009) — Khevsuriani L. Iadgari [The Iadgari]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2009, vol. 20, pp. 419–424. (In Russian).
21. Krasheninnikova (2006) — Krasheninnikova O. A. Rannevizantiyskiye i slavyanskiye istochniki po istorii formirovaniya slavyanskogo Oktoikha IX–X vekov [Early vyzantine and slavic witnessnes to the history of formation of slav ic Octoechos of 9th–10th centuries.]. *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 8th–15th centuries.]. Moscow, 2006, pp. 290–382. (In Russian).
22. Metreveli et al. (1980) — უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საბივლეი დაურთეს ელ. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი და ლ. ხევსურიანი [The Ancient Iadgari. Ed. by E. P. Metrevili, Ts. A. Chankieva, and L. M. Khevsuriani]. Tbilisi, 1980. 942 p. (In Georgian).
23. Nikiforova (2013) — Nikiforova A. Yu. *Iz istorii Minei v Vizantii: Gimnograficheskiye pamyatniki VIII–XII vv. iz sobraniya monastyrnya svyatoy Ekateriny na Sinaye* [From the history of the Menaion in Byzantine: The hymnographical witnesses of 8th–12th centuries. from the collection of the St. Catherine Monastery of the Sinai]. Moscow, 2013, 400 p. (In Russian).
24. Nikiforova (2016) — Nikiforova A. Yu. Codex Sinaiticus Liturgicus: k istorii i tipologii kodeksa. [Codex Sinaiticus Liturgicus: on the history and typology of the codex]. *Indoyevropeyskoye yazykoznaniye i klassicheskaya filologiya-XX (2) (chteniya pamyati I. M. Tronskogo). Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii, prokhodivshyey 20–22 iyunya 2016 g.* [Indo-European Linguistics and Classical Philology — XX(2). Proceedings of the 20th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky]. Saint Petersburg, 2016, pp. 776–802. (In Russian).
25. Pentkovsky (2001) — Pentkovsky A. M. *Tipikon patriarkha Aleksiya Studita v Vizantii i na Rusi* [The Typicon of Patriarch Alexis of Studite at Byzantine and Russia]. Moscow, 2001, 432 p. (In Russian).

26. Rocchi (1883) — Rocchi A. *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*. Tusculani, 1883, 539 p.
27. 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.
28. Skaballanovich (1913) — Skaballanovich M. *Tolkovyy Tipikon. Ob"iasnitel'noye izlozheniye Tipikona s istoricheskim vvedeniyem* [*The Typicon Explained*]. Kiev, 1913, is. II, XIV + 336 p. (In Russian).
29. Wade (2014) — Wade A. The Oldest Iadgari: The Jerusalem Tropologion — 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication. *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ*. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. D. Atanassova, T. Chronz. Münster, 2014, Ss. 717–750. (*orientalia — patristica — oecumenica* 6.2).
30. Yovcheva (2004) — Yovcheva M. *Solunskiyat Oktoikh v konteksta na yuzhnoslavyanskite Oktoisi do XIV v.* [*The Thessaloniki Oktoechos in the tradition of the south Slavic Oktoechoi dated by 14th century*]. Sofia, 2004, 479 p. (*Cyrillo-Methodian Studies*. 16). (In Bulgarian).
31. Zheltov, Bulaev (2018) — Zheltov M., priest, Epifanii (Bulaev), hierodeac. 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).

А. А. Волков

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ РУКОПИСИ ИЗ ТОЛЕДО. Часть I: *Liber missarum*¹

В настоящей статье опубликованы результаты исследования мосарабских литургических рукописей X–XIII вв., хранящихся в Архиве и капитулярной библиотеке кафедрального собора Толедо, а также в Музее соборов и вестготской культуры. Среди всех кодексов выделены и всесторонне рассмотрены манускрипты, которые являются источниками для изучения евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда. Это рукописи «Книги месс» (лат. *Liber missarum*) и «Книги смешанных» (лат. *Liber misticus*), которые представлены как полными кодексами, так и фрагментами. В статье говорится об истории их возникновения, указывается на отличия разных типов книг, проводятся параллели между манускриптами. При описании конкретной рукописи и ее содержания акцент делается на формулярах, представляющих наибольший интерес для изучения древней Евхаристии Испанской Церкви. Настоящая статья начинает серию публикаций, посвященных мосарабским манускриптам из Толедо. Она включает общее введение в тему и подробно рассматривает испанскую «Книгу месс». В конце добавлено приложение, которое содержит полный перечень формуляров из рукописей Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3 и Toledo, Bibl. Capit., cod. 44.2 в переводе на русский язык.

Ключевые слова: литургические источники, литургические рукописи, латинские рукописи, вестготские рукописи, мосарабские рукописи, сакраментарий, книга месс, Толедо, мосарабская Испания, испано-мосарабский обряд, *Liber missarum*, *Liber misticus*.

Древнее евхаристическое богослужение Испанской Церкви представляет безусловный интерес для специалистов, исследующих вопросы исторической литургики. Ученые давно обратили внимание на оригинальность мессы испано-мосарабского обряда, имеющей значительные отличия от доминирующего на латинском Западе римского чина. Особые исторические условия, в которых развивался испанский обряд, заметные следы влияния восточного богослужения, богословская глубина литургических текстов — все это сделало Евхаристию испано-мосарабского обряда важным объектом исследования. Чрезвычайный интерес представляет также тот факт, что древняя испанская месса фактически является единственной живой латинской литургической традицией неримского обряда, сохранившей совокупность своих индивидуальных черт: особенности годового круга, свои собственные литургические книги и тексты, свою лекционную систему и, конечно, оригинальное чинопоследование².

Исследование истории развития евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда становится возможным благодаря тому, что, помимо печатных книг Нового и Раннего Нового времени³, имеются средневековые рукописи. Их сохранилось

Андрей Алексеевич Волков — выпускник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, выпускник Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноап. Кирилла и Мефодия (andrew@canto.ru).

¹ Эта статья основана на исследовании, материалы которого впервые были опубликованы в 2018 г. на испанском языке в сборнике, сопровождающем электронное издание литургических мосарабских рукописей из капитулярной библиотеки Толедо [Los Códices, 2018, 55–83].

² Подробнее о древних богослужебных практиках латинского Запада и об испано-мосарабском обряде как живой литургической традиции см.: [Волков, 2011b, 46–47].

³ Имеются в виду печатные Миссал (1500) и Бревиарий (1502), а также их переиздания: [Волков, 2011b, 48].

не так много, как книг римского обряда, однако их количество оказалось достаточным для того, чтобы можно было получить конкретные представления о реальной богослужебной практике средневековой Испании.

Весьма значительным в ряду литургических рукописей испано-мосарабского обряда в настоящее время является собрание книг из Толедо. Оно представлено семью относительно полными кодексами и таким же числом фрагментов мосарабских книг X–XIII вв., которые хранятся в Архиве и капитулярной библиотеке кафедрального собора, а также в Музее соборов и вестготской культуры. Помимо Толедо, мосарабские литургические книги в меньшем количестве имеет Национальная библиотека Испании и библиотека Королевской академии истории в Мадриде. Незначительное число книг хранится в библиотеке кафедрального собора Леона, в университетской библиотеке Сантьяго-де-Компостела, в книжных хранилищах Эскориала, Сарагоссы, Коимбры и в некоторых других библиотеках и архивах Пиренейского полуострова и за его пределами. Важное собрание литургических рукописей в первой половине XIX в. имело в бенедиктинском аббатстве Санто-Доминго-де-Силос. Однако после закрытия аббатства в 1835 г. монастырская библиотека перестала существовать. Часть книг из нее впоследствии попала в Национальную библиотеку Франции в Париже, другая — в Британский музей, а затем в фонды Британской национальной библиотеки в Лондоне⁴. Вследствие этого, когда библиотека аббатства в конце XIX в. была восстановлена, в ней осталось только пять литургических манускриптов испано-мосарабского обряда⁵. К счастью, в Толедо такого не произошло. Почти все книги, которые находились тут ранее, продолжают здесь храниться и доступны для исследователей⁶.

В настоящей работе мы постараемся рассмотреть мосарабские литургические рукописи из Толедо. Однако, так как главной нашей задачей является изучение древней испанской Евхаристии, основное внимание мы уделим только тем книгам, в которых содержатся тексты мессы. Мы постараемся выявить, проанализировать и обобщить особенности чина евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда, содержащегося в этих манускриптах. По мере необходимости мы будем привлекать и другие литургические источники.

Рукописи из Толедо

Как уже было сказано, толедское собрание мосарабских рукописей включает семь литургических кодексов, которые хранятся в Архиве и капитулярной библиотеке кафедрального собора (*Archivo y Biblioteca Capitulares de la Catedral de Toledo*, далее сокр. — *Bibl. Capit.*). В их число входит часослов конца XII в. (*Liber horarum*, cod. 33.3), сакраментарий XI–XII вв. (*Liber missarum*, или *Manuale*, cod. 35.3), четыре богослужебных сборника «Книг смешанных» от X до XIII в. (*Liber misticus*, cod. 35.4–35.7), лекционный середины XII в. (*Liber commicus*, или *Commes*, cod. 35.8). Все указанные книги

⁴ Подробнее об аббатстве Санто-Домино-де-Силос и монастырской библиотеке см.: [Волков, 2015, 173].

⁵ Две *Liber ordinum* (Silos, Arch. Mon., cod. 3 и 4); сборник, включающий трактат св. Ильдефонса *De virginitate Sanctae Mariae* и некоторые службы (cod. 5); *Liber misticus* (cod. 6); *Liber horarum* (cod. 7).

⁶ Тем не менее, две рукописи из Толедо были перемещены в Национальную библиотеку Испании в Мадриде: Псалтирь с библейскими песнями и гимнами (бывш. Toledo, *Bibl. Capit.*, cod. 35.1; сейчас — Madrid, *Bibl. Nac.*, cod. 10.001) и *Liber misticus* из прихода свв. Иусты и Руфины (бывш. Toledo, *Bibl. Capit.*, cod. 35.2, сейчас — Madrid, *Bibl. Nac.*, cod. 10.110). Кроме того, следует указать на литургический сборник из монастыря Сан-Мильян-де-ла-Коголья (Ла-Риоха), который некогда хранился в библиотеке кафедрального собора в Толедо (*Bibl. Capit.*, cod. 33.2). Рукопись считалась утраченной, но не так давно была обнаружена в библиотеке Американского испанского общества в Нью-Йорке, где хранится под номером B 2916 [см.: Bounton, 2002]. Имеется копия этого манускрипта, выполненная в конце XVIII в. под руководством А. М. Бурьеля и хранящаяся в настоящее время в Национальной библиотеке Испании (Madrid, *Bibl. Nac.*, ms. 13.060, fol. 120–200).



Илл. 1. Столица вестготской Испании — древний город Толедо.
(Фотография автора)

содержат тексты для богослужения испано-мосарабского обряда. Помимо них в капитулярной библиотеке имеется также один экземпляр гомилиярия середины XII в. (*Homiliarium*, cod. 33.1), написанный вестготским минускульным письмом. Несмотря на внешнее сходство с мосарабскими литургическими рукописями, этот кодекс содержит поучения, распределенные в соответствии с римским богослужебным годом, поэтому эта книга не имеет отношения к испано-мосарабскому обряду.

Кроме кодексов собрание капитулярной библиотеки Толедо включает также несколько небольших фрагментов мосарабских литургических книг. Два из них — это фрагменты *Liber missarum*, один из которых, датируемый началом XII в., находится в составе антифонария-респонсориаля cod. 44.2, второй, конца XI — начала XII в., — на листах-палимпсестах в рукописи *Grammatica* cod. 99.30 (листы 17–18). В составе литургического сборника cod. 35.4 на листах 176–177v найден еще один фрагмент — часть испано-мосарабского лекционария середины XI в. (*Liber comicus*). Под номером ms. Res. 24 (бывш. W1a-W1b) хранится фрагмент испанского орационала второй половины XI в. (*Liber orationum*).

Помимо капитулярной библиотеки, рукописи имеются также в Музее Соборов и вестготской культуры (*Museo de los Concilios y de la Cultura Visigoda*, далее сокр. — Mus.), ранее они хранились в Музее Святого Креста (*Museo de Santa Cruz*) и Музее святого Винцентия (*Museo de San Vicente*). Это три фрагмента книг из прихода свв. мчч. Иусты и Руфины в Толедо. Первые два относительно больших фрагмента представляют собой часть литургического сборника *Liber mysticus* первой половины XIII в. (бывш. *Museo de Santa Cruz*, сейчас Mus., n. 1325-1) и часть лекционария второй половины XII в. (бывш. *Museo de San Vicente*, fragm. 1, сейчас Mus., n. 1326). Третий фрагмент — три листа гимнария XIII в., два из которых хранятся в Музее Соборов (бывш. *Museo de Santa Cruz*, сейчас Mus., n. 1325-2 и n. 21328), а третий — в архиве прихода св. Евлалии (*Parroquia de Santa Eulalia*, s. n.).

Из перечисленных рукописей необходимо выделить те, которые могут служить источниками для изучения евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда. *Liber horarum*, *Liber anticorum*, *Liber hymnorum* и *Liber orationum* содержат только тексты официия и не содержат тексты мессы; кроме того, последние три сохранились в виде очень маленьких фрагментов. *Liber comicus* включает только



Илл. 2. Книжные фонды Архива и капитулярной библиотеки кафедрального собора Толедо.
(Фотография автора)

отрывки из Свящ. Писания, которые читаются во время евхаристического богослужения, однако эта книга не может служить основным источником, так как не содержит информации о других литургических элементах и об устройстве мессы в целом. Главными источниками для изучения древней испанской Евхаристии среди рукописей из Толедо являются *Liber missarum* и *Liber mysticus*. Таким образом, для исследования мы имеем пять относительно полных кодексов из капитулярной библиотеки (*Bibl. Capit., cod. 35.3–35.7*) и два фрагмента: один из капитулярной библиотеки (*Bibl. Capit., cod. 44.2*) и один из Музея Соборов (*Mus., бывш. 1325-1*). Третий фрагмент, который мог бы служить источником (палимпсест *Bibl. Capit., cod. 99.30*), практически не читается.

Liber missarum

Исходя из скудных исторических сведений, которыми мы располагаем, *Liber missarum* как самостоятельная богослужбная книга, скорее всего, появилась в последней четверти VII в. Ее возникновение связывают с кодификационной деятельностью еп. Юлиана⁷, который возглавлял Толедскую кафедру с 680 по 690 гг. На основании свидетельства ученика и преемника Юлиана по кафедре Феликса⁸ считается, что Юлиан отредактировал формуляры мессы и собрал их в одну книгу — *Liber missarum* (досл. «Книга мессы», аналог римского сакраментария), разделив ее на четыре части⁹. Подобным образом Юлиан составил и другую литургическую книгу, вобравшую в себя богослужбные тексты оффиция — *Liber orationum*¹⁰ («Книга молитв», аналог орационала). Таким образом, реформа Юлиана ознаменовала собой новый этап в развитии литургических

⁷ В древней Испанской Церкви еще до Великого раскола 1054 г. еп. Юлиан Толедский стал почитаться как святой, а его память была внесена в мосарабские литургические календари. Основная дата празднования — 14 января, в некоторых календарях имеется вторая дата — 6 марта.

⁸ Также внесен в некоторые мосарабские литургические календари, память — 7 августа.

⁹ «[S. Julianus] scripsit librum missarum de toto circulo anni in quattuor partes divisum, in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, alias vero ex toto composuit» (PL 96: *S. Juliani Toletani episcopi vita seu elogium*, Col. 450).

¹⁰ «Item librum orationum de festivitatibus, quas Toletana Ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stylo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studioso

книг на Пиренейском полуострове¹¹, подобно тем процессам, которые уже происходили в Риме¹². Записи богослужебных текстов, которые до этого существовали в виде отдельных листов (т. н. *libelli*), теперь были собраны в единый кодекс, упорядочены, отредактированы и распределены в течение всего литургического года. По свидетельству Феликса, Юлиан не только собрал мессы воедино, но и дополнил их, а некоторые недостающие формуляры составил сам. Для великих праздников и дней памяти наиболее почитаемых святых, напротив, скорее всего, требовалось из нескольких уже существующих на тот момент формуляров выбрать только один. Подобным образом были составлены и другие литургические книги: *Liber commicus* («Книга отрывков», т. е. лекционарий) и *Antiphonarium* (антифонарий), в которых однородные тексты (библейские богослужебные чтения и песнопения) были собраны и распределены на весь год. Однако мы не знаем, имел ли к составлению этих книг отношение еп. Юлиан Толедский. *Liber missarum*, как и *Liber orationum*, предназначались для священников и не должны были использоваться церковными певчими, так как содержат исключительно священные молитвы. Сохранился только один полный экземпляр *Liber missarum*, он хранится в капитулярной библиотеке Толедо под номером 35.3.

*Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3*¹³

До того как рукопись *Bibl. Capit., cod. 35.3* оказалась в библиотеке кафедрального собора, она принадлежала приходу св. Евлалии в Толедо. Согласно последнему палеографическому исследованию, книга была написана в XI в. и затем неоднократно дописывалась в течение следующего столетия¹⁴. Кодекс состоит из 234 листов пергамена хорошего качества размером 34 x 25 см. Он написан в два столбца, листы рукописи неоднородны, количество строк на странице варьируется от 28 до 34. Основному переписчику, которым был аббат Элен¹⁵, принадлежат листы 63–234. Эта часть манускрипта написана аккуратным и четким вестготским минускульным письмом, буквы раскрашены и декорированы плетением с растительными и зооморфными мотивами; заголовки и инициалы выделены красным и зеленым цветами. В большей части текста шрифт крупный и четкий, к концу кодекса почерк становится менее разборчивым, размер букв уменьшается, встречаются буквы без декораций¹⁶. В XII в. над рукописью работали еще два неизвестных переписчика, им принадлежат листы 1–29 и 29v–62v. Первая часть написана крупным неровным почерком, имеются

correctum in unum congegissit, atque Ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis» (PL 96: S. *Juliani Toletani episcopi vita seu elogium*, Col. 450).

¹¹ Об этапах развития литургических книг в Испании и реформе еп. Юлиана Толедского подробнее см.: [Janini, 1983, XVII–XVIII, XXXI–XXXV, LV–LVI]; см. также: [Pinell, 1998, 32–33].

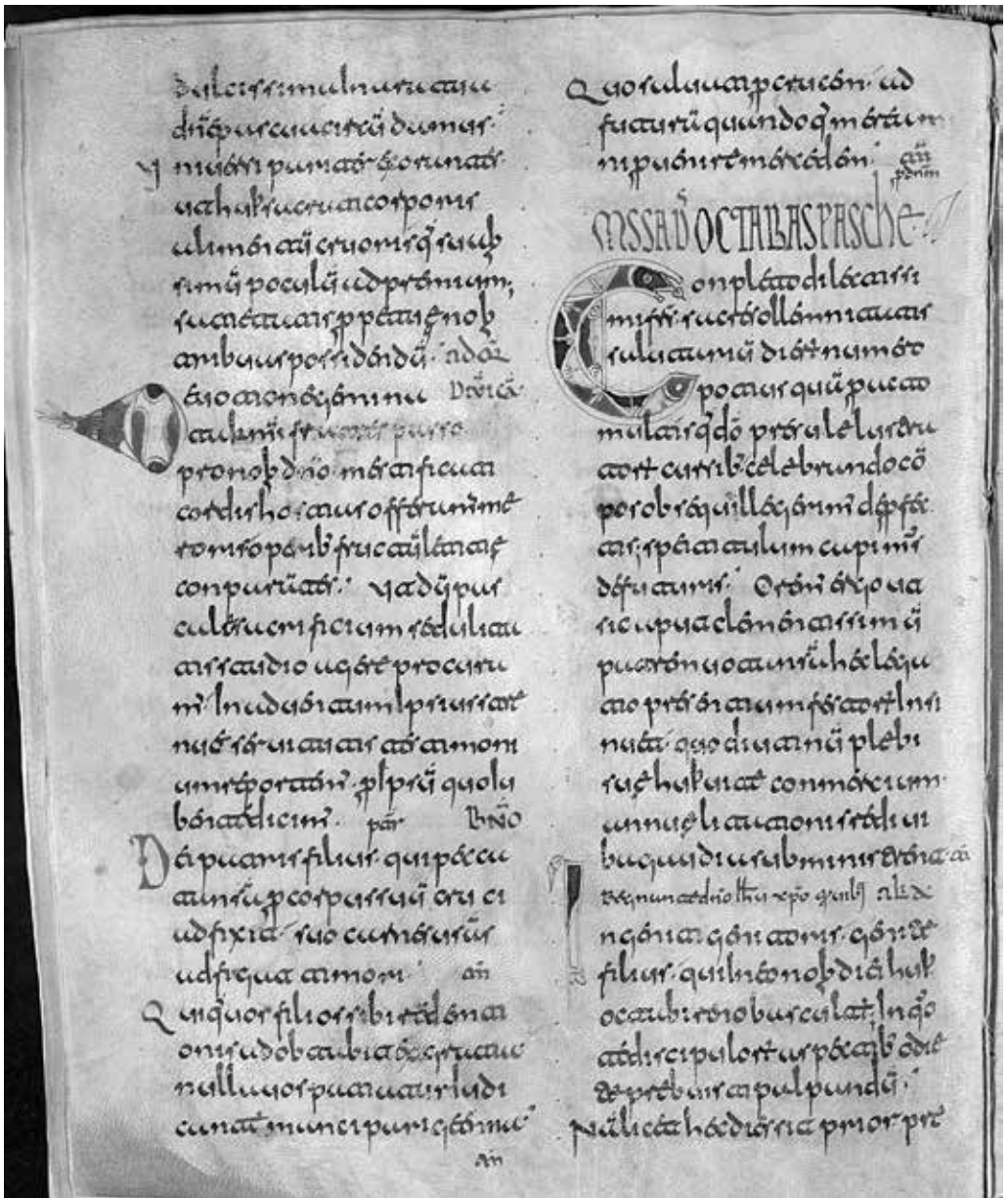
¹² Имеется в виду формирование римского сакраментария, см.: [Palazzo, 1998, 35–48].

¹³ Описание данной рукописи см. в работах: [Férotin, 1912, Col. 690–691; Mundó, 1965, 14, 21; Pinell, 1965, 125; Gamber, 1968, 196–197; Gros, 1975, 61; Janini и др., 1977, 97–98; Janini, 1983, XVIII–XIX; Gamber, 1988, 33; Pinel, 1998, 42–44; Millares, 1999, 191–192; Fernández, 2018, 12–15]. Издание текста рукописи: [Férotin, 1912, Col. 1–536; Janini, 1982, 1–433].

¹⁴ Разные исследователи датировали рукопись *Bibl. Capit., cod. 35.3* по-разному: от IX до XII в. В настоящей работе мы придерживаемся датировки, предложенной Анскари Мануэлем Мундо в его *La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos* [Mundó, 1965]. См. также: [Janini и др., 1977, 97–98].

¹⁵ Атрибуция производится на основе надписи, вписанной в большой красочный инициал на листе 67v в начале формуляра на праздник кафедры св. ап. Петра (22 февраля). Надпись гласит: «Elenus abba acsi indignus scripsit» (рус. «Написал недостойный аббат Элен»).

¹⁶ Мы можем предположить, что некоторые листы в конце кодекса не принадлежат основному переписчику, либо их оформление не было закончено (буквицы не наполнены цветом, как в основной части книги), это отдельные листы из диапазона 209–220, а также листы 222 и 227. Во всяком случае, внешне они заметно отличаются от основного текста данной части манускрипта. Листы 89–92, 161–162 и 169–207 написаны, предположительно, той же рукой, однако более мелким шрифтом.



Илл. 3. Рукопись Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3. Лист 138v.
Месса на октаву Пасхи

одноцветные декорации красными или черными чернилами с зооморфными мотивами, заголовки выделены красным. Использовались листы-палимпсесты, возможно, из основного кодекса. Вторая часть написана шрифтом среднего размера, буквы более простые, заголовки и инициалы выделены красным. В целом текст рукописи написан тщательно, ошибки в нем практически отсутствуют. Иногда встречаются вставки букв или слов между строк, а также на полях, при этом не всегда можно отличить, сделаны ли они изначально, или были добавлены позже. Более короткие молитвы написаны аккуратнее. В кодексе отсутствуют начальные и заключительные листы.

Полное название, которое на основании свидетельства Феликса прилагают к этой книге, *Liber missarum de toto circuli anni* (рус. «Книга месс на весь круг года»), точно указывает на ее содержание. Манускрипт включает 130 формуляров, начиная с периода Адвента и заканчивая циклом месс рядовых (лат. *Missae quotidianae*). Утраченная тетрадь, которая располагалась в начале, скорее всего, содержала календарь и мессу, предвещающую Адвент — *Missa inquoante aduentum Domini*¹⁷. Последование рядовых месс в конце книги, которое обрывается на 7-м формуляре, должно было продолжаться и включать большее количество. Вероятно, что на утраченных листах могли размещаться еще 13 комплектов молитв, так как полный цикл рядовых месс, согласно рукописи *Bibl. Capit., cod. 35.4*, хранящейся в той же библиотеке, состоит из 20 формуляров.

Liber missarum из Толедо условно разделена на три части, каждая из которых, кроме первой, начинается соответствующим заголовком (см. листы 73 и 224v). Первая часть включает мессы на период Адвента, цикл праздников Рождества — Богоявления, а также формуляры святым, память которых совершается от конца ноября до наступления Четырнадцатницы. Фактически (без учета утраченных листов) раздел начинается с первого воскресенья Адвента (лат. *Missa de aduentum Domini de primo dominico*) и заканчивается памятью свв. Эметерия и Келедония (лат. *Missa sanctorum Emeterii et Celedonii*, 3 марта). Второй раздел, начинающийся заголовком *Incipiunt misse de Quadragesime*, объединил службы Четырнадцатницы и Пасхального времени¹⁸. Сюда же включены богослужения в честь святых, память которых совершается в период от Пасхи до Пятидесятницы, а затем, после наступления Пятидесятницы, вплоть до начала Адвента. Завершает второй раздел цикл общих месс святым («исповеднику единому», «праведнику единому», «деве единой» и т. д.). Первая служба в данном разделе — для воскресенья мясопустного перед началом Четырнадцатницы (лат. *Missa de initium Quadragesime id est de carnes tollendas*), последняя — месса в день свв. Винценция, Сабины и Крестеты (лат. *Missa in diem sancti Vincentii, Sabine et Christete*, 28 октября). Третий раздел, начинающийся заголовком *In nomine Domini incipiunt missae cotidianae*, включает мессы рядовые, начиная с 1-й и заканчивая 7-й. Книга обрывается на фрагменте службы св. Роману (лат. *Missa in diem sancti Romani*), который позднейшим переплетчиком по ошибке был вставлен в самое начало кодекса.

Каждый формуляр в книге содержит девять молитв второй части евхаристического богослужения — литургии верных (*missa eucharistica*, или *missa fidelium*)¹⁹. Их порядок и названия соответствуют тем, которые мы можем найти в трех древнейших вестготских *libelli* конца VII — начала VIII в., сохранившихся в составе кодекса *Verona, Bibl. Capit., cod. LXXXIX*²⁰. Это молитвы: первая (без названия), *Alia*, *Post nomina*, *Ad pacem*, *Inlatio*, *Post Sanctus*, *Post pridie*, *Ad orationem Dominicam*, *Benedictio*. Обращает на себя внимание тот факт, что не только названия молитв, но и весь текст трех формуляров из кодекса *Liber missarum* совпадает с текстом уцелевших вестготских листов из Вероны, за исключением незначительных орфографических разночтений, не меняющих

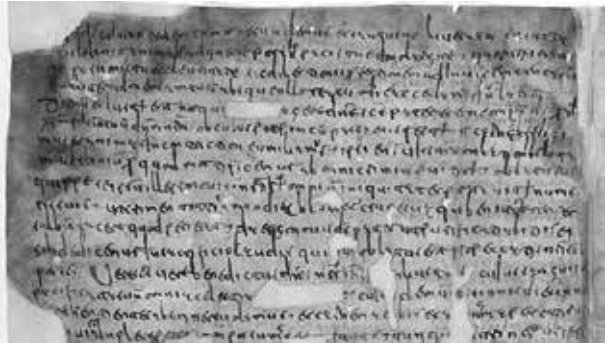
¹⁷ Эта месса должна начинать цикл богослужения на период Адвента. В частности, она сохранилась в рукописи *Bibl. Capit., cod. 35.4*, лист 173. См. также: (Janini, 1983, XVIII–XIX, XXVIII–XXIX). Здесь и далее мы будем сохранять оригинальную орфографию источника.

¹⁸ Следует обратить внимание на то, что переписчик не стал разделять *Liber missarum* на четыре части, как этого следовало бы ожидать согласно свидетельству Феликса Толедского. Вопреки описанию, данному у Клауса Гамбера в его *Codices liturgici latini antiquiores* [Gamber, 1968, 196–197], фактически рукопись состоит не из четырех, а из трех частей. Мессой *In hilaria Pasche dicenda* на листе 119 не начинается новый раздел книги, как на это ошибочно указывает Гамбер, но пасхальная месса следует за предыдущей без какого-либо особого заголовка или визуального разделения.

¹⁹ Реконструкцию и перевод на русский язык чина мессы по мосарабским литургическим рукописям X–XII вв. см. в: (Mater Hispania, 2018); описание чинопоследования литургии верных испано-мосарабского обряда см. в: [Волков, 2018; Волков, 2019a].

²⁰ Описание и издание текста вестготских литургических листов с записью молитв мессы по рукописи *Verona, Bibl. Capit., cod. LXXXIX* см. в: (Gros, 1978, 53–57; Janini, 1982, 175–177, 180–182, 184–186; Vivancos, 2006, 121–144).

смысла молитв²¹. Это мессы De III feria post Lazaro (в среду пятой седмицы Четыредесятницы, листы 105–106), De II feria in hebdomada maiore (в понедельник Страстной седмицы, листы 107–108v), De III feria ante Cena Domini (в среду Страстной седмицы, листы 110–111). Следует также подчеркнуть, что порядок и содержание молитв в Liber missarum соответствует описанию Евхаристии, данному у св. Исидора Севильского в его трактате De ecclesiasticis officiis (нач. VII в.)²². Все это указывает на то, что, несмотря на позднее происхождение, рукопись



Илл. 4. Рукопись Verona, Bibl. Capit., cod. LXXXIX.

Лист 2v, фрагмент.

Месса Страстей Господних
(понедельник Страстной седмицы)

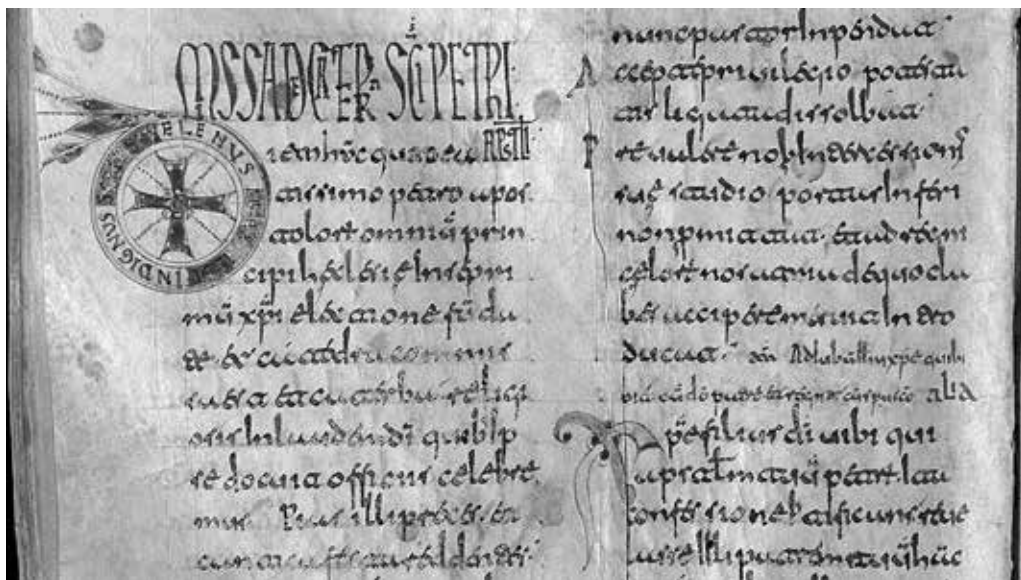
из Толедо действительно является наследницей той древней «книги месс», прототип которой был создан Юлианом Толедским в конце VII в. Мы не можем утверждать, что за время, прошедшее с момента захвата полуострова мусульманами, и в течение последующего освобождения книга не была никак изменена, в ней не были дописаны новые службы или отредактированы старые. Скорее всего, непринципиальные изменения имели место. К сожалению, мы не можем сравнить большее количество формуляров, так как сохранилось только три древних вестготских libelli. Однако на основании практически полного совпадения текста этих трех месс мы имеем право предположить, что в книге есть и другие формуляры, не претерпевшие изменения за четыре столетия. Кроме того, на основании сопоставления текста молитв со свидетельством св. Исидора Севильского мы можем констатировать, что содержание молитв и сам принцип организации литургического текста в книге остался неизменен.

Согласно св. Исидору (книга первая, глава 15, озаглавленная De missa et orationibus), литургия верных в древней Испании начиналась обращением к народу, в котором священник призывал верующих к молитве²³. Св. Исидор называет этот элемент «oratio admonitiones», т. е. «молитва увещания». Затем следовало воззвание к Богу, в котором испрашивалось, чтобы Он принял моления и дары верных. Далее — молитва о здравствующих, приносящих дары, и об усопших, а затем — молитва о примирении друг со другом перед целованием мира. В этом описании можно увидеть прямые параллели с первыми четырьмя элементами формуляров из Liber missarum: молитва без названия, Alia, Post nomina и Ad rasem. Затем св. Исидор повествует о молитве возношения для освящения Даров, называя ее «illatio in sanctificatione oblationis». Далее он говорит о пении гимна Hosanna in excelsis и затем — о молитве «confirmatio sacramenti», в которой испрашивается, чтобы Дары, освященные Святым Духом, стали бы Телом и Кровью Христовыми. В этом тексте можно усмотреть четкое указание на структуру анафоры и выделить в ней три изменяемые молитвы, первая из которых в литургических книгах носит такое же название, которое ей усваивает св. Исидор:

²¹ Разночтения наблюдаются также в заглавии молитв, а именно: в вестготских libelli отсутствует литера «t» в слове «pos-t» в названии 3-й, 6-й и 7-й молитв (т. е. [Oratio] pos nomina, Pos Sanctus и Pos pridie).

²² Текст трактата опубликован Ж. П. Минем в его Латинской патрологии [PL 83, Coll. 737–826], новое издание см. в серии Corpus christianorum, Series latina [Lawson, 1989]. История возникновения трактата и его содержание подробно описаны в статье: [Волков, 2016].

²³ Подробнее про эту и последующие молитвы, которые описывает св. Исидор Севильский, см.: [Волков, 2016, 145], латинский и русский текст 15-й главы трактата св. Исидора см. в приложении: [Волков, 2016, 151–153].



Илл. 5. Рукопись Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3. Лист 67v, фрагмент.
Месса на праздник кафедры святого апостола Петра

Inlatio (орфографическое разночтение Illatio), Post Sanctus и Post pridie. В завершение главы повествуется о молитве «Отче наш» и объясняется ее содержание, а в последующих главах, после слов о Символе веры, говорится о трехчастном благословении верных в точном соответствии с устройством формуляров из Liber missarum: это молитвы Ad orationem Dominicam и Benedictio²⁴.

Точно такие же молитвы и в той же последовательности мы находим в вестготских libelli. Это заставляет нас признать, что указанные молитвы составляют древнейший костяк евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда. Конечно, это не означает, что в состав мессы не входили другие элементы. Мы знаем о существовании лекционария и антифонария, которые использовались в тот же период, что и Liber missarum. Очевидно, что библейские чтения и антифоны должны были дополнять евхаристическое богослужение, в особенности — литургию оглашенных. И именно об этом ведет речь св. Исидор Севильский в главах, предшествующих De missa et orationibus. Однако наше внимание привлекли именно главы 15–17 из первой книги трактата, так как они свидетельствуют о безусловной древности чина, отраженного в Liber missarum.

Несколько формуляров в рукописи Bibl. Capit., cod. 35.3 отличаются от остальных. Это мессы в день св. Климента (лат. In diem sancti Clementis, 23 ноября, лист 17), св. Юлиана (лат. In diem sancti Iuliani, 7 января, лист 43), на преполовение Четырнадцатидесятицы (т. е. третье воскресенье, лат. In mediante die festo, лист 91), в Великий Четверг (лат. In cena Domini ad nona dicenda, лист 114) и вигилию Пасхи (лат. In vigilia Pasche dicenda, лист 117), в самый день Пасхи (лат. In hilaria Pasche dicenda, лист 119), на Пятидесятницу (лат. In diem sanctum Pentecosten, лист 158), а также в день Вознесения Святой Марии (т. е. Успения Пресвятой Богородицы, лат. In diem assumptionis sancte Marie, лист 182). В эти дни формуляр мессы состоит не из девяти, как обычно, а из десяти элементов: добавляется заключительная молитва Completuria. В современной практике служения мессы испано-мосарабского обряда в Католической Церкви эта молитва завершает каждое богослужение. Однако, как можно видеть, в древности

²⁴ См. сопоставление молитв, упоминаемых св. Исидором, с молитвами из формуляров Liber missarum: [Волков, 2016, 147].

она не являлась обязательным элементом евхаристического богослужения, но использовалась только в некоторые особые дни. Если мы изучим другой тип литургических рукописей — манускрипты *Liber misticus*, которые представляют следующий этап развития богослужбных книг испано-мосарабского обряда²⁵, то увидим, что молитва *Conpleturia* в них встречается чаще, но по-прежнему остается необязательной. Как показывает исследование этого вопроса, обязательным элементом заключительная молитва стала только в печатном мосарабском миссале 1500 г., где была назначена для каждого евхаристического богослужения в качестве неотъемлемого элемента²⁶. По-видимому, она появилась на мессе под влиянием служб оффиция, где подобным образом завершается всякая вечерня и утренья²⁷.

Кроме того, два формуляра, уже упомянутый на преполовение Четыредесятницы и второй, в воскресенье Лазаря (четвертое воскресенье поста, лат. *De Lazaro dicenda*, лист 99), содержат нотированный текст песнопения *Ad confractionem panis* (на раздробление освященного Хлеба). В первом случае антифон находится на ряду, между молитвами *Post pridie* и *Ad orationem Dominicam*. Во втором случае антифон записан на полях, а после молитвы *Post pridie* указан только его инципит. Эти элементы следует признать спонтанными дополнениями: строго говоря, их не должно быть в *Liber missarum*. Следует также обратить внимание на формуляр праздника св. ап. Андрея (лат. *Missa in diem sancti Andre<e> apostoli*, лист 16v), в котором молитва *Post pridie* имеет особое окончание, являющееся вступлением к исполнению Символа веры²⁸. Формуляр на праздник Пасхи, помимо прочего, содержит отпуст в конце мессы, который, согласно рубрикам, должен произносить диакон (лист 121). Это единственное упоминание о завершающем Евхаристию возгласе на протяжении всей книги.

Toledo, Bibl. Capit., cod. 44.2²⁹

Что касается фрагмента *Bibl. Capit., cod. 44.2*, то он только подтверждает данные, полученные на основе анализа кодекса *Bibl. Capit., cod. 35.3*. Сохранился лишь один лист рукописи (разворот), пятая часть которого утрачена. Манускрипт датируется началом XII в., он написан ровным крупным вестготским минускульным письмом. Имеющийся фрагмент содержит отрывки четырех великопостных месс, начиная с воскресенья Самарянки (второе воскресенье Четыредесятницы, лат. *De muliere Samaritana*). По сохранившимся частям видно, что текст месс совпадает с текстом из полного кодекса, за исключением незначительных орфографических разночтений. Формуляры включают девять элементов, начиная с первой молитвы без названия и заканчивая молитвой *Benedictio*, как и в полном кодексе. Очевидно, что обе книги восходят к одному древнему прототипу.

²⁵ См. продолжение статьи в последующих номерах журнала.

²⁶ Про эту молитву в печатном мосарабском миссале 1500 г. подробнее см.: [Волков, 2019а, 100, 103].

²⁷ Так, в Вестготском орационале *Verona, Bibl. Capit., cod. LXXXIX* и позднейших источниках есть молитвы *Ad vesperum conpleturia* и *Conpleturia ad matutinum*, которые положено читать в конце вечерни и утрени. Считается, что они послужили образцом для заключительной молитвы мессы, и таким образом правило завершать богослужение специальной молитвой было распространено со служб суточного круга на чин Евхаристии. См. также: [Janini, 1985, 399–409; Pinell, 1998, 177; Ferrer, 1999, 85–86].

²⁸ *Ut purgatis labiis mundatisque pectoribus, fidem ueram et corde firmiter teneamus, et uoce libera proferamus publice et dicamus: Credimus* (рус. «Чтобы очищенными устами и омытыми сердцами, мы держали бы истинную веру крепко в сердце, и провозглашали бы ее всенародно свободным гласом, и говорили бы: Веруем...»). Делается предположение, что такой текст мог быть частью ordinaria мессы (Gros, 1975, 61).

²⁹ Издание рукописи: (Janini, 1968); описание: [Mundó, 1965, 15, 21; Janini и др., 1977, 179–180; Janini, 1983, XIX; Gamber, 1988, 33; Millares, 1999, 196].



Илл. 6. Фрагмент Toledo, Bibl. Capit., cod. 44.2. Лицевая сторона листа.
Месса в среду третьей седмицы Четырдесятницы

* * *

Итак, схема формуляров из *Liber missarum*, в сопоставлении с вестготскими *libelli* и данными из сочинения св. Исидора Севильского, выглядит следующим образом (редко встречающиеся элементы выделены *курсивом*, нотированные песнопения отмечены звездочкой ³⁰):

S. Isidorus	Libelli	Liber missarum
Молитва увещевания	[Без названия]	[Без названия]
Вторая молитва	Alia	Alia
Молитва о живых и усопших	Pos nomina	Post nomina
Молитва перед целованием мира	Ad pacem	Ad pacem
Возношение	Inlatio	Inlatio
Молитва на гимн «Санктус»	Pos Sanctus	Post Sanctus
Молитва о претворении Даров	Pos pridie	Post pridie <i>Ad confractionem panis*</i>
Молитва на «Отче наш»	Ad orationem Dominicam	Ad orationem Dominicam
Благословение	Benedictio	Benedictio <i>Completeria</i> <i>Dimissio</i>

Продолжение в следующем номере.

³⁰ Полную схему чинопоследования литургии верных см. в: [Волков, 2018, 98; Волков, 2019а, 103].

Приложения

В круглые скобки помещены варианты прочтения, в угловые скобки — добавления, отсутствующие в рукописи. Празднования и дни памяти святых испанского происхождения выделены **полужирным** шрифтом.

Приложение 1.

Список формуляров рукописи Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.3.

- <CXXX.> <Месса в день святого Романа>³¹, листы 1–2
<I.> Месса Адвента Господня, в первое воскресенье, 2–3v
<II.> Месса во II воскресенье Адвента Господня, 3v–4v
<III.> Месса в III воскресенье Адвента Господня, 4v–6v
<IV.> Месса в IV воскресенье Адвента Господня, 6v–8v
<V.> Месса в V воскресенье Адвента Господня, 8v–9v
<VI.> Месса в день святой Цецилии, 9v–12
<VII.> Месса в день святого Сатурнина, 12–14v
<VIII.> Месса в день святого Андрея апостола, 15–17
<IX.> Месса в день святого Климента, 17–19v
<X.> **Месса святой Леокадии**, 19v–21
<XI.> **Месса в день святой Евлалии <Эмеритской>**, 21–23
<XII.> **Месса в день Святой Марии**³², 23–24v
<XIII.> Месса Рождества Господа, 25–27
<XIV.> Месса в день святого Стефана, 27v–28v
<XV.> Месса в день святой Евгении, 29–31
<XVI.> Месса в день святого Иакова, брата Господня, 31–32v
<XVII.> Месса в день святого Иоанна апостола и евангелиста, 32v–34v
<XVIII.> Месса святого Иакова апостола, брата святого Иоанна, 34v–35v
<XIX.> Месса в <день> святой Колумбы, 35v–37v
<XX.> Месса в день Обрезания Господня, 37v–39
<XXI.> Месса на начало года, 39–40v
<XXII.> Месса в день Явления Господня³³, 40v–43
<XXIII.> Месса в день святого Юлиана, 43–45v
<XXIV.> Месса <в день> избияния <Вифлеемских> младенцев, 45v–47v
<XXV.> Месса в день святого Себастиана (Севастиана), 47v–49
<XXVI.> Месса в день святой Агнессы, 49–50
<XXVII.> **Месса в день святого Фруктуоза**, 50–53
<XXVIII.> **Месса в день святого Винцентия**, 53–58
<XXIX.> Месса в день святого Вавилы епископа и трех отроков, мучеников, 58–60
<XXX.> Месса в день святого Тирса (Фирса), 60–62
<XXXI.> Месса в день святой Агаты (Агафии), 62–63
<XXXII.> Месса в день святой Доротеи (Дорофеи), 63–65
<XXXIII.> **Месса в день святой Евлалии Барцинонской**, 65–67v
<XXXIV.> Месса на кафедре святого Петра апостола, 67v–70
<XXXV.> **Месса святых Эметерия и Келидония (Еметерия и Хелидония)**, 70–73

³¹ Месса по ошибке была размещена в начале кодекса. Первая часть формуляра утрачена.

³² Имеется в виду Благовещение Пресвятой Богородицы, которое согласно древней испанской традиции должно праздноваться за семь дней до Рождества Христова, т. е. 18 декабря (дата празднования утверждена на X Толедском соборе в 656 г.).

³³ Праздник Крещения Господня, или Богоявления.

Начинаются мессы Четыредесятницы

- <XXXVI.> Месса перед наступлением Четыредесятницы <в воскресенье> мясопустное³⁴, 73–75
- <XXXVII.> Месса поста в понедельник, на начало Четыредесятницы, 75–76v
- <XXXVIII.> Месса в среду первой седмицы Четыредесятницы, 76v–77v
- <XXXIX.> Месса в пятницу первой седмицы Четыредесятницы, 77v–79
- <XL.> Месса о жене самаритянке³⁵, 79–82
- <XLI.> Месса в понедельник второй седмицы Четыредесятницы, 82–83v
- <XLII.> Месса в среду второй седмицы Четыредесятницы, 83v–84
- <XLIII.> Месса в пятницу второй седмицы Четыредесятницы, 84–85v
- <XLIV.> Месса о слепорожденном, <во> II воскресенье Четыредесятницы³⁶, 85v–87v
- <XLV.> Месса в понедельник третьей седмицы Четыредесятницы, 87v–89
- <XLVI.> Среда третьей седмицы, 89–90
- <XLVII.> Пятница третьей седмицы, 90–91
- <XLVIII.> Месса на преполовение <поста>³⁷, 91–93
- <XLIX.> Месса в понедельник следующей седмицы после Двудесятницы³⁸, 93–95
- <L.> Месса во вторник после Двудесятницы, 95–96
- <LI.> Месса в среду после Двудесятницы, 96v–97v
- <LII.> Месса в четверг следующей седмицы после Двудесятницы, 97v–98v
- <LIII.> Месса в пятницу после Двудесятницы, 98v–99v
- <LIV.> Месса о Лазаре³⁹, 99v–101
- <LV.> Месса в понедельник следующей седмицы после Лазаря, 101–102
- <LVI.> Месса во вторник после Лазаря, 102–103
- <LVII.> Месса в среду после Лазаря, 103–104
- <LVIII.> Месса в четверг после Лазаря, 104–105
- <LIX.> Месса в пятницу после Лазаря, 105–106
- <LX.> Месса <в воскресенье> Пальмовых ветвей, 106–107v
- <LXI.> Месса в понедельник Великой седмицы⁴⁰, 107v–108v
- <LXII.> Месса во вторник Великой седмицы, 108v–110
- <LXIII.> Месса в среду перед Вечерей Господней, 110–111
- <LXIV.> Месса Вечери Господней <I>⁴¹, 111–114
- <LXV.> Месса Вечери Господней < II>, в девятый час⁴², 114–116
- <LXVI.> Месса в день субботний <перед> Пасхой⁴³, 116–117
- <LXVII.> Месса на вигилию Пасхи, 117–119
- <LXVIII.> Месса в светлый <праздник> Пасхи⁴⁴, 119–121
- <LXIX.> Месса в понедельник Пасхи, 121v–123

³⁴ Лат. «Missa de initium quadragesime id est de carnes tollendas».

³⁵ I воскресенье Четыредесятницы. Это и другие воскресенья имеют названия сообразно с литургической темой богослужения, которая содержится в молитвах и чтениях дня.

³⁶ «Второе воскресенье Четыредесятницы» добавлено на полях.

³⁷ Лат. «Missa in mediante die festo», III воскресенье Четыредесятницы.

³⁸ Под «Двудесятницей» (лат. «vicesima») имеется в виду первая половина Четыредесятницы, т. е. первые двадцать дней.

³⁹ IV воскресенье Четыредесятницы.

⁴⁰ Т. е. Страстной седмицы.

⁴¹ Лат. «Missa de cena Domini per titulos», совершается в Великий четверг Страстной седмицы.

⁴² Лат. «Missa in cena Domini ad nona dicenda».

⁴³ Полное лат. название: «Missa in die sabbato Pasche, si necessitas exegerit ante vigilie sollempnitatem dicenda per titulos».

⁴⁴ Лат. «Missa in hilaria Pasche dicenda».

- <LXX.> Месса во вторник Пасхи, когда с крещенных младенцев снимают белые одежды⁴⁵, 123v–125
- <LXXI.> Месса в среду Пасхи, 125v–127v
- <LXXII.> **Месса святой Энграции и 18 мучеников Цезаравгустанских**, 127v–130
- <LXXIII.> Месса в четверг Пасхи, 130–133v
- <LXXIV.> Месса в пятницу Пасхи, 133v–136
- <LXXV.> Месса в субботу Пасхи перед октавой, 136–138v
- <LXXVI.> Месса в октаву Пасхи, 138v–140v
- <LXXVII.> Месса в I воскресенье после октавы Пасхи, 140v–142
- <LXXVIII.> Месса во II воскресенье после октавы Пасхи, 142–144
- <LXXIX.> Месса в III воскресенье после октавы Воскресения Господа, 144–146
- <LXXX.> Месса в IV воскресенье после октавы Пасхи, 146–148
- <LXXXI.> **Месса в день семи епископов, которые были посланы в Испанию от апостолов, Торквата и прочих с ним**, 148–149v
- <LXXXII.> Месса в день Святого Креста, 149v–151v
- <LXXXIII.> Месса на Вознесение Господне, 152–154v
- <LXXXIV.> Месса в воскресенье после Вознесения, 154v–155v
- <LXXXV.> Месса на литанию перед Пятидесятницей, в ожидании Духа Святого Утешителя⁴⁶, 155v–156v
- <LXXXVI.> Месса в день субботний перед Пятидесятницей, 156v–157v
- <LXXXVII.> Месса в день святой Пятидесятницы, 157v–160v
- <LXXXVIII.> Месса в день святого Адриана, 161–162
- <LXXXIX.> Месса на рождество святого Иоанна <Крестителя>, 162–164v
- <XC.> Месса в день святых Петра и Павла, 165–168
- <XCI.> Месса в день святого Христофора, 168–170m
- <XCII.> **Месса в день святых дев Иусты и Руфины**, 170v–172
- <XCIII.> Месса в день святого Бартоломея (Варфоломея), 172–174v
- <XCIV.> Месса в день святой Кристины, 174v–175v
- <XCV.> **Месса в день святого Феликса**, 175v–177
- <XCVI.> **Месса в день святых Иуста и Пастора**, 177–179
- <XCVII.> Месса святых Сикста, Лаврентия и Ипполита мучеников, 179–181
- <XCVIII.> Месса <на праздник> ординации⁴⁷ святого Мартина епископа, 181–183
- <XCIX.> Месса в день Вознесения Святой Марии⁴⁸, 183–185v
- <C.> Месса в день святого Генезия мученика, 185v–187
- <CI.> Месса святого Августина епископа, 187–190
- <CII.> Месса в день святого Киприана, 190–191v
- <CIII.> Месса в день святой Евфимии, 191v–192v
- <CIV.> Месса в день святого Матфея апостола, 192v–196
- <CV.> Месса на усечение главы святого Иоанна <Крестителя>, 196–198
- <CVI.> **Месса святых Фауста, Януария и Марциала**, 198–199
- <CVII.> Месса в день святого Михаила <Архангела>, 199–201v
- <CVIII.> Месса в день святых Космы и Дамиана, 201v–203
- <CIX.> **Месса в день святых Серванда и Германа**, 203–203v
- <CX.> Месса на перенесение мощей святого Сатурнина епископа, 203v–205
- <CXI.> Месса на кончину святого Мартина, 205–207

⁴⁵ Лат. «Missa in die III feria Pasche quando et baptizatis infantibus albe tolluntur».

⁴⁶ Лат. «Missa de letanias ante Pentecosten pro adventu Paracliti Spiritus Sancti».

⁴⁷ Поставление во епископа.

⁴⁸ Лат. «Missa in diem assumptionis Sancte Marie», западное название праздника Успения Пресвятой Богородицы.

- <CXII.> Месса исповеднику единому, 207–208
- <CXIII.> <Месса общая или святым>⁴⁹, 208–209v
- <CXIV.> Начинается месса святым, 210–210v
- <CXV.> Также месса святым, 210v–212
- <CXVI.> Также месса святым, 212–213v
- <CXVII.> Также месса единому праведнику, 213v–214v
- <CXVIII.> Также месса единому праведнику, 214v–216
- <CXIX.> Также месса девам, 216–218
- <CXX.> Месса единой деве, 218–219v
- <CXXI.> **Месса святому Кукуфату, 220–222**
- <CXXII.> **Месса в день святого Винцентия (Викентия),
Сабины и Крестеты (Христеты), 222v–224v**

Во имя Господа начинаются мессы рядовые⁵⁰

- <CXXIII.> <Месса рядовая> I, 224v–226v
- <CXXIV.> Месса рядовая II, 226v–228v
- <CXXV.> Месса рядовая III, 228v–229
- <CXXVI.> Месса рядовая IV, 229–230v
- <CXXVII.> Месса рядовая V, 230v–232
- <CXXVIII.> Месса рядовая VI, 232–234
- <CXXIX.> Месса рядовая VII⁵¹, 234–234v

Приложение 2. Список формуляров фрагмента Toledo, Bibl. Capit., cod. 44.2.

- <I.> <Месса о жене самаритянке>⁵², лист 1
- <II.> Месса понедельника во вторую седмицу, 1–1v
- <III.> <Месса среды в третью седмицу>⁵³, 2–2v
- <IV.> Месса пятницы в третью седмицу⁵⁴, 2v

⁴⁹ Лат. «Missa omnimoda vel de sanctis», начало формуляра в кодексе утрачено.

⁵⁰ Лат. «Missa quotidiana», реже — «Missa cotidinae».

⁵¹ Конечная часть формуляра утрачена, рукопись обрывается.

⁵² Сохранилась только последняя молитва формуляра.

⁵³ Начало формуляра утрачено.

⁵⁴ Сохранилась только начальная часть формуляра.

Источники и литература

Источники

1. Férotin (1912) — *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* / ed. M. Férotin. Paris, 1912. XCI p., 1096 col.
2. Gros (1978) — *Gros M. S. Les misses dels folis preliminars de l'Oracional hispànic de Verona* // *Miscel·lània Litúrgica Catalana*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1978. Vol. I. P. 53–68.
3. Janini (1968) — *Janini J. Un fragmento visigótico de «Manuale» toledano* // *Hispania Sacra*. 1968. № 21. P. 379–389.
4. Janini (1982) — *Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t.* / ed. J. Janini. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1982. T. 1. XXIII, 579 p.
5. Janini (1983) — *Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t.* / ed. J. Janini. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1983. T. 2. LXXVII, 392 p.
6. Lawson (1989) — *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis* / ed. Ch. M. Lawson. Turnholt: Brepols, 1989. 160 p. (Corpus christianorum, Series latina; CXIII).
7. *Mater Hispania* (2018) — *Евхаристическое богослужение испано-мосарабского обряда на праздник Рождества Христова* / перев. и коммент. А. А. Волков, перев. Н. А. Кулькова // *Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии: пер. с лат. яз. / сост. прот. Андрей Кордошкин*. СПб.: Алетея, 2018. С. 556–571.
8. PL — *Patrologiae cursus completus (Series Latina): en 221 t.* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
9. Vivancos (2006) — *Vivancos M. C. El oracional visigótico de Verona: notas codicológicas y paleográficas* // *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios latinos*. Madrid, 2006. Vol. 26. № 2. P. 121–144.

Литература

10. Волков (2011b) — *Волков А. А. Упадок и возрождение мосарабского обряда в христианской Испании* // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2011. № 2 (8): в 3 ч. Ч. III. С. 46–50.
11. Волков (2015) — *Волков А. А. Дом Марий Феротен и его роль в исследовании испано-мосарабской литургической традиции: к 100-летию со дня кончины* // *Folia Petropolitana*. СПб., 2015. № 4/2. С. 171–180.
12. Волков (2016) — *Волков А. А. Епископ Исидор Севильский и его трактат De ecclesiasticis officiis как источник сведений о литургической традиции Древней Церкви* // *Христианское чтение*. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. № 6. С. 139–153.
13. Волков (2018) — *Волков А. А. Чинопоследование литургии верных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. Часть I: чин ходатайства, целование мира, анафора* // *Христианское чтение*. 2018. № 5. С. 85–102.
14. Волков (2019a) — *Волков А. А. Чинопоследование литургии верных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. Часть II: чин причащения и заключительные обряды* // *Христианское чтение*. СПб.: Издательство СПбПДА, 2019. № 1. С. 92–106.
15. Boynton (2016) — *Boynton S. A lost mozarabic liturgical manuscript rediscovered: New York, Hispanic Society of America, B2916, olim Toledo, Biblioteca Capitular, 33.2* // *Traditio*. 2002. Vol. 57. P. 189–215.
16. Fernández (2018) — *Fernández C. Á. Los manuscritos litúrgicos visigótico-mozárabes de la Biblioteca Capitular de Toledo* // *Los Códices Visigóticos Litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo*. Toledo, Catedral de Toledo, 2018. P. 9–31.
17. Ferrer (1999) — *Ferrer G. J.-M. La eucaristía en rito hispano-mozárabe* // *Toletana: cuestiones de teología e historia*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 1999. № 1. P. 59–88.

18. Gros (1975) — *Gros M. S.* El «Ordo missae» de la tradición hispánica A // Liturgia y música mozárabes: I Congreso International de estudios mozárabes (Toledo, 1975). Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1978. P. 45–64.
19. Gamber (1968) — *Gamber K.* Codices liturgici latini antiquiores: in 2 ps. Freiburg: Universitätsverlag, 1968. 651 s.
20. Gamber (1988) — *Gamber K.* Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Freiburg: Universitätsverlag, 1988. XVI, 229 s.
21. Janini и др. (1977) — *Janini J., González R., Mundó A. M.* Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo. Toledo, 1977. 345 p.
22. Janini (1985) — *Janini J.* La Completuria de la antigua misa hispanica // Escritos del Vedat. 1985. № 15. P. 399–409.
23. Los Códices (2018) — Los Códices Visigóticos Litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo. Toledo, Catedral de Toledo, 2018. 242 p.
24. Millares (1999) — *Millares C. A.* et al. Corpus de códices visigóticos: in 2 t. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas de Gran Canaria, 1999. T. 1. 251 p.
25. Mundó (1965) — *Mundó A. M.* La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos // Hispania Sacra. 1965. № 18. P. 1–25.
26. Palazzo (1998) — *Palazzo E.* A history of liturgical books from the beginning to the thirteenth century. Collegeville; Minnesota: Liturgical Press, 1998. XXX, 258 p.
27. Pinell (1965) — *Pinell J.* Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio // Estudios sobre la liturgia mozárabe. Toledo: Diputación Provincial, 1965. P. 109–164.
28. Pinell (1998) — *Pinell J.* Liturgia hispánica. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. 324 p.

Andrey Volkov. Liturgical Manuscripts from Toledo. Part One: Liber Missarum.

Abstract: The following article presents the results of a study of Mozarabic liturgical manuscripts from 10th–13th centuries stored in the Toledo Archives & Chapter’s Library (Archivo y Biblioteca Capitulares de la Catedral de Toledo), as well as in the Museum of Councils and Visigothic culture (Museo de los Concilios y de la Cultura Visigoda). First, all liturgical books were examined, and then the copies, which could be used as sources for the study of the Eucharist of the Mozarabic rite, were selected. These are the manuscripts of the “Book of Masses” (Liber missarum) and of the “Mixed Book” (Liber mysticus), found both in the form of complete codices as well as in the form of fragments. The article tells about the history of their origin, points out the differences between various types of books, and draws parallels between manuscripts. When describing a particular manuscript, its content is indicated with a focus on those Mass formularies that are most important for the study of the ancient Eucharistic celebration of the Spanish Church. This article opens a series of publications on the Liturgical manuscripts from Toledo. It includes a general introduction to the topic and examines the Spanish “Book of Masses” in detail. Finally, an appendix which contains a complete list of formularies from manuscripts Toledo, Bibl. Capit., Cod. 35.3 and Toledo, Bibl. Capit., Cod. 44.2 (in Russian) can be found at the end of the article.

Keywords: liturgical sources, liturgical manuscripts, Latin manuscripts, Visigothic manuscripts, Mozarabic manuscripts, sacramentary, book of Mass, Toledo, Mozarabic Spain, Mozarabic Rite, Liber missarum, Liber mysticus.

Andrey Alekseyevich Volkov — Graduate of the St. Tikhon’s Orthodox University, Graduate of the Sts. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (andrew@canto.ru).

Sources and References

Sources

1. Férotin (1912) — *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. Ed. by M. Férotin. Paris, 1912, XCI p., 1096 col.
2. Gros (1978) — Gros M. S. Les misses dels folis preliminars de l'Oracional hispànic de Verona. *Miscel·lània Litúrgica Catalana*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1978, vol. I, pp. 53–68.
3. Janini (1968) — Janini J. Un fragmento visigótico de «Manuale» toledano. *Hispania Sacra*. 1968, no. 21, pp. 379–389.
4. Janini (1982) — *Liber missarum de Toledo y libros místicos*: in 2 t. Ed. by J. Janini. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1982, t. 1, XXIII + 579 p.
5. Janini (1983) — *Liber missarum de Toledo y libros místicos*: in 2 t. Ed. by J. Janini. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1983, t. 2, LXXVII + 392 p.
6. Lawson (1989) — *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis*. Ed. by Ch. M. Lawson. Turnholt: Brepols, 1989, 160 p. (Corpus christianorum, Series latina; CXIII).
7. Mater Hispania (2018) — Ekvharisticheskoe bogosluzhenie ispano-mosarabskogo obryada na prazdnik Rozhdestva Khristova [Christmas Eucharistic celebration of the Spanish-Mozarabic Rite]. Transl. and comm. by A. A. Volkov, transl. by N. A. Kulkova. *Mater Hispania: khristianstvo v Ispanii v I tysyacheletii* [Christianity in Spain in the 1st millennium]. Comp. by archpriest Andrey Kordochkin. Saint Petersburg: Aleteyya, 2018, pp. 556–571. (In Russian).
8. PL — *Patrologiae cursus completus (Series Latina)*: in 221 vols. Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
9. Vivancos (2006) — Vivancos M. C. El oracional visigótico de Verona: notas codicológicas y paleográficas. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios latinos*. Madrid, 2006, vol. 26, no. 2, pp. 121–144.

References

10. Boynton (2016) — Boynton S. A lost mozarabic liturgical manuscript rediscovered: New York, Hispanic Society of America, B2916, olim Toledo, Biblioteca Capitular, 33.2. *Traditio*, 2002, vol. 57, pp. 189–215.
11. Fernándes (2018) — Fernández C. Á. Los manuscritos litúrgicos visigótico-mozárabes de la Biblioteca Capitular de Toledo. *Los Códices Visigóticos Litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo*. Toledo, Catedral de Toledo, 2018, pp. 9–31.
12. Ferrer (1999) — Ferrer G. J.-M. La eucaristía en rito hispano-mozárabe. *Toletana: cuestiones de teología e historia*, Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 1999, no. 1, pp. 59–88.
13. Gros (1975) — Gros M. S. El «Ordo missae» de la tradición hispánica A. *Liturgia y música mozarabes: I Congreso Internacional de estudios mozarabes (Toledo, 1975)*. Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1978, pp. 45–64.
14. Gamber (1968) — Gamber K. *Codices liturgici latini antiquiores*: in 2 vols. Freiburg: Universitätsverlag, 1968, 651 p.
15. Gamber (1988) — Gamber K. *Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum*. Freiburg: Universitätsverlag, 1988, XVI + 229 p.
16. Janini et al. (1977) — Janini J., González R., Mundó A. M. *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*. Toledo, 1977, 345 p.
17. Janini (1985) — Janini J. La Completuria de la antigua misa hispanica. *Escritos del Vedat*, 1985, no. 15, pp. 399–409.
18. Los Códices (2018) — *Los Códices Visigóticos Litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo*. Toledo, Catedral de Toledo, 2018, 242 p.
19. Millares (1999) — Millares C. A. et al. *Corpus de códices visigóticos*: in 2 t. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas de Gran Canaria, 1999, t. 1, 251 p.

20. Mundó (1965) — Mundó A. M. La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos. *Hispania Sacra*, 1965, no. 18, pp. 1–25.
21. Palazzo (1998) — Palazzo E. *A history of liturgical books from the beginning to the thirteenth century*. Collegeville; Minnesota: Liturgical Press, 1998, XXX + 258 p.
22. Pinell (1965) — Pinell J. Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio. *Estudios sobre la liturgia mozárabe*. Toledo: Diputación Provincial, 1965, pp. 109–164.
23. Pinell (1998) — Pinell J. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998, 324 p.
24. Volkov (2011b) — Volkov A. A. Upadok i vozrozhdenie mosarabskogo obryada v khristianskoy Ispanii [Decline and revival of Mozarabic rite in christian Spain]. *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskoye i yuridicheskoye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki*. Tambov: Gramota, 2011, no. 2 (8), part III, pp. 46–50. (In Russian).
25. Volkov (2015) — Volkov A. A. Dom Mariy Feroten i ego rol' v issledovanii ispano-mosarabskoy liturgicheskoy traditsii: k 100-letiyu so dnya konchiny [Dom Mariy Férotin and his role in the study of Mozarabic rite: the 100th anniversary of death]. *Folia Petropolitana*, Saint Petersburg, 2015, no. 4/2, pp. 171–180. (In Russian).
26. Volkov (2016) — Volkov A. A. Episkop Isidor Sevil'skiy i ego traktat De ecclesiasticis officiis kak istochnik svedeniy o liturgicheskoy traditsii Drevney Tserkvi [Bishop Isidore of Seville and his treatise De ecclesiasticis officiis as a source of information about the liturgical tradition of the ancient Church]. *Khristianskoye Chteniye*, Saint Petersburg, 2016, no. 6, pp. 139–153. (In Russian).
27. Volkov (2018) — Volkov A. A. Chinoposledovaniye liturgii vernykh po pechatnomu mosarabskomu missalu 1500 g. Chast' I: chin khodataystva, tselovaniye mira, anafora [The order of the Eucharistic Mass according to the printed Mozarabic Missal of 1500. Part one: the Intercession, the Kiss of peace, the Eucharistic prayer]. *Khristianskoye Chteniye*, Saint Petersburg, 2018, no. 5, pp. 85–102. (In Russian).
28. Volkov (2019a) — Volkov A. A. Chinoposledovaniye liturgii vernykh po pechatnomu mosarabskomu missalu 1500 g. Chast' II: chin prichashcheniya i zaklyuchitel'nye obryady [The order of the Eucharistic Mass according to the printed Mozarabic Missal of 1500. Part two: the Communion rite and the Concluding rite]. *Khristianskoye Chteniye*, Saint Petersburg, 2019, no. 1, pp. 92–106. (In Russian).

Д. В. Хлебников

СИМЕОНОВСКИЙ ПЕРЕВОД КОММЕНТАРИЯ К ИЕЗЕКИИЛЮ БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО И ИКОНОГРАФИЯ СПАСА В СИЛАХ

Образ Спаса в Силах — русский вариант изображения Спаса во Славе с символами евангелистов — занимал место средника деисусного чина русского высокого иконостаса, который считается одним из наиболее оригинальных явлений древнерусской культуры, и был, таким образом, его главной иконой. Один из главных источников изображений Спаса во Славе с символами евангелистов видят в первой главе Книги пророка Иезекииля; целиком входившая в русское богослужение, на момент появления иконографии она была известна сразу в двух славянских переводах: мифодиевском служебном и толковом переводе преславской школы царя Симеона. В статье обсуждается вопрос не только об опосредованной, через более ранние византийские памятники, но и о прямой связи иконографии Спаса в Силах с этим текстом, плюс еще и о том, какой из переводов мог использоваться при ее создании. Также разобран вопрос о том, какие из комментариев к этому тексту могли быть использованы при создании иконографии, а какие — нет, и насколько точно особенности пророческого текста и его истолкования отражены в иконографии. Так, в статье опровергнуто бытующее в литературе мнение о толковании свт. Григория Двоеслова как источнике иконографии и показано, что некоторые ее особенности находят прямую аналогию и объяснение в Комментарий к Книге Иезекииля блж. Феодорита Кирского, известного антиохийского экзегета V в., который комментарий, в симеоновском переводе, и содержался в славянских Толковых Пророках.

Ключевые слова: Спас в Силах; Комментарии к Книге пророка Иезекииля; славянские библейские переводы; Паримейник; Толковые Пророки, блж. Феодорит Кирский, свт. Григорий Двоеслов.

Особенностью появившейся в XV в. иконографии Спаса в Силах является то, что образ тронного Христа-Пантократора сопровождается здесь красными четвероконечными объектами с четырьмя «животными» — символами Евангелий и евангелистов, в лучах, а также колесами. Последнее позволяет предполагать, что одним из источников иконографии была — прямо или опосредованно, через более ранние византийские памятники, — первая глава Книги пророка Иезекииля, содержащая описание первого видения этого пророка с упоминанием Сидящего на престоле, херувимов с ликами четырех животных, а также колес.

Сходные видения описаны в Книге Иезекииля несколько раз, но именно первую главу следует взять в расчет прежде всего: содержащееся в ней видение не только описано полнее других и составляет всю первую главу целиком, но этот текст и известен был лучше, т. к. входил в богослужение Страстной седмицы и у грек, и у славян. Читался он в Великие Понедельник и Вторник и содержался в Паримейнике (аналогичная книга у грек — Профетологий); позднее его стали записывать в Триоди. Кроме того, у славян его иногда читали и в дни, посвященные Бесплотным Силам: 8 ноября и 6 сентября; под этими датами бывают отсылки к чтениям (или сами чтения) Великих Понедельника и Вторника в русских паримейниках и южнославянских минеях [Хлебников, 2018а, 86–88].

Денис Владимирович Хлебников — преподаватель теологических дисциплин Воскресной школы Крутицкого Патриаршего подворья (alphoisto@yandex.ru).

Исследователи совершали попытки напрямую связать специфические особенности этой иконографии с подробностями видения пророка Иезекииля. Так, одну из них — окружающий Спаса красный ромбовидный объект — интерпретировали как «огонь... и свет пламени из середины огня» [Кочетков, 1994, 52; Пуцко, 1996, 240], как передает это место (Иез 1:4) русский Синодальный перевод.

Но такая интерпретация ошибочна: в отличие от русского Синодального перевода, Вульгата и LXX, а вслед за нею и славянский служебный перевод¹, говорят в Иез 1:4 о «видении *электра* посреди огня» [Хлебников, 2018b, 51–53].

Vulgata	Προφητολόγιον = LXX	Паримейник	Синодальный перевод
et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna	και ειδον και ιδου + πνευμα εξαίρον ερχето απο βορρα και νεφελη μεγαλη	И ВИДЕХА · И ЕЕ ДОУХЪ ВЪЗДВИЖЕ СЯ И ГРАДЪШЕ · Ѡ СЕВЕРА · И ѠБЛАКА ВЕЛИ	И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако
et ignis involvens et splendor in circuitu eius et de medio eius quasi species electri id est de medio ignis	εν αυτω + και φηγγος (κ̄υ) κυκλω αυτου και πυρ ηξαστραπτον + και εν τω μεσω αυτου ως ορασις ηλεκτρου εν μεσω του πυρος + και φεγγος εν αυτω + [Høeg, Zuntz, 1960, 360]	И СВѢТЪ ѠКРѢТЬ ЕГО · И ѠГНЬ БЛИСТАЮЩА · ПОСРЕДѢ ЕГО · ЯКО ВИДѢННІЕ ИЪЛЕКТРА · ПОСРЕДѢ ѠГНЯ · И СВѢТЪ ВЪ НЕДЪЛѢ ·	и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня

«Электр» (сплав золота и серебра, также янтарь) здесь соответствует слову **למשפ** (chaschmal — «сияние, сверкание», совр. ивр. — «электричество»), а Синодальный перевод, ориентирующийся в целом на масоретский текст, передает это место не только не вполне адекватно, но и вне связи с греческой, латинской и славянской традициями.

Слово «электр» (и**лектръ**, и**лектронъ**) славяне знали; чуждое их среде и исключительно книжное, оно могло пониматься, однако, достаточно адекватно как нечто сияющее или светящееся; это позволяло делать наличие текстов, прямо или косвенно указывающих на его свойства.

Так, в Житии Андрея Юродивого: ма**форуъ** еѡ̄ ѡ̄ко ма**зньино** видѣ**нне**... ѡ̄ сина̄ ѡ̄ко снѣ̄це и ѡ̄ко е**и**лекторуъ славюу бѡу (ГИМ, Син. 924 (перв. пол. XV в.), л. 153–153 об.)².

¹ Служебный перевод издан по болгарскому «Григоровичеву паримейнику» кон. XII–нач. XIII вв. РГБ, Григ. 2 (Муз. 1685): [Рибарова, Хауптова, 1998].

² См. тжж. др. редакции: [Молдован, 2000, 399, 596]. В других местах одна из редакций меняет «и**лектръ**» на «м**з**лннѡ»: «ѡ̄ко молннѡ̄ сѣтлоу» вм. «ѡ̄коже и**и**лектръ. сѣтла»; «ѡ̄ко молннѡ̄ виденьѣ» вм. «ѡ̄коже и**и**лектръ» (ГИМ, Син. 925 (перв. четв. XV в.), л. 39 об., 160); см. тжж.: [Молдован, 2000, 207, 359].

В службе на Покров, в древнейших списках: ꙗко древнаго възистиннѣ прѣтнѣиши кивота твои чѣнын ѿмфоръ па̑ електора просвѣщася... (Сборник XV в. РГБ, Унд. 100, л. 52 об.).

В «Слове на Покров» (нач.: Страшнои и чюднои видѣнье...): ѿ покрывши стѣимъ своимъ омофоромъ. свѣтациимъса паче електора... (Пролог XIV в. РГБ, ТСЛ 33, л. 57 об.).

У Псевдо-Дионисия (De coel. hier. XV, 7): ѿлектронъ оубо, ꙗко златовиднѣ вкоупѣ ѿ сребровиднѣ (ГИМ, Увар. 264-1°, л. 61 б (перв. пол. XV в., древнейший русский список)); то же — в азбуковниках XVII в.

В «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства» (XVII в.): ...ꙗко слнце на тверди ... и сияюще и свѣтѣ електра електора подобася... (РНБ, Погод. 1504, л. 254).

В переводном «Сказании о построении церкви св. Софии в Константинополе» (русские списки — XV–XVII в.) электр используется, так же как и золото и драгоценные камни, при устройстве престола [Тихонравов, 1859, 24, 33].

Впрочем, слово это не всегда было понятным писцу; в паримейниках оно часто передается с искажениями, см. напр.: вместо «илектра» (Иез 1:4) — и̑лекртѣ (РНБ, Q. п. I. 13, л. 170 г), електорово (РГБ, ТСЛ 4, л. 78 об.), лектара (РГБ, Тихонр. 202, л. 50 об.), алектора (ГИМ, Хлуд. 142, л. 104), е̑лектета (ГИМ, Барс. 17, л. 73 об.), е̑лекратъ (РГАДА, Тип. 54, л. 85 об.), е̑ктара (РГИА, ф. 834, оп. 1, Син. 160, л. 415 об.), Олектрата (ГИМ, Муз. 2885, л. 70 об.), е̑ч̑ лектара (БАН 33.17.21, л. 40), лкара (РНБ, Тит. 927, л. 63 об.). Иногда доходит до полнейшей неузнаваемости: вместо «видѣние илектра посредѣ вѣгна» — видѣние е̑лико древо посре̑ огна (РГИА, ф. 834, оп. 1, Син. 156, л. 125)³.

Отсюда возникают два вопроса (если предполагать отражение этого фрагмента в иконографии Спаса в Силах).

1) Переданное более или менее верно, вкуче с упоминанием свойств, оно могло и не вызвать затруднений; но насколько адекватно воспринималось это искаженное слово в Паримейнике (никогда не сопровождающееся здесь маргинальными примечаниями и никогда не исправляемое) писцом, чтецом и слушателем (и иконописцем)? Ведь речь идет о возможном использовании этого образа в главной иконе русского высокого иконостаса, каковой являлся Спас в Силах, центрировавший его деисусный чин и располагавшийся прямо над Царскими вратами.

Вопрос отнюдь не праздный: слово «электр» приводится, с указанием на Великие Понедельник и Вторник, как образец непонятного и ошибочно прочитываемого слова, в статье «Предисловіе лексису неюдобъ разумѣваемыхъ рѣчей», которая обычна, напр., в азбуковниках XVII в.: «во святыхъ книгахъ словенскаго языка, мнози рѣчи неудообразумѣваемы обрѣтаются, ꙗко же се есть въ каноне Покрову Прѣтѣя Бѣи: свѣтѣсясь, влѣще, омофоръ твой паче илектра или илектора, писано во стѣи великій понедѣльникъ и вторникъ въ паремьяхъ на § часѣ...» [Карпов, 1877, 28–29, 160–161].

2) Каковы основания полагать связь именно этого малопонятного фрагмента Иез 1:4, именно в служебном переводе, — с изображенным на иконах? Учитывая то, что в подавляющем большинстве икон Спаса в Силах «сияние» или «сверкание» не выражено слишком явно и «электр» в глаза не бросается.

Помочь прочесть и понять это место способны толкования.

Уже в сер. XI в. на Руси имелся полный текст Книги Иезекииля в сопровождении комментария блж. Феодорита Кирского († 457) (в составе Толковых Пророков, далее — ТП) в болгарском переводе преславской школы царя Симеона⁴; именно отсюда впоследствии был получен путем удаления толкований полный славянский четий текст Пророков (далее — КП: Книги Пророков), вошедший в первые полные Библии [Горский, Невоструев, 1855, VI, 87, 103–108; Горский, Невоструев, 1857, 114–115

³ Любопытно, что в одном списке Паримейника из-за пропуска нескольких слов это место случайно получило сходство с выражением Синодального перевода (!): ... ѿ ѿблѣкъ великъ в̑ немъ. ѿ свѣтъ ѿкрѣтъ его. ѿ вѣгнъ влѣтъла посре̑ вѣгна (РГБ, ф. 299, № 297, л. 165 об.).

⁴ Изд. по «Евфимиевской Библии» третьей четв. XIV в. РНБ, F. I. 461: [Гасева, Йовчева, 2003, 103–105].

и др.]⁵. Феодоритов толк на Иезекииля (СРГ 6206) был единственным, известным на Руси до конца XVI в., и русскую иконографию Спаса в Силах следовало бы рассматривать именно через него.

Толковый перевод заменяет кальку «илектрь» с греческого «ἤλεκτρον»: вместо «ѣко видѣние илектра посредѣ огна» — «взоръ чистаго проуда средѣ огна»⁶.

Так — везде (ТП, КП и полные Библии) вплоть до так наз. Московской Первопечатной Библии 1663 г. включительно, и лишь в Елисаветинской Библии 1751 г. это место приведено в соответствие с исконным чтением: «видѣніе илектра»⁷.

Чтение «взоръ чѣтаго проуда» в служебном (!) тексте встречено в сербской Слепченской триоди кон. XIII в. (РНБ, Ф. п. I. 92, л. 41 а).

Чтение «илектрь» (и в тексте, и в толке) — в списке ТП (с особой версией текста) XVII в. РГБ, Унд. (ф. 310), № 12, л. 61 об., 69 об., 70 об.; «чистаго елек'тара» в м. «чистаго прѣда» — в списке ТП XVI в. ГИМ, Син. 118 (79), л. 184 об.

Маргиналии на полях к словам «чистаго прѣда»:

ѣльс'тара — в списке ТП нач. XVI в. ГИМ, Увар. 334-1°, л. 193 об.; то же — в КП кон. XV — нач. XVI в. РГБ, ф. 178 (Муз.), № 4094, л. 195;

крѣстала — в списке ТП втор. пол. XV в. РНБ, Кир.-Бел. 9/134, л. 168; хърѣстала — в КП кон. XV в. РГБ, ТСЛ 63, л. 146; отсюда уже в тексте: взоръ чѣтаго крѣстала в ТП 1500 г. ИР НБУ, ф. 307, 422п/1642, л. 147 а; то же — в списке 1489 г. РГБ, МДА 20, л. 178.

«Илектрь» и «огнь» в тексте первой главы упоминаются дважды, Иез 1:4 и 1:27. В первом случае блж. Феодорит специально их не рассматривает, т. к. считает, что *один и тот же электр и один и тот же огонь описаны дважды*, полагая, что до пятого стиха пророк изображал «откровение, взятое в целой его совокупности», а далее переходит к подробному описанию [Феодорит, 1859, 368], и объясняет их при толковании стиха 27 (славянский перевод несколько сокращен сравнительно с оригиналом):

и видѣ ѣко и видѣніе проуда чистаго.
ѣко видѣніе огньно. и свѣтъ окрѣтѣ

...

показѣ же и вышачеє възплочіеніе спаса нашего.

въвразъ члѣч наричетъ.
ѣ дъвѣ вещи,

*Kaì ìdon òs òrasiv ḥlḗktrou,
òs òrasiv puròs êsawthv avtoũ kýklw*

...

ἔδειξε δὲ καὶ τὴν ἐσομένην πάντων
ἀνθρώπων εὐεργεσίαν, τὴν τοῦ Θεοῦ
φημι καὶ Σωτῆρος ἡμῶν ἔνσαρκον
οἰκονομίαν.

Διὰ τοῦτο τὸ μὲν εἶδος ἀνθρώπινον
λέγει, τὰς δὲ φύσεις δύο

...

⁵ В перв. пол. XVI в. появится еще перевод Скорины; Книга Иезекииля переведена с чешской Библии [Добрянский, 1882, № 47 (48), 58; Владимиров, 1888, 230], этот ее перевод известен только в рукописях. Для нас он интересен тем, что воспроизводит особенности Вульгаты, отсутствующие в LXX и, соответственно, в служебном и толковом славянских переводах (см. Приложение).

⁶ У Скорины — ѣко зракъ мосажн (РНБ, Погод. 85, л. 279), как в утраквистской «Пражской Библии» 1488 г. (Ѧ зрѣстѣд ѣе° ѣако тѣаѣноѣтѣ тѣаѣзу тотѣз зрѣстѣд ѡбнѣ) и следующих изданиях: кутногорском 1489 г. и венецианском 1506 г., а также в более ранних чешских рукописях. См. в списках XV в.: «Литомержицко-Тржебовнская Библия» 1412–1414 гг. (Bible litoměřicko-třeboňská, Státní oblastní archiv v Třeboni, A 2, f. 138 c); «Босковицкая Библия» 1420–1430 гг. (Bible boskovická, Vedecká knihovna v Olomouci, M III 3, f. 356 d); «Микуловская Библия» перв. пол. XV в. (Bible mikulovská, Moravská zemská knihovna v Brně, Mk-1, f. 373 d–374 b); «Таборская Библия» сер. XV в. (Bible Táborská, Národní knihovna České republiky (Praha), XVII. A.10, f. 472 a).

В «Лексиконе» Памвы Беринды (Кутейн, 1653): Прѣдъзъ Мосажъ... по ивъхъ, Бѣрштынь. Илектронъ: Бѣрштынь, мосѣндъзъ, или крѣщецъ зъ злата и сръвѣра змѣшаны и подобный ѣ, а томѣ подобна мосѣ.

Точнее, это сделали еще петровские правщики (см. Библию, правленную по указу от 14/XI 1712 г.: ГИМ, Син. 28, л. 2641 об.), но полученная ими версия напечатана не была.

ῶδ' ἄνα βὸ βασιε βῆκῖα вець чл'чю.

ῶгнемз же нар'ичетз бж'кю вець.
ἄ пр'сдомз чистомз чл'чю вець.
пр'сдз же ч'тый см'шшенз ймаць в'ззорз. ни кз
с'ла'тз подобенз ни среброу. так'же и чл'че т'бло
ни з'емла, т'з'чю ни вода. ни о'гнь ни в'з'з'хз.
ни ῶ всего чет'верд с'з'тавлена е'сть.

св'твомз же е'го иже о'кр'тз ид'лаетз д'дры бж'на
иже

б'го с'з'д'б'ован'тз родоу чл'чю.
и'ко и з'ра и'с'з'хожаше ῶ него ··

ГИМ, Чуд. 182, л. 171 в –172 а

ἢ γὰρ θεία φύσις τὴν ἀνθρωπείαν
περιέκειτο

...

τοῦ μὲν πυρός τὴν θείαν φύσιν
αἰνιττομένου...
τοῦ δὲ ἤλεκτρον τὴν ἀνθρωπείαν.
Τοιοῦτο γὰρ τὸ ἤλεκτρον, οἶονεῖ μικτὸν
τὸ εἶδος ἔχον, καὶ οὔτε χρυσῶ οὔτε
ἀργύρῳ παρειοῦς, ἀλλ' ὥσπερ
ἐκατέρου κρᾶμα τυγχάνον. Τοιοῦτο δὲ
καὶ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· οὐ γὰρ
μόνον ἐστὶ γῆ, οὐδὲ ὕδωρ αὐτὸ καθ'
αὐτὸ, οὔτε πῦρ, οὔτε ἀήρ, ἀλλ' ἐκ τῶν
τεσσάρων στοιχείων συγκέκρταται.

...

τοῦ φέγγους κυκλόθεν. Καὶ ταῦτα δὲ τῶν
θεῶν δωρεῶν ὑπάρχει σημαντικά·
δίκην γὰρ αἴγλης ἐκεῖθεν ἐξιῶσαι
τὸ τῶν ἀνθρώπων εὐεργετοῦσι γένος,
τὸν ἐκεῖθεν ὑετὸν σημαίνουσαί τε καὶ
ἐπιφέρεισαι.

[Theodoretus, 833–836; Тасева, Йовчева: 104–
107; см. тж.: Феодорит: 377–378]

Итак, разъяснение слова «ἤλεκτρον» (= *пр'сдз*) содержится уже в самом толке блж. Феодорита; «**электр в огне**», *человек в огне Божества*, толкуется как **Воплощение и две природы Христа, человеческая и Божественная**.

Таким образом, в отличие от служебного текста, только толкования дают ясную параллель изображенному на иконах Спаса в Силах; «электр» и огонь в Иез 1:4, 27 соотносятся со Христом, показанным на иконах окруженным красным («огненным») объектом. **Если при создании иконографии использовался этот фрагмент Иезекииля, то взять его скорее должны были не в чистом виде, а в толковании блж. Феодорита.**

Для сравнения приведем толкование «электра в огне» свт. Григория Двоеслова († 604), западного комментатора, толк которого⁸ также предлагали связывать с иконографией Спаса в Силах и считать ее источником [Кочетков, 1994, 51–53, 63; Кочетков, 2008, 108; Пуцко, 1996, 240].

Под «электром» в Иез 1⁹ св. Григорий понимает *Самого Христа*: «в илектре, при смешении золота и серебра, серебро получает большой блеск, а золото тускнеет... поелику в Единородном Сыне Божиим с естеством Божества соединено наше естество, то в этом соединении человечество прославлено, а Божество приноровлено к видению человеческому», а окружающий электр огонь в Иез 1:4 означает «огонь злобы, который из сердец иудеев разливался в преследовании» (!): «итак, как бы илектр в огне, Бог был человеком в преследовании»¹⁰.

Приняв толк св. Григория за источник, пришлось бы считать, что на иконах Спас показан в огне злобы иудеев — вещь, решительно невозможная в тронном

⁸ «Беседы на пророка Иезекииля» [CPL 1710; Gregorius: *In Ezech.*, 785–1072]. Критическое издание: [Adriaen, 1971]; рус. пер.: [Григорий, 1863].

⁹ Анализ Григориевых «Бесед»: [Певницкий, 1871, 230–253 и далее; Neuf, 1912, 91–102].

¹⁰ In Ezech. Lib. I. Homil. II. 13–15: [Gregorius: *In Ezech.*, 801–802; Григорий, 1863, 41, 42]. То же — In Job, Lib. XXVIII, c. I, 5 [Gregorius: *In Job*, 449].

теофаническом образе Вседержителя, иконе, занимающей место средника деисусного чина русского высокого иконостаса¹¹. Изображению на иконах, где Спас окружен *красным* («огненным») объектом, толк блж. Феодорита подходит куда лучше.

Как сказано выше, толк блж. Феодорита к Иезекиилу был единственным, известным славянской рукописной традиции¹². Лишь в рукописи кон. XVI в. РГБ, ф. 310 (Унд.), № 18, наряду с Феодоритовым (л. 80 и далее), есть какое-то другое толкование (видимо, поздняя компиляция с некоторыми западными мотивами). Сам библейский текст здесь взят из ТП, что заметно, в частности, по характерной черте, присутствующей во многих славянских списках: река Ховар ошибочно названа «хоривъ»¹³; не менее показателен и «взоръ чистаго прѣда» в Иез 1:4. Толкование «электра» и «огня» здесь отличается от Феодоритова в пользу Григоргиева и едва ли подходит к иконам Спаса в Силах: Знаменуѣ... ѡнѣ же злочасиѣ взорѣ же чистѣ прѣда гѣ съдѣащаго (РГБ, Унд. 18, л. 267 об.). Ввиду краткости толка первой главы его можно привести здесь целиком:

И бѣ в тридесѣноѣ лѣто. Сне лѣто тридесѣноѣ, начнѣтсѣ ѡ лѣта ѡного ѣгдѣ книги законѣ ѡбрѣтѣ хекѣи ѡциѣ еремѣи прѣка. в то лѣто бѣ ии за ѡвѣзий, ѡ то же времени лѣта ке-то, заведе бѣ ехонниа з лѣми своими во вавилоѣ, с нѣ же сѣци езекеѣи лѣта пятого по завѣнии. видѣ гнѣ видения. ѡ нѣ ѣ во прѣтве своѣ глетѣ. и то рѣ прѣ рѣ лета тридесѣноѣ. На рецѣ хоривѣ Сирѣ ефратѣ, мосѣ же ефратѣ перѣтѣ нарицаѣ. и видѣ и се вѣтрѣ въздвижесѣ и грядѣше ѡ сѣвера¹⁴. и ѡблѣ вѣли в нѣ, и свѣ ѡкрѣтѣ ѣ, и ѡнѣ банстаѣ, и срѣ его ѣко и взѣ чистаго прѣда срѣ ѡна и свѣ в нѣ. Знаменуѣ вѣтрѣ ѡ ѡблѣкомѣ время ѡсѣблѣния ѡнѣ же злочасиѣ взорѣ же чистѣ прѣда гѣ съдѣащаго. ѡбрѣ же колѣ и и твѣ и ѣко и ѡбрѣ фѣдѣсѣ. ѣки каменѣ драгѣ или камѣѣ мѣсѣаго видѣнѣиа синѣ ѣко и вода мѣсѣа (РГБ, Унд. 18, л. 267 об.).

Текст этот существует в единственном списке и едва ли имел какое-то распространение; толкование первой главы здесь настолько короткое (и совершенно не обнаруживает какого-либо интереса и внимания к первой главе), обрывочное и темное, что едва ли могло использоваться при создании иконографии.

Вернемся к блж. Феодориту. Кроме вышеприведенного фрагмента, в его комментарии можно найти и другие параллели иконографии: доказательно наличие именно комплекса соответствий.

Так, описание колес более чем близко к тому, как они показаны в иконах Спаса в Силах.

а) Цвет. В иконах Спаса в Силах они показаны красными¹⁵, что находит полное соответствие в *славянском* тексте ТП (Иез 1:16; 10:9 с толком блж. Феодорита):

¹¹ Здесь хорошо видна разница между двумя культурными парадигмами: если Запад сосредоточен на образе Христа Страдающего, то Восток видит прежде всего Пантократора.

¹² Переведенные в самом конце XVI в. «Беседы» прп. Макария Египетского, первая из которых берет за основу фрагменты первой главы Иезекиила (Хлебников, 2018с, 142. Прим. 21), не есть *толкование к ней как таковое*; то же следует сказать и о ряде других использующих текст Иезекиила произведений.

¹³ РГБ, Рум. 31, л. 172; Унд. 18, л. 267 об.; ТСЛ 63, л. 146; ТСЛ 89, л. 120; ТСЛ 90, л. 220 об.; ГИМ, Син. 301, л. 124; Син. 915 («Библия Геннадия»), л. 560 об.; Чуд. 183, л. 248; Чуд. 184, л. 213 об.; Чуд. 185, л. 242; БАН, 33.10.4, л. 218 об.; РНБ, Ф. I. 460, л. 136 об.; Кир.-Бел. 9/134, л. 167; ИР НБУ, ф. 307 (Мих.-Злат.), 422п/1642, л. 146 а. То же — в паримейнике XVI в. ГИМ, Чуд. 72, л. 130; видимо, под влиянием КП. Ошибка была довольно распространенной; см. икону XVI в. «Видение пророку Иезекиилу на реке Хорив» (надпись на окладе) из Соловецкого монастыря ГММК, Ж-806/1-2 [Сохраненные святые 2001: кат. 17]. Русские книжники путаются в далеких от них палестинских, синайских и др. топонимах; не только река Ховар называется «Хорив» (название горы), но и наоборот, в паримейнике РГАДА, Тип. 62 вместо «на рѣцѣ ховарѣстѣи» стоит: «на горѣ ховарѣстѣи» (л. 122 а.); в паримейнике РГИА, ф. 834, оп. 1, Син. 156 — «на рѣцѣ фавѣрѣстѣи» (л. 125).

¹⁴ На поле — полуночи.

¹⁵ За редким и поздним исключением; см. синие крылья колес в изображении Спаса в Силах в миниатюре Индикоплова 1535 г. РГБ, ф. 173, № 2, л. 51 об. [Русская Библия, 1992, ил. на с. 4]. Ср. с толком св. Григория, далее. См. тжж. зеленые колеса в уникальном по иконографии (*не* «Спас в Силах») изображении Спаса в окружении четырех четвероликих шестокрылов в рукописи XVI в. РГБ, ф. 98 (Егор.), № 1051, л. 18 [Русская Библия, 1992, ил. 271].

ѡбразъ же колесъ ѡ тварь ихъ.
іако ѡ ѡбразъ фарисей.

Толк:

Въслѣдъ коѡгожо живота, єдино коло въслѣжаѡще.
видѣ прѣкъ ѡбразъ червлена блѣска. имѣшь нѣ
єдиногю же разлѣчїа.

ГИМ, Чуд. 182, л. 170 б

Καὶ τὸ εἶδος τῶν τροχῶν, καὶ ἡ ποίησις
αὐτῶν, ὡς εἶδος Θαρσεῖς.

Κατὰ δὲ τὸν Σύμμαχον, ὡς ὄρασις
ὑακίνθου

Ἐν ἐράστῳ τῶν ζῶων ἓνα τροχὸν
ἐπόμενον ἐθεώρει εἶδος ὑακίνθου
ἔχοντα· οὐδεμίαν δὲ διαφορὰν ἔφη ἐν
αὐτοῖς τεθεῆσθαι...

[Theodoretus, 828; Тасева, Йовчева, 2003, 100–
101; Феодорит, 1859, 372]

Как видим, версию Симмаха славянский перевод здесь опускает, а цвет колес приводит в соответствие с толком на Иез 10:9¹⁶:

... по семъ же сповѣдаѣтъ пакы
ѡ колесехъ. єже преже сповѣдаѣтъ
єказахомъ. нына же точнѡ
възрѣ [д. б. възрѣ] блѣска премьненъ видѣ са
глетъ. ѡнъде бо ѡ възрѣ. ѡуақыньфа камыка,
видѣв са рече.
дъ сдѣ іако єказаша .ō.
іако ѡ възрѣ главенъ.

ГИМ, Чуд. 182, л. 185 г

εἶτα ἐξηγεῖται πάλιν τὰ κατὰ τοὺς
τροχοὺς, πάντα μὲν εἰρηκῶς ἃ καὶ ἤδη
προειρηκάμεν· τὸ δὲ εἶδος τῆς χρῶας
μόνον ἐνηλλαγμένον ἐωρακέναι φησὶν·
ἐκεῖ μὲν γὰρ, κατὰ τὸν Σύμμαχον, ὡς
εἶδος ὑακίνθου ἔφη τεθεῆσθαι·

ἐν ταῦθα δὲ, κατὰ τοὺς Ἐβδομήκοντα,
ὡς εἶδος ἀνθρακος·

[Theodoretus, 893; Тасева, Йовчева, 2003, 162–
163; Феодорит, 1859, 427]

Далее в ТП отдельно идет выражение LXX, сокращенное у блж. Феодорита (в Син. пер. — «и колеса по виду — как бы из камня топаза»: Иез 10:9):

възрѣ же колесъ. іако ѡ
възрѣ каменїа ѡгненна.

ГИМ, Чуд. 182, л. 185 г

καὶ ἡ ὄψις τῶν τροχῶν ὡς
ὄψις λίθου ἀνθρακος.

[Тасева, Йовчева, 2003, 163–165]

¹⁶ И, возможно, Дан 7:9: прѣстолъ є пламъ ѡгненъ. колеса єго ѡгнь пола (ГИМ, Чуд. 182, л. 325), в толке Ипполита Римского: колесница ємж огнь пала (Евсеев, 1905, 108); огненными и окрыленными видит колеса и Ареопагит (De coel. hier. XV, 9).

Возможно, здесь сказалось и понятие о камне «иакинфе» (зд.: ѡуақыньфа). На Руси слово это, как и слово «электр», было исключительно книжным и не отождествлялось ни с одним из известных камней [Аксентон, 1977, 289]; представления о драгоценных камнях здесь основывались в основном на трактате свт. Епифания Кипрского «О 12 камнях» [CPG 3748; Eriphanus, 293–301; Епифаний, 1884]. Источником для славянского перевода послужила его сокращенная версия, вставленная в «Вопросы и ответы» Анастасия Синаита (Quaest. et respons. XL [CPG 7746; Anastasius, 588–589]); перевод есть уже в Изборнике Святослава 1073 г. («стаго епифанїа· ѡ · вї· камыкоу...»), списки многочисленны (в Палее, сборниках, хронографах, азбуковниках, Великих Минеях четых, Толковых Апокалипсисах и т. д.); русская рукописная традиция этой статьи продолжалась до второй половины XIX в. [Хлебников, 2017, 51, 55]. Название седьмого камня («λιγύριον» у Епифания) Анастасий передает как «иакинф»: «ὑακίνθος ὑλοπυρίζον μὲν ἔστιν»; см. в Изборнике 1073 г.: ѡуақындъ акы ѡчръмень єсть (л. 153). NB: Мнения различных авторов о свойствах каменной могли различаться; так, указание на цвет камней, в т. ч. «иакинфа» (небесно-голубой), есть также в хорошо известном славянам Комментарий на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского (на Откр 21:19–20 / In Aros., с. 67 [CPG 7478; Andreas, 437]); но в древнерусском переводе (старший список — БАН, Никольск. 1, XIII в.) указания на их цвет опускаются (ВМЧ, 26 сентября, 1787–1788). Пропуски будут восполнены лишь в новом переводе Лаврентия Зизания, изданного в Киеве в 1625 г. (см. в т. ч.: Чрезъ ѡакїнда, видѡмъ бласїтнѡгю, сїръчь, іакю въздѣхъ....), а до этого времени «иакинф» должен был восприниматься, согласно статье «О вї камыкоу», как камень красного цвета.

Ср. с толком св. Григория; у него, согласно особенностям латинского текста, их вид подобен *виду моря* (Ez. 1:16: *et aspectus rotarum et opus earum quasi visio maris*)¹⁷; толкуются они как четыре Евангелия, четыре части Писания или четыре Завета. Вывести их красный цвет отсюда едва ли возможно¹⁸.

б) Глаза. На иконах «Спаса в Силах» колеса даны в наиболее распространенном на Востоке типе: в виде *многоочитых* колец. Что вполне соответствует тексту LXX (Иез 1:18) и толку блж. Феодорита:

... ѿкоже въ коло въ колеси. на четыри части. ѿ
хожахоу ѿ не ѡбращахѣ са възнегда ѿдахѣ. ни
хрьбѣти ѿ ѿ высота ѿхъ бѣше. ѿ страшни бѣхоу.

ѿ видѣхъ ѿ ѿ хрьбѣти ѿхъ пльни ѡчесъ ѡкрѣтъ
четыремь :—

... пльни же хрьбѣти ѿхъ ѡчесъ. ѡчесъ рздѣмѣи рзд
ѣмъ. егоже бахѣ пльни аггльскыа силы. ѿма въ
хрѣдѣмѣи греческымъ ѿзыкомъ наречет са мнѣжество
рздѣма :—

ГИМ, Чуд. 182, л. 170 б, 170 г–171 а

*καθὼς ἂν εἴη τροχὸς ἐν τροχῷ. Ἐπὶ τὰ
τέσσαρα μέρη αὐτῶν ἐπορεύοντο, οὐκ
ἐπέστρεφον ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτοῦς,
οὐδὲ οἱ νῶτοι αὐτῶν. Καὶ ὕψος ἦν
αὐτοῖς, καὶ φοβεροὶ ἦσαν...*

*Καὶ ἶδον αὐτοῦς, καὶ ἶδου οἱ νῶτοι
αὐτῶν πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν
τοῖς τέσσαρσι...*

*Οἱ γὰρ νῶτοι αὐτῶν, φησὶ, πλήρεις
ὑπῆρχον ὀφθαλμῶν, τουτέστι,
γνώσεως ἦσαν ἀνάπλευοι· τοῦτο δὲ καὶ
ἡ τῶν Χερουβὶμ ἐρμηνεία δηλοῖ· εἰς γὰρ
τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταφερόμενον
πλήθος γνώσεως ἐρμηνεύει τὸ ὄνομα.*

[Theodoretus, 829; Тасева, Йовчева 2003, 100–103; Феодорит 1859: 373–374]

Далее — еще яснее (Иез 10:12) (в ТП дан этот стих, который у блж. Феодорита не приведен целиком, но цитируется при толковании):

ѡса же телеса ѿхъ ѿ хрѣвѣти ѿхъ. ѿ рѡуцѣ ѿхъ ѿ
кырила ѿхъ. ѿ колеса полна ѡчесъ. ѡкрѣтъ
четырь колесъ ѿхъ.

Толк:

... Сказаетъ же ѿко все тѣло ѿхъ. ѿ колеса ѿ
кырила полна ѡчесъ. сѣмъ множество рздѣма ѿхъ
ѡбълаетъ.

ГИМ, Чуд. 182, л. 185 г–186 а

*καὶ οἱ νῶτοι αὐτῶν καὶ αἱ χεῖρες
αὐτῶν καὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν καὶ οἱ
τροχοὶ πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν
τοῖς τέσσαρσιν τροχοῖς αὐτῶν.*

*Διδάσκει δὲ, ὅτι καὶ οἱ νῶτοι αὐτῶν καὶ
αἱ χεῖρες αὐτῶν, καὶ αἱ πτέρυγες, καὶ
οἱ τροχοὶ, πλήρεις ἦσαν ὀφθαλμῶν,
τῆς γνώσεως αὐτῶν τὸ πλήθος
διδασκόμενος...*

[Theodoretus, 893; Тасева, Йовчева, 2003, 164–165; Феодорит, 1859, 428]

Для сравнения: св. Григорий относит слова «исполнены очес» в Иез 1:18 *не к колесам*, но *только к «животным»* (In Ezech. Lib. I, homil. VII, 1–2), т. к. в библейском тексте,

¹⁷ См. западное чтение в переводе Скорины (согласно с Вульгатой через «Пражскую Библию» 1488 г.: *ѿ wezzenie kol a dieło yicъ· уаѡ widienie mozъe*): и сѣмотрѣніе колесъ и дѣлѡ ѿхъ, ѿко видѣніе моря (РНБ, Погод. 85, л. 279).

¹⁸ И едва ли уместно пытаться припоминать здесь гомерово «ὁ οἶνοψ λόντος».

которым он пользуется, здесь (порча текста?) вместо «ipsarum» (Gen. Plur. Fem.) стоит — «ipsorum» (Gen. Plur. M=N)¹⁹:

Текст у св. Григория	Перевод
Et totum corpus plenum oculis in circuitu ipsorum quatuor.	... и все тело исполнено очес окрест самих четырёх.

Переведши Григориевы «Беседы», архим. Климент специально дает примечание к толкованию этого места: в подлиннике — не «ipsarum», т. е. «rotarum», но «ipsorum», т. е. «animalium» [Григорий, 1863, 138, прим. б] («rota» — женского рода, а «animal» — среднего).

«Ибо кто сказал не *самых*, но *самих*, тот ясно показывает, что речь его вдруг возвратилась от колес к животным. Через этих животных означаются, как впереди было сказано, именно все совершенные. Итак, тела животных описываются *исполненными очес* потому, что действие святых осмотрено со всех сторон сильным желанием добра и осторожностью от зла» (In Ezech. Lib. I. Homil. VII. 2: [Gregorius: In Ezech. 841; Григорий, 1863, 138]).

Это — специфическая особенность именно Григориева толка²⁰, отсутствующая у других латинских авторов, давших оригинальное толкование этого места²¹.

в) Форма. Феодоритов толк снова дает здесь аналогию: в иконах красные кольца (даже не колеса собственно, а одни ободья без спиц) вставлены друг в друга, а их окружности перекрещены²². См. (на vers. 16–18):

и рече бѣше іакоже коло в колеси. сѣ иже хощетъ раздѣлѣти. да вѣрѣти двѣ крѣга. ти да склѣпѣти а вѣа крѣтныи ввразѣ. такоуѣ бѣ ввразѣ. на томъ же стоѣлѣ лежа на четыре страны вертитса. гла оубо на възтокъ на свѣрз. на оугъ. на западъ.

гла же

не вѣрацахоуца колеса. егда поити на кѣю странѣ.

ГИМ, Чуд. 182, л. 170 в

такоуѣ бѣ ввразѣ не тревдѣтѣ вѣраценѣа, егда хота поити на кѣю странѣ.

РГБ, МДА 20, л. 179 об.²³

...φησι, **τροχός ἐν τροχῶ**. τοῦτο δ' ἄν τις κατιδεῖν δυνηθείη, δύο κύκλους τῷ λόγῳ παραλαβῶν, καὶ τὸν ἕτερον τῷ ἑτέρῳ σταυροειδῶς ἐνείρας· τὸ γὰρ τοιοῦτον σχῆμα, καὶ ἐπὶ τῆς αὐτῆς κεῖμενον ἔδρας, τὴν ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη κίνησιν ἐπιδέχεται, ἑῶν, φημί, καὶ τὸ ἐσπέριον, τὸ τε βόρειον καὶ τὸ νότιον

...

Τοῦτο τοίνυν ἔμακάριος προφήτης φησι,

καὶ οὐκ ἐπέστρεφον ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς·

τὸ γὰρ τοιοῦτον σχῆμα οὐ δεῖται μεταστροφῆς· εἰς ἕκαστον γὰρ τῶν κλιμάτων ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἔδρας κινούμενον ῥαδίως ὀρμᾶ.

¹⁹ В Вульгате, италийском переводе [Sabatier, 1743, 758] и у Иеронима (Comm. in Ez. I, c. 1, vers. 18: [Hieronymus, 27]) — «ipsarum».

²⁰ В латинском тексте Ez. 10:12 есть более ясное указание на глаза колес, но десятую главу св. Григорий не толкует и соотноситься с нею здесь не может.

²¹ Правда, чтение св. Григория приводится у Рабана Мавра (Comm. in Ez. II, cap. 1: [Rabanus, 525] и Хаймо из Осера (Par. lat. 12302, f. 11 v (см. тжж. [Neub, 1912, 112]), в своих комментариях прямо пользующихся григориевыми гомилиями, а также у Гуго из Сент-Шер (†1263): Biblia cum postillis Hugonis de Sancto Charo. Basel, 1498–1502. 2°. Т. 5. F. 8 с.

²² См. напр. изображение херувима с подобными же колесами в MS Athos, Docheiariou 21, f. 4 v (вставка XIV в.) [Galavaris, 1979, fig. 68].

вси же си ѿбрази видѣнїе бжїе. на вса стрѣы
ѿблаетъ сѣце.

ГИМ, Чуд. 182, л. 170 в-г

Καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως τὴν πανταχοῦ
τοῦ Θεοῦ παρουσίαν σημαίνει...

[Theodoretus, 828–829; Тасева, Йовчева, 2003, 100–101; Феодорит, 1859, 372–373]

Кстати, именно блж. Феодорит связывает колеса с ангельским чином Престолы (Θρονοί) [Theodoretus, 829; Феодорит, 1859, 373; Тасева, Йовчева, 2003, 100–103]; именно это мнение и отражает множество памятников, в т. ч. русских, где изображены и подписаны имена ангельских чинов, и среди них — Престолы в виде сцепленных колец.

Но следует оговориться. Нет никаких оснований полагать, что колеса — в том виде, как они изображены в иконах «Спаса в Силах», — взяты «создателем иконографии» непосредственно из Феодоритова толка. Скорее, они были заимствованы просто из всей византийской изобразительной традиции. Опирающейся, среди прочего, и на этот текст, закрепляющий в русской иконописи именно эту иконографию колес.

Итак, Феодоритов комментарий, в отличие от служебного текста первой главы Книги пророка Иезекииля, находит в себе соответствия некоторым деталям иконографии Спаса в Силах и может рассматриваться как один из наиболее вероятных ее источников. Источник этот не мог быть, однако, единственным; параллельным ему источникам будут посвящены отдельные статьи.

Сокращения:

- ВМЧ Великие минеи четы, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь — Апрель. Издание Археографической комиссии.
- CCSL Corpus Christianorum. Series Latina.
- CPG Clavis patrum graecorum / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1974–1998. Vol. I–V.
- CPL Clavis patrum latinorum ed. E. Dekkers, A. Gaar. Steenbrugge, 1995.
- PG Patrologiæ Cursus Completus. Series Graeca / Acc. J. P. Migne. Parisiis, 1857–1866.
- PL Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina / Acc. J. P. Migne. Parisiis, 1844–1864.
-
- БАН Библиотека Российской Академии наук
- ГИМ Государственный исторический музей
- ГММК Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»
- ИР НБУ Институт рукописи национальной библиотеки Украины
- РГБ Российская государственная библиотека
- РГАДА Российский государственный архив древних актов
- РГИА Российский государственный исторический архив
- РНБ Российская Национальная библиотека

²³ Этого фрагмента нет в большинстве списков ТП; кроме РГБ, МДА 20, замечен в списках: РНБ, Сол. 1132/1242, л. 5 г, 268 б; РНБ, Кир.-Бел. 9/134, где он был вписан на поле л. 169 и ИР НБУ, ф. 307, 422 п/1642, л. 148 б.

Приложение

Первая глава Книги пророка Иезекииля в переводе Франциска Скорины.
По списку РНБ, Погод. 85. Книги Пророков, перв. пол. XVI в. Л. 279–279 об.

Бы въ тридесатое лѣтѣ, мѣца четвѣтлаго въ паптыи дѣ
въ мѣнѣ, еънегда бѣхъ посреди гѣптыхъ, блнзъ поптокоу ховѣ
рѣса. сѣврѣшася мѣса, и видѣхъ виденіе бжїе : еъ папты
днѣ мѣца снрѣчь еъ папте лѣтѣ заведенїа ісѣакыма црѣ
іоудова. бѣ слово гме къ езехіи смѣу боузмѣну жрѣцоу
еъ земан хладнѣстїи, блнзъ поптока ховарѣ : и бѣ на нмѣ рѣ
ка гма, и сндрѣхъ, и се вѣтрь внхроваптыи сѣполоумннвала,
и сѣлакъ вѣанкын и сѣгнь палашїи, и маьнїа сѣсрѣчь его,
и сѣ средн его гѣко зрѣкъ мѣсажи, снрѣчь сѣ средн сѣгма, а сѣ
посредн его подобѣнствѣо четвѣро зѣбрїи : и сїа пѣ и аьца нхъ,
подобѣстѣо члѣко посреди нѣ, и четвѣри аьца еднѣмоу,
и четвѣри крѣан еднѣмоу. а ногн же нхъ гѣко ногн паллѣмн
а папн ногы нхъ гѣко ногъ пѣлаца, а нскрѣ гѣко виденїе мѣдн,
блнцашїа рѣчь же члѣпїи пѣ крѣаны нхъ маьтѣпн снрѣ
мы, а аьца и крѣан нѣ по четвѣрѣхъ снрамахъ нмѣан. и спѣ
на бѣша крѣан нхъ еднѣаго къ дрогому сѣрацалнса, еъ
негда ндоша. но еднѣо кождѣо пѣ аьце сѣонмѣ спѣпалсѣ.
и подобѣнствѣо аьца нѣ гѣко аьце члѣкѣсѣ, и аьце нѣва, и на
правнцн нѣ четвѣри : нж и аьца воолово маьвнцн нѣ четвѣри ;
и аьца сѣранїа сѣврѣхъ нѣ четвѣри, и аьца нѣ и крѣан нѣ распѣ
гнѣнна нѣврѣхъ. двѣ крѣан кождѣаго нѣ нспѣвалнса, и двѣ
прнкрѣвалн пѣла нхъ. и еднѣо кождѣо нѣ пѣ аьце сѣон ходн
ло. ндеже бѣ прѣкѣсѣ дѣха. пѣмо спѣпалн, а не сѣра
цалнса вѣнегда ходннн, а подобѣнствѣо зѣбрїи, и вѣзренїе нѣ
гѣко агѣе сѣгма горацаго. и гѣко вѣзренїе къ сѣпѣпоу. сѣе бѣ
виденїе оубѣгѣа посреди зѣбрїи, блѣскы сѣгма, и нѣ сѣгма
маьнїа нсходацїа. зѣбрїе же ндоша и маьрацѣвалнса къ
подобѣнствѣа маьнїа сѣпѣпашагѣса. и вѣнегда сѣмѣпѣрѣса
маьврѣа. оуказалсѣ колесѣ еднѣо маьземан блнзъ зѣбрїи. нмѣа
четвѣри аьца, и сѣмѣпѣренїе колесѣ и дѣасѣ нхъ, гѣко виденїе
мѣра, и еднѣо подобѣнствѣо нѣ четвѣри. и сѣмѣпѣренїе нхъ
и дѣла. гѣко бѣ бѣло колесѣ посреди кола, поьтѣпнрѣ снрама
нѣ ндоуше ндоша, и не сѣрацалн еънегда ходн. поьтѣ
ва же колесѣ бѣ и вѣсѣта, и снрашное виденїе : и еъсе // л. 279 об.

пѣло павно ѡчѣи сокрѣтитъ и чепыри. и ебнегда ходиша зѣбриѣ,
 ходиша въсоупѣ и колеса банизѣ и. и дѣже когда и дѣше дѣхъ
 и пламя ебноснана и колеса ебкоупѣ²⁴, и ебнегдаже ебноснани
 зѣбриѣ со земаа. ебноснана въсоупѣ и колеса. и дѣже когда
 и дѣше дѣхъ. и пламя зѣ дѣхѣ въ зѣгалиса и доущи въкж
 пѣ и колеса. гайко дѣхъ живопта баше въкоестѣхъ, съ и дѣ
 щими и дѣше, и съ споощими споаше. и съ повизащими
 миса со земаа въкжпѣ ебзѣгивали и колеса. зѣними и до
 щи. гайко бо дѣхъ живопта баше въ колестѣ. и подобенствѣ
 на главож зѣбриѣ не ѡвѣсноѣ, гайко ебденіе ирѣшпалау
 спрѣшнаго. и распагноупто на главами и и зѣврѣж.
 но по несемя ирѣла и распагноупта едино къ доуугомоу,
 и едино кождое дѣбма ирѣлаи покрываше пѣасу свое, и доу
 гоѣ пѣкожде покрываасѣа. и савиша гал ирѣла, гайко гал
 еѣ мисѣи. гайко гал ебкокаго бѣ ебнегда ходиша, бѣ гайко
 гал мисѣестпва, и гайко гал ебнѣса, и ебнегда споаше, со
 поущени бѣи ирѣла и хѣ. гайко ебнегда бѣ гал манѣси, гѣ
 баше на главож и хѣ, споали сопѣстпнани ирѣла свои. и на
 неси гѣже допнѣкалоса главы и хѣ. гайко ебденіе камене фн
 роваго. подобенствѣ прѣлау. а наподобенствѣ прѣла
 но. подобенствѣ гайко ебденіе гайко и зѣврѣ. и ебдѣхъ гайко
 ирѣсоптоу бѣщацилса мѣажи, гайко ебденіе согно еб
 напѣрѣ, и сокрѣтитъ еѣго : со ладѣи еѣго сѣвѣше, и со ладѣи еѣго
 доиже ебдѣхъ гайко ирѣсоптоу согна бѣщацилса сокрѣтитъ,
 гайко ебденіе доути и еѣгда бѣвѣлетѣ ебсѣлацѣ въ дѣмъ дѣжда
 пѣко еѣсть ебденіе бѣло мабнѣа сокрѣтитъ, поѣ ебденіе бѣ
 подобенствѣ славы гнѣ .

²⁴ Зачеркнуто киноварью.

Источники и литература

Источники

1. Григорий (1863) — Беседы на пророка Иезекииля иже во святых отца нашего Григория Двоеслова, в 2 книгах, переведенные с латинского языка на русский архимандритом Климентом. Кн. 1–2. Казань: Тип. Шогина, 1863. 724 с.
2. Епифаний (1884) — О двенадцати камнях, бывших на одеждах Аарона / Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 6 // Творения св. Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии. Т. 52. М.: Тип. В. Готье, 1884. С. 267–278.
3. Молдован (2000) — Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000. 759 с.
4. Рибарова, Хауптова (1988) — Григоровичев паримејник = Paroimiaron Grigorovici. I. Текст со критички апарат / Приред. З. Рибарова, З. Хауптова. Скопје: Македонска академија науките и уметностите, 1998. XVIII, 452 с.
5. Русская Библия (1992) — Русская Библия. Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. Т. IV. М.: Новоспасский монастырь, 1992. 344 с.; Т. IX. М.: Новоспасский монастырь, 1998. 512 с.
6. Тасева, Йовчева (2003) — Книга на пророк Иезекиил с тълкования / Изданието е подготвено от Л. Тасева, М. Йовчева (Старобългарският превод на Стария Завет / Под общата редакция и с въведение от Св. Николова. Т. II). София: Кирило-методиевски научен център, 2003. 454 с.
7. Тихонравов (1859) — Сказание о создании великия Божия церкви св. Софии в Константинополе. С предисл. К. К. Герца и Ф. И. Буслаева // Летописи русской литературы и древности, изд. Н. Тихонравовым. Т. II. М.: Тип. Грачёва и К°, 1859. Отд. 2. С. 3–34.
8. Феодорит (1859) — Толкование на пророчество божественного Иезекииля / Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 6 // Творения св. Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии [ненумерованный том]. М.: Тип. В. Готье, 1859. С. 355–728.
9. Adriaen (1971) — Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihalem Prophetam. Ed. M. Adriaen / CCSL 142. Turnhout: Brepols, 1971. XXI, 461 p.
10. Anastasius — *Anastasius Sinaita*. Quaestiones et responsiones / PG 89. Col. 312–824.
11. Andreas — *Andreas Caesariensis*. Commentarii in Apocalypsin / PG 106. Col. 216–457.
12. Epiphanius — *Epiphanius Constantiensis*. De duodecim gemmis quae erant in veste Aaronis liber / PG 43. Col. 293–301.
13. Gregorius: *In Ezech.* — *Papa Gregorius I Magnus, Episcopus Romanus, Pontifex Maximus*. Homiliae in Ezechielem / PL 76. Col. 785–1072.
14. Gregorius: *In Job* — *Papa Gregorius I Magnus, Episcopus Romanus, Pontifex Maximus*. Expositio in Librum B. Job / PL 76. Col. 9–782.
15. Hieronymus — *Hieronymus, Stridonensis presbyter*. Commentaria in Ezechielem / PL 25. Col. 15–490.
16. Høeg, Zuntz (1960) — Prophetologium. Fasc. IV. Lectiones Hebdomadae 5ae Quadragesimae et Hebdomadae in Palmis et Maioris / Ediderunt C. Høeg, G. Zuntz // Monumenta musicae byzantinae. Vol. I: Lectionaria. Haunia: Ejnar Munksgaards Forlag, 1960. P. 270–409.
17. Rabanus — *B. Rabanus Maurus, Fuldensis abbas et Moguntini Archiepiscopus*. Commentaria in Ezechielem / PL 110. Col. 497–1084.
18. Sabatier (1743) — *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica* / Ed. P. Sabatier. Vol. III. Remis: Apud Reginaldum Florentain, 1743. [10], LXXXX, 910 p.
19. Theodoretus — *Theodoretus, Cyrensis episcopus*. Interpretatio in Ezechielem // PG 81. Col. 807–1256.

Литература

20. Аксентон (1977) — Аксентон Ю. Д. Сведения о драгоценных камнях в Изборнике Святослава 1073 г. и некоторых других памятниках // Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М.: Наука, 1977. С. 285–290.

21. Владимиров (1888) — *Владимиров П. В.* Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык // ОЛДП, ХС. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1888. XXVI, 351, [12] с., 12 л. ил.
22. Горский, Невоструев (1855, 1857) — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. I. М.: Синод. Тип., 1855. [2], XIV, 342 с.; Отд. II. Ч. 1. М.: Синод. Тип., 1857. [2], VI, 201 с.
23. Добрянский (1882) — *Добрянский Ф.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1882. 533 с.
24. Евсеев (1905) — *Евсеев И. Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М.: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1905. ХС, 183 с.
25. Карпов (1877) — *Карпов А.* Азбуковники, или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань: Тип. Имп. университета, 1877. 285 с.
26. Кочетков (1994) — *Кочетков И. А.* Спас в силах. Развитие иконографии и смысл // Искусство Древней Руси. Проблемы иконографии / Ред.-сост. А. В. Рындина, А. Л. Баталов. М.: НИИ теории и истории изобраз. искусств, 1994. С. 45–69.
27. Кочетков (2008) — *Кочетков И. А.* «Духовное содержание в художественной форме» (Щенникова Л. А. Творения преподобного Андрея Рублёва и иконописцев великокняжеской Москвы. М.: Индрик, 2007. 492 с., илл.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 4 (34). С. 107–121.
28. Певницкий (1871) — *Певницкий В.* Григорий Двоеслов — его проповеди и гомилетические правила. Киев: Тип. Киево-Печер. лавры, 1871. [4], 339 с.
29. Пуцко (1996) — *Пуцко В. Г.* Византийское наследие в искусстве Московской Руси («Спас в силах» в русской живописи XIV–XV вв.) (окончание) // Византийский временник. 1996. 57 (82). С. 234–245.
30. Сохраненные святыни (2001) — Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Каталог выставки. М.: Радуница, 2001. 300 с.
31. Хлебников (2017) — *Хлебников Д. В.* САПЪДИРЪ ІЖБАГЪ и ІАХОНГЪ ЛАЗОРЕКЪ: Об одном гапаксе в Изборнике Святослава и о драгоценных камнях в древнерусской книжности. Этуд в багровых тонах (к упоминанию «сапфира» в Иез. 1:26 и вопросу об иконографии Спаса в Силах) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 2 (23). С. 50–68.
32. Хлебников (2018а) — *Хлебников Д. В.* Спас в Силах: к вопросу интерпретации иконографии. Замечания об источниках и параллелях на Востоке и Западе // Культура и искусство. 2018. 9. С. 86–114.
33. Хлебников (2018б) — *Хлебников Д. В.* «Спас в Силах»: Факты и метафакты, критика и гипотезы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. 8 (41). С. 47–75.
34. Хлебников (2018с) — *Хлебников Д. В.* Спас в Силах в доксографии и действительности: к анализу одной концепции // Вестник Моск. ун-та. Серия 8. История. 2018. № 5. С. 135–161.
35. Galavaris (1979) — *Galavaris G.* The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979. XIII, 269 с.
36. Neuß (1912) — *Neuß W.* Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912. XVI, 333 S.

Denis Khlebnikov. Symeonian Translation of the Commentary on Ezekiel of Blessed Theodoret of Cyrus and Saviour in Powers Iconography.

Abstract: The image of the Saviour in Powers, which is a Russian version of the image of the Saviour in Glory with the symbols of the Evangelists, took the place of the Central figure of the Russian high iconostasis, which is considered one of the most original phenomena of Old-Russian culture, and was thus its main icon. The first Chapter of the Book of Ezekiel is thought to be one of the sources of the images of the Saviour in Glory with the symbols

of the Evangelists. It was widely known as it was entirely included in both Greek and Russian Divine service of Holy Monday and Tuesday, and by the time of emergence of the iconography it had been known in two Slavonic translations. They are Methodius' liturgical translation and «Preslav Symeonian School» translation with comments of Theodoret of Cyrus. The article discusses the issue of not only mediated through earlier Byzantine monuments connection of the iconography of the Saviour in Powers with this text, but it also analyzes possibility of direct influence. Also discussed is the question of which of comments to this text could be used in the creation of iconography, and which could not, and how accurately the features of the prophetic text and commentaries on it are reflected in the iconography. So, the article refutes an existing in the literature opinion on the homilies on Ezekiel written by St. Gregory the Great (the Dialogist) as a source of iconography and shows that some of its details find both direct analogy and explanation in the Commentary to the book of Ezekiel of Theodoret of Cyrus, a famous Antioch exegete of the 5th century, which commentary in «Symeonian School» translation was a part of Slavonic Catena in prophetas collection.

Keywords: Saviour in Powers; Commentaries on Book of Ezekiel; Slavonic Bible translations; Paroimiaron; Prophet Books Commentated, Theodoret of Cyrus, St. Gregory the Great (Dialogist).

Denis Vladimirovich Khlebnikov – Lecturer of theological disciplines of the Sunday School at the Krutitsky Patriarch Compound (alhoisto@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Adriaen (1971) – Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelam Prophetam. Ed. by M. Adriaen. CCSL 142. Turnhout: Brepols, 1971. XXI + 461 p.
2. Anastasius – Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones. PG 89. Col. 312–824.
3. Andreas – Andreas Caesariensis. Commentarii in Apocalypsin. PG 106. Col. 216–457.
4. Epifaniy (1884) – O dvenadtsati kamnyakh, byvshikh na odezhdakh Aarona [On the twelve stones on the clothes of Aaron]. *Tvoreniya svyatogo Epifaniya Kiprskogo* [Works of St Epiphanius of Salamis]. Part 6. Moscow: Tip. V. Got'e, 1884, pp. 267–278. (Russian translation).
5. Epiphanius – Epiphanius Constantiensis. De XII gemmis. PG 43. Col. 293–301.
6. Feodorit (1859) – Tolkovaniye na prorochestvo bozhestvennogo Iezekiilya [Commentary on the Prophecy of Divine Ezekiel]. *Tvoreniya Blazhennogo Feodorita, episkopa Kirskogo* [Works of blessed Theodoret, Bishop of Cyrus]. Part 6. Moscow: Tip. V. Got'e, 1859, pp. 355–728. (Russian translation).
7. Galavaris (1979) – Galavaris G. *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979, XIII + 269 p.
8. Gregorius: *In Ezech.* – Gregorius I Magnus, papa. Homiliae in Ezechielem. PL 76. Col. 785–1072.
9. Gregorius: *In Job* – Gregorius I Magnus, papa. Expositio in Librum B. Job. PL 76. Col. 9–782.
10. Grigoriy (1863) – *Besedy na proroka Iezekiilya izhe vo svyatykh ottsa nashogo Grigoriya Dvoyeslova* [The Homilies on the Prophet Ezekiel of Our Holy Father in God, Saint Gregory the Great]. Kazan': Tip. Shogina, 1863, 24 p. (Russian translation).
11. Hieronymus – Hieronymus, Stridonensis presbyter. Commentaria in Ezechielem. PL 25. Col. 15–490.
12. Høeg, Zuntz (1960) – Prophetologium. Ed. C. Høeg, G. Zuntz. Fasc. IV. Lectiones Hebdomadæ 5ae Quadragesimæ et Hebdomadæ in Palmis et Maioris. *Monumenta musicae byzantinæ. Vol. I. Lectionaria*. Hauniae: Ejnar Munksgaards Forlag, 1960, pp. 270–409.
13. Moldovan (2000) – Moldovan A. M. *Zhitiye Andrey a Yurodivogo v slavyanskoy pis'mennosti* [The Life of St. Andrew the Fool in Slavonic Literature]. Moscow: Azbukovnik, 2000, 759 p. (In Russian).

14. Rabanus — B. Rabanus Maurus, Fuldensis abbatu et Moguntini Archiepiscopus. Commentaria in Ezechielem. PL 110. Col. 497–1084.

15. Ribarova, Hauptova (1988) — *Paroimiarion Grigorovici. I. Tekst so kritichki aparat.* Ribarova Z., Hauptova Z. (eds.). Skopje: Makedonska akademija naukite i umetnostite, 1998, XVIII + 452 p. (In Macedonian).

16. Russkaya Bibliya (1992) — *Russkaya Bibliya. Bibliya 1499 goda i Bibliya v Sinodal'nom perevode* [Russian Bible: The Bible of 1499 and Bible in Synodal Translation]. T. IV. Moscow: Novospasskiy monastyr' Publ., 1992, 344 p.; T. IX. Moscow: Novospasskiy monastyr' Publ., 1998, 512 p. (In Russian).

17. Sabatier (1743) — *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu Vetus Italica*. Ed. by P. Sabatier. Vol. III. Reims: Florentain, 1743, [10] + LXXXX + 910 p.

18. Taseva, Jovcheva (2003) — *Kniga na prorok Iezekiil s t'lkovaniya* [The Book of the Prophet Ezekiel with Commentaries]. L. Taseva, M. Jovcheva (eds.). Sofia: Kirilo-metodievski nauchen cent'r, 2003, 454 c. (In Bulgarian).

19. Theodoretus — Theodoretus, Cyrensis episcopus. Interpretatio in Ezechielem. PG 81. Col. 807–1256.

20. Tikhonravov (1859) — Skazaniye o sozdanii velikiya Bozhiya tserkvi sv. Sofii v Konstantinopole [A Legend of the Creation of the Great Church of St. Sophia in Constantinople]. *Letopisi russkoy literatury i drevnosti, izd. N. Tikhonravovym* [Chronicles of Russian literature and antiquity, ed. by N. Tikhonravov], vol. II. Moscow: Tip. Grachyova i K°, 1859, part 2, pp. 3–34. (In Russian).

References

21. Aksenton (1977) — Aksenton Yu. D. Svedeniya o dragotsennykh kamnyakh v Izbornike Svyatoslava 1073 g. i nekotorykh drugikh pamatnikakh [Some data about precious in Izbornik Svyatoslava of 1073 and in some other monuments]. *Izbornik Svyatoslava 1073 g. Sbornik statey* [Izbornik Svyatoslava of 1073. Collection of articles]. Moscow: Nauka, 1977, pp. 285–290. (In Russian).

22. Dobryanskiy (1882) — Dobryanskiy F. *Opisaniye rukopisey Vilenskoy publichnoy biblioteki, tserkovno-slavyanskikh i russkikh* [Description of Church-Slavonic and Russian manuscripts of Vil'na Public Library]. Vilna: Tip. A. G. Syrkina, 1882, 533 p. (In Russian).

23. Evseyev (1905) — Evseyev I. E. *Kniga proroka Daniila v drevneslavyanskom perevode* [The Book of prophet Daniel in oldest Slavonic translation]. Moscow: Tip. G. Lissnera i D. Sobko, 1905, XC + 183 p. (In Russian).

24. Gorskiy, Nevostruyev (1855, 1857) — Gorskiy A. V., Nevostruyev K. I. *Opisaniye slavyanskikh rukopisey Moskovskoy Sinodal'noy biblioteki* [Description of Slavonic Manuscripts of Moscow Synodal Library]. Vol. I. Moscow: Sinod. Tip., 1855, [2] + XIV + 342 p.; Vol. II, part 1. Moscow: Sinod. Tip., 1857, [2] + VI + 201 p. (In Russian).

25. Karpov (1877) — Karpov A. *Azbukovniki, ili alfavitny inostrannykh rechey po spiskam Solovetskoj biblioteki* [«Azbukovniks» or «Alphabets of Foreign Speeches» as they are in manuscripts of Solovki monastery library]. Kazan': Tip. Imp. universiteta, 1877, 285 p. (In Russian).

26. Khlebnikov (2017) — Khlebnikov D. V. Saffir "Yubag" i Yahont" lazorev": Ob odnom gapakse v Izbornike Svyatoslava i o dragotsennykh kamnyakh v drevnerusskoy knizhnosti ["Yubag Sapphire" and "Azure Yakhont". An inquiry into Izbornik Svyatoslava hapax terminology pertinent to the account of precious stones in ancient russian books]. *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie»*, 2017, no. 2 (23), pp. 50–68. (In Russian).

27. Khlebnikov (2018a) — Khlebnikov D. V. Spas v Silakh: k voprosu interpretatsii ikonografii. Zamechaniya ob istochnikakh i parallelyakh na Vostoke i Zapade ["Saviour in Powers": Revisiting iconography interpretation. Comments on its sources and parallels in the East and in the West]. *Kul'tura i iskusstvo*, 2018, no. 9, pp. 86–114. (In Russian).

28. Khlebnikov (2018b) — Khlebnikov D. V. «Spas v Silakh»: Fakty i metafakty, kritika i gipotezy ["Saviour in Powers": Facts and metafacts, criticism and hypotheses]. *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie»*, 2018, no. 8 (41), pp. 47–75. (In Russian).

29. Khlebnikov (2018c) — Khlebnikov D.V. Spas v Silakh v doksografii i deystvitel'nosti: k analizu odnoy kontseptsii ["Saviour in Powers" in doxography and reality: analysis of one conception]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya*, 2018, no. 5, pp. 135–161.
30. Kochetkov (1994) — Kochetkov I. A. Spas v silakh. Razvitiye ikonografii i smysl [The Saviour in Powers. The development of the iconography and its meaning]. *Iskusstvo Drevney Rusi. Problemy ikonografii [Art of Ancient Russia. Problems of iconography]*. Ryndina A. V., Batalov A. L. (eds.). Moscow: NII teorii i istorii izobraz. iskusstv, 1994, pp. 45–69. (In Russian).
31. Kochetkov (2008) — Kochetkov I. A. «Dukhovnoye sodержaniye v hudozhestvennoy forme» (Shchennikova L. A. Tvoreniya prepodobnogo Andrey a Rublyova i ikonopistsev velikoknyazheskoy Moskvy. Moscow: Indrik, 2007. 492 s., ill.) [«The Spiritual content in the art form» (Schennikova L. A. Works of the monk Andrei Rublev and painters of the Grand Prince of Moscow)]. *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 2008, no. 4 (34), pp. 107–121. (In Russian).
32. Neuß (1912) — Neuß W. *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*. Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912, XVI + 333 S.
33. Pevnitskiy (1871) — Pevnitskiy V. *Grigoriy Dvoyeslov — ego propovedi i gomileticheskiye pravila [St. Gregory the Dialogist: His Life and Homiletic Rules]*. Kiev: Tip. Kievo-Pecher. lavry, 1871, [4] + 339 p. (In Russian).
34. Putsko (1996) — Putsko V. G. Vizantiyskoye naslediy e v iskusstve Moskovskoy Rusi («Spas v silakh» v russkoy zhivopisi XIV–XV vv.) [Byzantine heritage in the art of Moscow Rus ("Saviour in Powers" in Russian art of the 14th–15th centuries)]. *Vizantijskiy vremennik*, 1996, no. 57 (82), pp. 234–245. (In Russian).
35. Sokhranyonnye svyatyni (2001) — *Sokhranyonnye svyatyni Solovetskogo monastyrya. Katalog vystavki [Saved Shrines of Solovki Monastery]*. Moscow: Radunitsa, 2001, 300 p. (In Russian).
36. Vladimirov (1888) — Vladimirov P. V. *Doctor Frantsisk Skorina. Ego perevody, pechatnyye izdaniya i yazyk [Doctor Francis Skorina. His translations, printed editions and language]*. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akademii nauk, 1888, XXVI + 351 + [12] p., 12 pages of ill. (In Russian).

Е. И. Мирошниченко

ОБ АЛЕТИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА ἘΝΥΠΟΣΤΑΤΟΣ¹

В статье исследуется проблема интерпретации термина Ἐνυπόστατος у дохалкидонских богословов. Автор предлагает новое прочтение уже известных текстов, рассматривающих вопросы триадологии и использующих термин Ἐνυπόστατος совсем не в том значении, которое ему приписывали позднейшие авторы. Автор анализирует случаи употребления данного термина от Оригена до Кирилла Александрийского и приходит к выводу, что под Ἐνυπόστατος следует понимать, прежде всего, нечто реально существующее. Для того чтобы подчеркнуть это значение, авторы дохалкидонского периода используют связку «воипостасное» — «истинное», а также противопоставление Ἐνυπόστατος / ἄνυπόστατος. Указанное противопоставление следует рассматривать в контексте теории профорического логоса: Логос воипостасный, в отличие от безыпостасного профорического логоса, имеет свое собственное бытие, которому приписывается статус настоящего, подлинного, истинного бытия. Автор предлагает называть этот смысл «алетическим» и отличать от того смысла, который термин Ἐνυπόστατος приобрел в эпоху христологических споров.

Ключевые слова: воипостасное, ипостась, триадология, св. Василий Великий, алетическое, никейское богословие, Ориген.

Когда в VII в. одному византийскому автору потребовалось определить слово Ἐνυπόστατος, то он дал ему не одно определение, а два. Во-первых, писал этот автор, слово Ἐνυπόστατος может означать нечто поистине существующее (τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑλάρχον), и только во-вторых, то, что относится к ипостасным идиомам (τὸ ἐν τῇ ὑλοστάσει ἰδίωμα) (Anastasius Sinaitae. *Viae Dux*. PG 89. Col. 61B). Большинство исследователей, занимающихся историей термина Ἐνυπόστατος, обращают внимание на второе толкование и обходят стороной первое [Daley, 1993; Essen, 2001; Ferrara, 1997; dell'Osso, 2003]. Между тем если рассмотреть привычные свидетельства о «воипостасном», относящиеся к дохалкидонской эпохе, с точки зрения «по истине существующего», или, как мы предлагаем говорить, с точки зрения алетического значения этого термина, то из тени выходят весьма немаловажные мыслительные ходы, которые помогают понять развитие ипостасного богословия от св. Василия Великого до Леонтия Византийского. В данной статье мы не претендуем на всеохватность и исчерпываемость, а всего лишь предлагаем новый взгляд на уже известные тексты, касающиеся употребления Ἐνυπόστατος в контексте рассуждения об отношениях Отца и Сына.

Использование термина Ἐνυπόστατος в христологических спорах, как известно, в свое время вызвало продолжительную дискуссию (краткий очерк полемики см.: [Gleede, 2012, 61–67]). Особенно актуальным в этом смысле был анализ известного высказывания Леонтия Византийского, касающегося объяснения смысла указанного термина (см. по данному вопросу: [Zhyrkova, 2017, 193–218]). Не вдаваясь в историю

Евгений Игоревич Мирошниченко — научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета авиакосмического приборостроения и Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (e-mail: miroshnichenkoeu@gmail.com).

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-01243 «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III–IV вв.».

данной полемики, мы, однако, вынуждены констатировать тот факт, что исследование данного термина лежало практически всегда в плоскости нумерологической проблематики: соответствующие тексты прочитывались как отвечающие на вопрос о том, сколько природ, и каким образом они сочетаются во Христе. Если признать во Христе две природы, утверждали несториане, то, значит, необходимо признать и две ипостаси, потому что, как они настаивали, нет природы без ипостаси. И это кажется, на первый взгляд, корректным². Действительно, природа (φύσις) — понятие в высшей степени абстрактное. Как писал по другому поводу, но под влиянием, по всей видимости, Аристотеля, св. Григорий Нисский, природа это всегда нечто общее, и поэтому она неделимая, над ней нельзя производить никаких вычислительных действий [Бирюков, 2017, 315–317]. Ипостась же это нечто вполне конкретное и исчислимое. Поэтому природа в «реальности» существует не сама по себе, а только в ипостаси. В этом контексте ипостась рассматривается как природа в своем конкретном проявлении. Но если бы значение термина «ипостась» ограничивалось этим смыслом, то было бы непонятно, почему в рамках триадологии каппадокийцы учили о трех ипостасях (а не одной). Формула св. Василия Великого «одна сущность и три ипостаси» выглядит парадоксальной только на первый взгляд, если мы отличаем сущность от ипостаси только идиоматически. Ипостась как проявление сущности, ее конкретная реализация, не может численно отличаться от себя так, как, например, отличается форма проявления — πρῶσων. Однако ипостась это не просто сущность в ее идиоматике. Следует прислушаться к оттенкам высказываний св. Василия Великого об «ипостаси». В программном 38-м письме св. Василий пишет:

Выговоривший слово «человек», неопределенностью значения передал слуху какую-то обширную мысль, так что хотя из этого наименования видно природу (φύσιν), но не обозначается им подлежащий (ὑφεστὸς) и собственно именуемый предмет (δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρῶμα). А выговоривший слово «Павел» в означенном этим наименованием предмете указал надлежащую природу (ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν). Итак, «ипостась» (ὑπόστασις) есть не понятие сущности неопределенной (οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἐννοία) общности означаемого, ни на чем не останавливающейся, но такое [понятие], которое видимыми отличительными свойствами (διὰ τῶν ἐμφαινομένων ἰδιωμάτων) изображает и очерчивает (παριστῶσα καὶ περιγράφουσα) в каком-нибудь предмете общее и неопределенное (τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον) (Ep. 38, 3, 1–10).

Очевидно, что речь в этом фрагменте идет не просто о форме проявления природы, но о «собственно именуемом предмете». Т. е. ипостась указывает не столько на природу, к которой она имеет отношение, сколько на саму себя как на реально существующую. Этот принципиальный момент будет чрезвычайно важен в понимании термина ἐνυπόστατος, и мы к нему еще вернемся. Подчеркнем еще раз, что здесь речь идет о чем-то более существенном, чем просто идиоматическое отличие. Здесь явно подразумевается то, что один исследователь назвал «модусом актуализации», «осуществлением» [Dörrie, 1955, 35].

Тем не менее, этот имплицитный смысл не играл роли в техническом отношении, для триадологии важен был именно идиоматический смысл, который и получил доминирование в патристической мысли последующего периода. Однако реликты упомянутого смысла оставались и могут быть зафиксированы в различных текстах, связанных с употреблением понятия ἐνυπόστατος.

Несмотря на широкое распространение того технического понимания «ипостаси», которое сформулировал св. Василий Великий [Zachhuber, 2001, 65–85], в первой половине VI в. этот термин потребовал специального разъяснения (Leontius Byzantini.

² Следует, конечно, учитывать дальнейшую эволюцию несторианского богословия, при которой изменилось само понимание «ипостаси» (кномы). Если у Нестория ипостаси могут соединяться в одно лицо-проропон, то, например, у Баввая Великого это уже невозможно (см.: (Мар Исхак, 2016, 528)).

Contr. Nest. II 1. PG 86. Col. 1528D–1532A). По всей вероятности, такая необходимость была связана прежде всего с утратой необходимого для дальнейшей богословской полемики упомянутого смысла «актуализированного модуса». Термин ἐνυλόστατος был призван заменить этот смысл, тогда как в период триадологических дискуссий этот термин не играл такой роли. Вместе с тем, он содержал в себе тот же самый смысл «актуализированного модуса», который можно проследить в связи со сближением понятий «ипостасный» и «истинный». Как мы увидим далее, «воипостасное» в период триадологических споров содержало в себе смысл, близкий к понятию «истинное».

Мы обращаем такое пристальное внимание на термин «ипостась», поскольку, как заметил один исследователь, «толкование богословского значения термина [ἐνυλόστατος] непосредственно зависит от смыслового содержания, вкладываемого в понятие „ипостась“» [Зинковский, 2014, 393]. Ариане принимали формулу «три ипостаси», однако «ипостась» они понимали в смысле «усия», и поэтому отказывались признавать общую сущность Сына и Отца. Для них ипостаси не снисходят по убывающей друг от друга, а отличаются изначально по существу. Если Сын единосущен Отцу, то нарушается единство Божества. О страхе перед тем, чтобы впасть в подобное отождествление, свидетельствует, например, фраза свт. Василия Великого из трактата «О Святом Духе»:

И никто да не подумает, будто бы я утверждаю три начальственные ипостаси (ἀρχικὰς ὑποστάσεις), и что действие (ἐνέργειαν) Сына несовершенно. Ибо одно Начало существ (ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία), созидающее чрез Сына и совершающее в Духе (Basilius Theol. De Spiritu Sancto, 16).

Это сложное место, которое вызывает множество противоречивых интерпретаций³, на самом деле, как нам кажется, следует понимать, заменив «ипостась» на «сущность». Не три сущности, имеет в виду св. Василий, чтобы не впасть в арианство, а одна, Божественная. «Одно Начало» — это не монархизм (что было бы странно), а утверждение все той же единой сущности Бога, «созидающего через Сына и в Духе». Почему же св. Василий употребляет здесь вместо слова «усия» слово «ипостась»? Ведь он сам призывал к различению данных терминов уже в 60-е гг., т. е. еще до написания трактата «О Святом Духе»?

С нашей точки зрения, здесь термин «ипостась» употреблен в алетическом смысле: речь идет о сущности, которая фундирует саму себя. Очевидно, Логос находит свое основание не в Самом Себе, а в Боге Отце, который этот Логос порождает «от века». В этом смысле, говорит св. Василий, мы не можем утверждать три ипостаси, но только одну (что, однако, не должно вводить нас в заблуждение касательно триадологических взглядов создателя формулы «одна сущность, три ипостаси»).

Если мы игнорируем указанный алетический смысл термина «ипостась», то будет совершенно непонятно не только указанное выражение свт. Василия, но и многие места из св. Афанасия Александрийского, например известное место, где святитель якобы «еще не различал» понятия «усия» и «ипостась». Учитывая отношение ариан к «трем ипостасям», было бы по меньшей мере странно, если бы св. Афанасий употреблял эти понятия совершенно как тождественные. Свт. Афанасий пишет:

Ἡ δὲ ὑλόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνομενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. <...>
Ἡ γὰρ ὑλόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑλαρξίς ἐστίν. Ἔστι γὰρ καὶ ὑλάρχει (Ep. ad Afros episcopus 4. PG 26. Col. 1036).

Ипостась есть сущность и не означает ничего другого, кроме самого сущего. <...>
Ибо ипостась и сущность есть бытие. Ибо то, что есть, оно и бывает.

³ См., например, у Хэнсона, который считает, что это отсылка к Плотину: “The ‘three ultimate principles’ form the title of one of the treatises of Plotinus (*Enneads* V. I), and it is impossible to be blind to the fact that Basil is here directly quoting the Neo-Platonic philosopher, but of course he does so only to differ from him” [Hanson 1988, 691].

Очевидно, что «само сущее» здесь не то же самое, что просто существующее. В греческом тексте видна эта тонкая грань: ипостась есть сущность (οὐσία), но такая, которая αὐτὸ τὸ ὄν, сама есть (т. е. существует, присутствует, реально, это бытие-для-нас, а не просто понятие, каковым является абстрактная усия). Чтобы подчеркнуть этот момент, свт. Афанасий добавляет, что ипостась есть ὕλαρξίς, т. е. бытие как таковое.

В этом свете становится понятным, почему староникейцы часто употребляли понятия οὐσία и ὑπόστασις как синонимы. Говоря «ипостась», они стремились подчеркнуть присутствие, реальность, бытийность того, о чем они говорили. Употребляя термин «усия», они обращали внимание на общее, мыслимое (и потому в достаточной степени абстрактное). Св. Иоанн Дамаскин уже не видит этого смысла, поскольку мыслит в аристотелианской парадигме: ипостась у него либо просто сущность, либо, в узком смысле, неделимое, отдельное лицо-просопон [Zhyrkova, 2012, 375–387]. Алетический смысл уже абсолютно неведом ему.

Таким образом, в самом термине «ипостась» заключался алетический смысл, который развивается в дальнейшем при употреблении термина «воипостасный». Отношение этих двух терминов проясняется при анализе фрагментов, в которых «воипостасный» употребляется у дохалкидонских отцов.

Итак, обратимся к истории термина ἐνυπόστατος. Как сообщает нам Глиди, термин ἐνυπόστατος был, по-видимому, чисто христианским изобретением, в языческих текстах он не встречается. Впрочем, немаловажным фактом, к которому мы еще вернемся, является то, что имел хождение антоним нашего термина — ἀνυπόστατος [Gleede, 2012, 15–16].

До середины IV в. ἐνυπόστατος не пользовался широкой популярностью и, в основном, встречается в текстах, так или иначе связанных с оригенистской традицией. Собственно, Оригена считают изобретателем этого термина [Gleede, 2012, 15]. До Оригена этот термин встречался только у сщмч. Иринейя Лионского, но мы солидаризируемся с Грантом в том, что выражение с нашим термином в этом фрагменте — поздняя вставка, сделанная каким-то оригенистом [Grant, 1963, 213]. Характерно, впрочем, в каком именно выражении интересующий нас термин был употреблен: «τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου τύπον ἀψευδῆ» («воипостасного Логоса образ неложный») (Adversus Haereses. 488). Мы видим, что уже здесь (даже если это позднейшая вставка) присутствует смысловая связка «воипостасный» — истинный («неложный»).

У Оригена мы находим три фрагмента, в которых он употребляет слово ἐνυπόστατος, но, что любопытно, не в смысле идиоматическом или алетическом, а, скорее, в смысле укорененности Логоса в бытии Бога Отца (т. е. акцентируется приставка ἐν-). Возможно, Ориген, таким образом, использовал искусственный антоним термину ἀνυπόστατος для выражения идеи причинности, существующей между Отцом и Сыном: бытие Отца — это причина бытия Сына, поэтому Сына можно назвать «воипостасным». Алетический смысл, как нам кажется, присоединился к этому первичному, оригеновскому смыслу позднее, будучи следствием из идеи Отца как источника бытия для всего, что существует (вероятно, это как-то связано с платоновской традицией, но в этой статье мы не рассматриваем связи «воипостасного» с неоплатонизмом). Итак, в первом фрагменте Ориген говорит:

τὴν σοφίαν ἐνταῦθα δισωῶς ἐπιλαβεῖν, τὴν ἐκ Πνεύματος ἁγίου φημι ἐν λόγοις καὶ γραφῇ δοθεῖσαν τοῖς θεόφροσιν, δι' ἧς καὶ ἡ ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ τῷ κόσμῳ ἐγνωρίσθη. ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν ἐνυπόστατον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντα τὰ σύμπαντα τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ (Origenes. Expositio in Proverbia. PG 17. Col. 185B).

Отсюда Софию следует рассматривать двояко: есть София от Духа Святого, словами и буквами поучающая богоразумных, через что и полнота знания о Божественном мире получается; другая же София это **воипостасный** Сын и Божественный Логос, который из несущего в сущее произвел все, что касается Его премудрости.

В данном фрагменте термин употреблен технически, в целях подчеркивания самостоятельности Логоса по отношению к Богу Отцу, но в то же время и для того, чтобы передать идею единой Божественной сущности Отца и Сына (для этого он использует параллелизмы: «воипостасный» (Сын) — «Божественный» (Логос)).

Во втором фрагменте Ориген толкует Второзаконие (16:20) и называет Христа «истинным епископом»:

Χριστὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἀληθὴς ἐκκλησιαστής, τῆς ἐκκλησίας ἡ κεφαλὴ, καὶ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν ἡ ἀνωτάτω καὶ **ἐνυπόστατος** σοφία καὶ λόγος (Origenes. Expositio in Proverbia. PG 17. Col. 28B).

Ибо Христос есть истинный епископ, глава Церкви, и Бога Отца нашего высочайшая София и **воипостасный** Логос.

Помимо связки «воипостасного» Логоса с Софией (характерной также и для первого фрагмента), обратим внимание на прилагательное ἀληθής. Уже здесь мы видим существенную для понимания термина ἐνυπόστατος его смысловую связанность с понятием истинного существования и истинности вообще.

В третьем фрагменте (который, впрочем, вызывает вопросы у исследователей и может Оригену не принадлежать [Gleede, 2012, 14]) употребление термина «воипостасный» относится не к Логосу, а к рождению, но по контексту характеризует Его как рожденного из сущности Отца:

Ὁ σῶμα ὁ Θεός· διὰ τοῦτο οὐκ ἀσταρεῦσιν ἢ κίνησιν, ἢ τι τῶν τοιοῦτων, ἃ ἐν τοῖς σώμασι θεωρεῖται, ὁ Θεὸς ὁ ἀσώματος ἐγέννησεν. **Ἐνυπόστατος** ἡ γέννησις· ἀπετέχθη ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός (Origenes. Scholia in Matthaëum. PG 17. Col. 309).

Бог не тело: поэтому не подвержен ни движению, ни чему-либо из того, что случается с телами. И этот Бог бестелесный родился. Это рождение **воипостасное**: из сущности Отца рождается Сын.

Здесь очевидны смыслы, которые едва ли Ориген мог иметь в виду, в частности проблема рождения Сына ἐκ τῆς οὐσίας Отца, что было свойственно скорее периоду триадиологических споров, чем времени Оригена. Кроме того, в этом фрагменте термин «воипостасное» явно нагружен позднейшими, христологическими смыслами.

Спустя некоторое время термин ἐνυπόστατος всплывает в связи с полемикой вокруг учения Павла Самосатского. В малоизученном т. н. «Письме Имения» самостоятельность Сына защищается с помощью противопоставления ἀνυπόστατος / ἐνυπόστατος. Автор письма пишет, что Словом Бог сотворил мир, но Слово не следует рассматривать как инструмент, как ἀνυπόστατος ἐπιστήμη, Слово следует воспринимать как ζῶσα ἐνέργεια καὶ ἐνυπόστατος [Paulus Samosatener, 1927, 43]. Если ἀνυπόστατος значит «лишенное самостоятельного существования», то ἐνυπόστατος должно значить нечто, что таким существованием наделено. Здесь явно речь идет не об ипостасных идиомах, отличающих Логос от Бога Отца, а о реальности ипостаси Логоса. Логос Отца это не просто «рассуждение» Бога, как это бывает у человека, не имеющее самостоятельного бытия, а самая настоящая реальность, вполне независимая. Эта характерная особенность понимания воипостасного, отличающего Божественный Логос от человеческого, будет прослеживаться и далее [Lang, 1998, 630–657].

Анализ употребления слова ἐνυπόστατος в терминологическом смысле у богословов IV в. показывает, что понимать его следует в контексте стоического различения видов логоса: логоса явного (λόγος προφορικός) и логоса скрытого (λόγος ἐνδιάθετος) (см.: [Mühl, 1962, 7–56]). Как явный логос (или произнесенный), так и скрытый (или помысленный) не могут рассматриваться как имеющие сущность, поскольку они находятся во времени и претерпевают изменение от начала к концу и перестают существовать. Иначе говоря, λόγος προφορικός и λόγος ἐνδιάθετος не имеют ипостасного существования, они целиком субъективны, в том смысле, что зависят от говорящего и мыслящего субъекта. Воипостасный же логос (λόγος ἐνυπόστατος) мыслится

существующим не просто реально, но и объективно, вне времени. Именно поэтому св. Василий Великий и другие отцы-каппадокийцы могли утверждать, что Отец родил Сына и при этом Сын не после Отца. Поэтому невозможно сказать, как говорили ариане, что было время, когда Сына не было (по логике человеческого рождения). Отношения Отца и Сына реализуются вне времени, в подлинном бытии, которое и носит наименование воипостасного. Когда, например, св. Епифаний прилагает определение «воипостасный» к Отцу, Сыну и Святому Духу⁴, он стремится показать, что троичные отношения существуют в реальности вне времени, и поэтому можно говорить о том, что Сын подлинно (воистину, ἀληθινός) Единородный, рождается от Отца, а Отец извечно рождает Сына. И при этом Сын не утрачивает Своей ипостасности, не становится тварью, сохраняя не только независимость Своего существования, но и подлинность. Очень точно об этом говорит свт. Кирилл Иерусалимский:

Ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ τὸν Υἱὸν, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώποις γεννᾷ νοῦς λόγον. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς ἐν ἡμῖν **ἐνυπόστατος** ἐστὶν ὁ δὲ λόγος, λαληθεὶς καὶ εἰς ἀέρα διαχυθεὶς ἀπόλλυται. Ἡμεῖς δὲ οἶδαμεν τὸν Χριστὸν γεννηθέντα λόγον οὐ προφορικόν, ἀλλὰ Λόγον **ἐνυπόστατον**, ζῶντα, οὐ χεῖλεσι λαληθέντα καὶ διαχυθέντα, ἀλλ' ἐκ Πατρὸς αἰδίως καὶ ἀνεκκράστως, καὶ ἐν **ὑποστάσει** γεννηθέντα (Cyrillus Hierosolym. Catecheses ad illuminandos 11, 10, 1–7).

Отец родил Сына не так, как в человеческом существе разум рождает слово. Хотя разум в нас **воипостасный**, но речь проходит сквозь воздух и исчезает. Христос же был рожден не как логос профорический, но как **воипостасный** Логос, живой, не произносимый губами и исчезающий, но приходящий от Отца извечно, рожденный **в ипостаси**.

Здесь мы находим то же противопоставление не сущему слову человека Божественного логоса. Если бы дело было только в обозначенной св. Кириллом рожденности в ипостаси Отца, то не было бы понятно указанное противопоставление, важность которого в понимании отношения Логоса не только к Отцу, но и к миру трудно отрицать. Воипостасное здесь следует понимать как истинное бытие, не условное, как бытие произносимых человеком слов, а как безусловное и вечное бытие рожденного Самим Богом Слова. Эту же мысль мы находим кратко выраженную в «Панарионе» св. Епифания Кипрского:

Καὶ οὐ προφορά τις ὦν, ἀλλ' **ἐνυπόστατος** θεὸς λόγος (Eriphanus. Panarion 3, 254, 7).

И не как явленное нечто сущий, но как **воипостасный** Бог Логос.

В сходном ключе пишет и св. Мелетий Антиохийский, согласно противопоставлению, которое находим в «Панарионе» св. Епифания Кипрского:

Εἰ δὲ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ θεὸς ἐστὶν, οὐκ ἔστιν ἀνυπόστατος λόγος, ἀλλὰ **ἐνυπόστατος** θεὸς Λόγος, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένος ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως. (Eriphanus. Panarion 3, 73, 31).

Если Божественный Логос есть Бог, то не безыпостасен логос, но **воипостасен** Бог Логос, из Бога рожденный безначально и безвременно.

Эту фразу можно рассматривать как ключ ко всей триадологической мысли дохалкидонского периода. Именно в контексте этой мысли следует понимать идею отношения Отца и Сына. Отец рождает Сына вне времени, поэтому нет смысла говорить о времени, когда Сына не было. Воипостасность Логоса объясняет дохалкидонскую триадологию и антиевномианскую мысль отцов-каппадокийцев.

Вместе с тем, если мы рассмотрим эту ключевую фразу в контексте, то мы увидим, что смысл понятия «воипостасный» надо искать не просто в идее отдельного

⁴ «Πατὴρ ἀληθινὸς ἐνυπόστατος καὶ υἱὸς ἀληθινὸς ἐνυπόστατος καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθινὸν ἐνυπόστατον, τρία ὄντα μία θεότης μία οὐσία μία δοξολογία εἰς θεός» (Eriphanus. Ancoratus, 18).

и независимого существования, но и в идее существования подлинного, существования по преимуществу, или бытия самого по себе. Это значение подлинного бытия в понятии *ἐνυπόστατος*, часто упускаемое исследователями, мы и предлагаем называть *алетическим*.

Οὐ δύναται οὖν, ὡς προεῖπον, ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος ἄνθρωπος καλεῖσθαι, ἀλλὰ λόγος ἀνθρώπου. εἰ δὲ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ θεός ἐστιν, οὐκ ἔστιν ἀνυπόστατος λόγος, ἀλλὰ **ἐνυπόστατος** θεός Λόγος, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένος ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως· «ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ εἶδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (Eriphanius. Panarion 3, 7, 30).

Итак, невозможно, как сказано было ранее, чтобы в человеке логос назывался человеком, но логос зовется человеческим. Если Божественный Логос есть Бог, то не безыпостасен логос, но **воипостасен** Бог Логос, из Бога рожденный изначально и безвременно: «Ибо Логос стал плотью и обитал с нами, и видели Его славу, славу как Единородного от Отца, исполненного благодати и Истины» (Ин 1:14–15).

Здесь понятие истины (*ἀληθεία*) связывается с понятием воипостасного. В другом месте «Панариона» эта связка алетического и воипостасного встречается нам снова, при этом алетическое отмечается как причина воипостасности:

Οὐκέτι λόγος ἀνυπόστατος, ἀλλὰ **ἐνυπόστατος**, διὰ τὸ «μονογενῆς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (Eriphanius. Panarion 3, 8, 32).

Больше не безыпостасное слово, но **воипостасное**, поскольку «единородный, исполнен благодати и истины».

«Истина», наряду с единородностью и полнотой благодати, становится определяющей причиной для воипостасности Логоса. Логос воипостасен постольку, поскольку Он исполнен истины. Ту же связку воипостасного-истинного мы находим и в другом месте:

Ἔστιν μία θεότης καὶ ἐν θέλημα καὶ μία κυριότης. ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται, **ἐνυπόστατον** ὄν καὶ ἐν ἀληθείᾳ τέλειον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Eriphanius. Panarion 2, 349, 16).

Есть одна Божественность и одна воля и одна господственность. Из самого Отца исходит Дух, будучи **воипостасным** и во истине совершенным, Духом истинным.

Наконец, есть фрагмент, где эта связка подчеркивается тройкой отсылкой к истинности:

Ἦμεῖς δὲ **ἀληθῶς** θεὸν ἐπιστάμεθα, **ἀληθῆ** καὶ **ὄντα ἀληθῶς ἐνυπόστατον** βασιλέα, ἀκατάληπτον, ποιητὴν τῶν ὄλων, ἓνα θεόν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν (Eriphanius. Panarion 3, 238, 19).

Мы же познали воистину Бога, поистине и сущего истинно **воипостасного** царя, неразрушимого, творца всех, единого Бога, и из Него Единородного Бога.

Этот фрагмент примечателен тем, что в нем указанная алетичность проявляется не по отношению к Сыну, но по отношению к Богу Отцу, названному здесь царем, единым Богом, из Которого рождается Единородный Сын. Воипостасность подчеркивается не только выражением «существующий истинно» (*ὄντα ἀληθῶς*), но и дополнительными выражениями, имеющими в своей основе существительное *ἀληθεία*. Опираясь на Дэйли, Глиди весьма проникательно замечает, что *ἐνυπόστατος* «does not signify a quasi-accidental inherence of Christ's human nature in the person of the divine Logos, but simply its reality» [Gleede, 2012, 5].

После 362 г. происходит примирение оригенистской концепции триипостасности и никейских омоусиан и открывается широкий простор для толкований. Далее

термин встречается у Псевдо-Афанасия, у Дидима Слепца (сначала тексты, в которых встречаются интересующие нас фрагменты, приписывались св. Василию Великому), у свт. Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста.

В одном из трактатов, который приписывали свт. Афанасию Александрийскому, мы находим любопытное свидетельство, подчеркивающее связь воипостасности с рождением Христа из сущности Отца.

Εἰ δὲ οὐχ ἡ γεννητός ἐστιν ὁ υἱὸς γεννᾶ οὐδὲ ὁ πατήρ ἡ ἀγεννητός ἐστι γεννᾶ, ἀλλὰ θεὸς ὢν καὶ αὐτοδόξα ἀπαύγασμα ἔχει γέννημα θεὸν **ἐνυπόστατον**. εἰ γὰρ μὴ ἐκ τῆς οὐσίας ἐγέννησεν, οὐδὲ πατήρ ἐστι κατ' οὐσίαν (Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate. PG 28. Col. 1180).

Если же ни Сын не рождает, будучи рожденным, ни Отец не рождает, будучи нерожденным, но поскольку Он Бог и сияние собственной славы, то рождает Бога **воипостасного**. Ибо если не из сущности родился, не есть Отец по сущности.

Отца отличает то, что Он Сам рождает, но не рождается, а Сына — то, что Он рождается, но не рождает (в отличие от мира людей, где отец сам когда-то был рожден), и эти отличия — явления метафизического порядка, они «происходят» вне времени. Рождение Сына предвечно, как сияние, которое исходит от солнца, и поэтому Сын может быть назван воипостасным Логосом. В другом фрагменте автор трактата развивает эту мысль на примере толкования знаменитой фразы из Послания апостола Павла к Евреям (1:3) о том, что Христос есть образ ипостаси (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) Отца:

Ἀλλ' οὐ μόνον εἶρηται χαρακτήρ ὑποστάσεως, ἀλλὰ καὶ Υἱός, ἵνα τὸ **ἐνυπόστατον** νοήσωμεν. Ἀπαύγασμα γὰρ εἶρηται, διὰ τὸ συναϊδίως ἐξ αὐτοῦ εἶναι· χαρακτήρ διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ὑποστάσεως· Υἱὸς διὰ τὸ **ἐνυπόστατον**. *Ἀνόμ.* Καὶ ἡμεῖς λέγομεν πάντα εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ (Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate. PG 28. Col. 1125).

Но Он не только называется образом ипостаси, но и Сыном, чтобы мы мыслили Его **воипостасным**. Ибо называется сиянием, чтобы было ясно, какого рода бытие из Него происходит: образом называется по причине подобия ипостаси, а Сыном из-за **воипостасного**. *Аномей*. И мы говорим, что все бытие от Бога.

В том же трактате:

Ὅρθ. Παρὰ τῷ Δαβίδ· «Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν.»

Μακεδ. Ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ στόματος οὐκ ἐστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

Ὅρθ. Οὐκοῦν οὐδὲ ὁ Λόγος Υἱός.

Μακεδ. Ἐνταῦθα οὐ τὸν **ἐνυπόστατον** Λόγον λέγει, οὐδὲ τὸ **ἐνυπόστατον** Πνεῦμα.

Ὅρθ. Ἴνα σοι καὶ δοθῇ λόγον ἔχειν προφορικὸν τὸν Θεὸν, εἰπέ ἡμῖν, ὁ **ἐνυπόστατος** Λόγος ἐστὶν ὁ τὸν οὐρανὸν στερεώσας, ἢ ὁ προφορικός;

Μακεδ. Τὸν προφορικὸν λέγω, τὴν ἐντολὴν αὐτοῦ· «Αὐτὸς γὰρ εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν.» Εἶπε δὲ καὶ ἐνετείλατο τῷ Υἱῷ, **ἐνυποστάτω** Λόγῳ· ὁ δὲ τὴν ἐντολὴν λαβὼν Υἱὸς ἔκτισεν.

Ὅρθ. Οὐκέτι οὖν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν, ἀλλὰ τῇ τοῦ Υἱοῦ ἐνεργείᾳ (Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate. PG 28. Col. 1237–1240).

Πравославный. У Давида: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32:6).

Μακεδонианин. Но Дух уст не есть Святой Дух.

Прав. Таким образом, и Логос не Сын.

Макед. Отсюда не называет **воипостасным** Логос, ни **воипостасным** Дух.

Прав. Раз ты учишь, что Бог имеет профорический логос, скажи нам, это **воипостасный** Логос небо основал или профорический?

Макед. Я считаю, что Его повеление было профорическим: «Ибо Он сказал, и стало. Он повелел, и создалось». Сказал же и повелел Сыну, **воипостасному** Логосу: Сын же, приняв приказ, создал.

Прав. Итак, не Словом Своим установил, но энергией Сына.

Этот весьма любопытный диалог между православным и последователем Македония демонстрирует нам, по крайней мере, две вещи. Во-первых, профорический, произносимый логос очевидным образом противопоставляется воипостасному Логосу (либо тот, либо другой создал мир — Псевдо-Афанасий формулирует это как дилемму). Во-вторых, воипостасность Логоса не отрицает ни православный, ни македонианин, но они понимают его различным образом. Македонианин считает, что воипостасность не связана с Логосом Отца, а характеризует всего лишь действия Сына по механическому приказу Отца (слово Отца тут подобно изменчивому, человеческому слову). Для Псевдо-Афанасия же, по всей видимости, воипостасность Логоса заключена в том, что это и есть то Слово Бога, по которому создается мир, т. е. нет никаких посредствующих материальных звеньев. Отцу незачем говорить что-то Сыну, поскольку Слово Отца и есть Сын. Поэтому Он и воипостасен, и имеет сущность в Отце. Для понимания воипостасности в триадологический период этот момент можно считать одним из принципиальных.

Рассмотрим еще несколько фрагментов, в которых встречается термин *ἐνυπόστατος*. Наиболее известными являются фрагменты из сочинений Дидима Слепца. В одном из них он связывает воипостасность не только с истинностью (*χαρακτήρα ὑποστάσεως ἐνυπόστατον καὶ ἀψευδέστατον*), но и использует здесь характерный образ «сияния славы» (*ἀλαύγασμα δόξης*), который служит ему для выражения вечности, собезначальности (*συνάναρχον*) Отца и Сына (Didymus Caecus, De Trinitate 16, 44). Отец и Сын соединяются по существу, но различаются по ипостаси. Сын — образ ипостаси Отца, но Сам воипостасен. Эта же отсылка на «образ ипостаси» встречается и в другом месте:

Ἄναρχος ὁ πατήρ. εἰμί. οὐ γὰρ ἦν ὅτε οὐκ εἶχεν τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ τὸ **ἐνυπόστατον** ἀλαύγασμα καὶ τὸν „χαρακτήρα τῆς ὑποστάσεως” καὶ τὴν „εἰκόνα τῆς θεότητος”, ἐμέ (Didymus Caecus, De Trinitate 26, 15).

Безначален Отец. [Он говорит] Я есть, ибо не было, чтобы не имел имени Отца, **воипостасного** сияния славы Его, «образа ипостаси» и «образа Божественности».

В данном фрагменте говорится о том, что отношения Отца и Сына не подпадают под временную характеристику, поскольку существуют извека. Поэтому Сын всегда был образом ипостаси и Божественной сущности Отца, Логос всегда был воипостасен. В другом месте Дидим связывает воипостасное бытие с истинностью (Didymus Caecus, Fragmenta in psalms 26, 1). Эта же связь истинности с воипостасным прослеживается в проповедях св. Иоанна Златоуста, который в одном из рассуждений об истинности Тела Христова говорит, что Его воскресение было истинным и воипостасным (**ἀληθὴ καὶ ἐνυπόστατον ἀνάστασιν**) (Joannes Chrysostomus. In principium Actorum. PG 51. Col. 107).

Эта же тема, вместе с противопоставлением *ἀνυπόστατος* / *ἐνυπόστατος*, встречается в сочинениях св. Кирилла Александрийского, который так полемизирует с Евномием в «Толковании на Евангелие от Иоанна»:

Εἰ μὴ αὐτός ἐστιν ὁ Μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ ὁ Λόγος αὐτοῦ, ἕτερος δὲ τις ἐνυπάρχει τῷ Θεῷ παρ’ αὐτὸν, ὃν ἐνδιάθετον ὀνομάζουσιν, οἱ τὴν ἐναντίαν προϊσχύμενοι δόξαν λεγέτωσαν ἡμῖν, πότερον ποτε ὁ διὰ τῆς αὐτῶν ἀμαθίας ἐπινοούμενος λόγος

ἐνυπόστατος ἔστιν, ἢ οὐχί· εἰ μὲν γὰρ ἐροῦσιν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν ἐν ὑπάρξει νοούμενον ἰδίᾳ, δύο δὴ πάντως ὁμολογήσουσιν εἶναι υἱούς· εἰ δὲ ἀνυπόστατον ἐροῦσιν αὐτὸν, οὐδενὸς μεσολαβούντος ἔτι καὶ διατειχίζοντος τὸν Υἱὸν, πῶς ἔσται τρίτος ἐκ Πατρὸς, καὶ οὐχί μᾶλλον προσεχῶς, ὡς Υἱὸς πρὸς Πατέρα; (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem 1, 57, 19)

Если Сам Единородный Сын Бога и Отца не есть Слово Его, но существует в Боге другое некое (Слово) помимо Его, которое называют внутренним, то держащиеся противоположного мнения пусть скажут нам: измышляемое по невежеству их Слово — воипостасно или нет? Если скажут, что Оно существует Само по Себе в собственной ипостаси, то, без сомнения, должны будут признать бытие двух Сынов. А если скажут, что Оно не ипостасно, при отсутствии всякого уже посредства и разделения между Сыном и Отцом, то каким образом будет третьим из Отца, а не наоборот — непосредственно, как Сын в отношении к Отцу?

Этот фрагмент помогает понять значение термина **ἀνυπόστατος**: здесь, очевидно, св. Кирилл говорит не о чем-то, что не имеет ипостаси в другом, но о том, что не имеет ипостаси вообще, т. е. оказывается невозможным перевести его статус из внутреннего в нечто внешнее, третье, в профорическое, напоминающее человеческое слово. Таким образом, Логос должен быть воипостасным. Ибо *ὁ τῶν ἀνθρώπων λόγος οὔτε ἐνυπόστατος ἔστιν, οὔτε μετὰ τὸ ρηθῆναι σώζεται* (Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate. PG 75, 297, 39) («человеческое слово не воипостасное, и будучи изреченным не спасает»).

Проблема «третьего из Отца» не нова, она встречается еще в спорной пятой книге свт. Василия Великого «О Святом Духе»:

Εἰ ὁ Υἱὸς ἐνέργημα, καὶ οὐ γέννημα, οὔτε ὁ ἐνεργήσας, οὔτε μὴν τὸ ἐνεργηθὲν αὐτός ἐστιν (ἕτερον γὰρ ἦν ἡ ἐνέργεια παρὰ ταῦτα), ἀλλὰ καὶ ἀνυπόστατος· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια **ἐνυπόστατος**. Εἰ δὲ τὸ ἐνεργηθὲν, τρίτος ἐκ Πατρὸς, καὶ οὐκ ἀμεσίτευτος. Ὁ ἐνεργήσας γὰρ πρῶτος, εἶτα ἡ ἐνέργεια, καὶ οὕτω τὸ ἐνεργηθὲν. Εἰ μονογενὴς ὁ Υἱός, διὰ τὸ μόνος ἐκ μόνου γεγεννησθαι· μονόκτιστος κυριώτερον ἂν λέγοιτο, κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὦν, γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος (Basilius Theol. Adversus Eunomium. PG 29. Col. 689).

Если Сын есть действие, а не порождение, то Он не есть ни действовавший, ни само произведение действия (ибо действие отличается от того и другого), но и безыпостасен: ибо никакое действие не **воипостасно**. А если произведение действия, то третий от Отца, а не непосредственный. Ибо действовавший — первый, а затем действие, и потом уже произведение действия. Если Сын единороден потому, что родился единый от единого, то свойственнее было бы называть Его единотварным, ибо, согласно с Евномием, Он истинно есть тварь, рождением же называется ложным образом.

В данном фрагменте, которым мы завершим ряд примеров, демонстрирующий алетический смысл термина **ἐνυπόστατος**, указывается очень важный момент, а именно: действие (**ἐνέργεια**) не может быть воипостасно, поскольку оно связано с движением, а движение — со временем. Отношения же Отца и Сына находятся за пределами времени.

Будет, наверное, слишком смелым сравнивать ранневизантийскую патристику и современную философию, но нам видится некоторая аналогия между алетическим смыслом **ἐνυπόστατος** и знаменитым хайдеггеровским *Dasein*’ом. Следует, конечно, сразу оговориться, что это лишь аналогия. Хайдеггер говорил о дазаине человека, но то, как он понимал бытие-присутствие, можно отнести и к воипостасному бытию Логоса. Логос воипостасный — это не профорический, мимотекущий логос сиюминутного бытия, а само это бытие, бытие по преимуществу. Речь Бога, которая непосредственно создавала реальный мир. В первой части «Бытия и времени» Хайдеггер

пишет: «Das Sein erhält den Sinn von Realität, Die Grundbestimmtheit des Seins wird die Substantialität. <...> Erhält denn das *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität*» [Heidegger, 2001, 201]. Не есть ли это описание ипостаси Логоса, которая делает реальным абстрактное бытие Божественной сущности?

Итак, ипостась это не просто конкретное бытие (видовое, в отличие от родового), но бытие реальное — т. е. истинное (отличное от бытия в понятии, в мысли, от бытия идеи). Воипостасное, таким образом, это для богословов триадологического периода одна природа, укорененная в другой, ипостасной, природе. Воипостасное — это, прежде всего, истинное, существующее как таковое. Это то бытие, которое присутствует, здесь-бытие, в отличие от абстрактного бытия сущности или природы. В каком-то смысле можно говорить о том, что Божественный язык, подобно хайдеггерианскому, бытийствует, преодолевая разрыв между трансцендентным Богом и человеческим бытием. И истинность воипостасного Логоса заключается не только в том, что Он одной сущностью с Богом Отцом, но и в том, что Он явился в мир.

Источники и литература

Источники

1. Anastasius Sinaitae — *Anastasius Sinaitae*. Viae Dux. PG 89. Col. 35–327.
2. Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate — *Athanasius Alexandrinus*. De sancta trinitate. PG 28. Col. 1115–1289.
3. Athanasius Alexandrinus. Ep. ad Afros episcopos 4 — *Athanasius Alexandrinus*. Ep. ad Afros episcopos 4. PG 26. Col. 1029–1049.
4. Basilii Theol. Adversus Eunomium — *Basilii Theol.* Adversus Eunomium (libri 5). PG 29. Col. 468–774.
5. Basilii Theol. De Spiritu Sancto — *Basilii Theol.* De Spiritu Sancto. PG 32. Col. 67–219.
6. Basilii Theol. Ep. 38 — *Basilii Theol.* Ep. 38. PG 32. Col. 325–340
7. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem — *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem / Ed. P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 1.
8. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate — *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate. PG 75. Col. 9–1075.
9. Cyrillus Hierosolym — *Cyrillus Hierosolym*. Catecheses ad illuminandos. PG 33. Col. 331–1059.
10. Didymus Caecus. De Trinitate — *Didymus Caecus*. De Trinitate (lib. 1) [Sp.] / Ed. J. Hönscheid. Meisenheim am Glan: Hain, 1975.
11. Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos — *Didymus Caecus*. Fragmenta in Psalmos / Ed. E. Mühlberg. Berlin: De Gruyter, 1975.
12. Epiphanius. Ancoratus — *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion. Bd. 1. Ancoratus / Ed. K. Holl. Leipzig, 1915.
13. Epiphanius. Panarion — *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion. Bd. 3. Panarion / Ed. K. Holl. Leipzig, 1933.
14. Irenaei Sancti episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses — *Irenaei Sancti episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses* / Ed. W. W. Harvey. Cambridge, 1857. Vol. 2.
15. Joannes Chrysostomus. In principium Actorum — *Joannes Chrysostomus*. In principium Actorum (homiliae 14). PG 51. Col. 107.
16. Leontius Byzantini. Contr. Nest. — *Leontius Byzantini*. Contr. Nest. PG. 86. Col. 1267–1599.
17. Origenes. Expositio in Proverbia — *Origenes*. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis). PG 17. Col. 161–232.
18. Origenes. Scholia in Matthaem — *Origenes*. Scholia in Matthaem. PG 17. Col. 289–310.

19. [Ps.-Dionysios of Alexandria]. Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener — [Ps.-Dionysios of Alexandria]. Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener / Ed. E. Schwartz. SbbAW. München, 1927.

20. Мар Исхак — *Мар Исхак Ниневийский*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М., 2016.

Литература

21. Бирюков (2017) — *Бирюков Д. С.* Перипатетические линии в учении Григория Нисского о едином человеке // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 315–317.

22. Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Дисс. ... докт. богосл. М.; СПб., 2014.

23. Daley (1993) — *Daley B.* “A Richer Union”: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // *Studia Patristica*. 1993. № 24. P. 239–265.

24. dell’Osso (2003) — *dell’Osso C.* Still on the concept of Enhypostaton // *Augustinianum*. 2003. № 43. P. 63–80.

25. Dörrie (1955) — *Dörrie H.* Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte // *Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. 3. S. 13–69.*

26. Essen (2001) — *Essen G.* Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg, 2001.

27. Ferrara (1997) — *Ferrara D. M.* Hypostatized in the Logos: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the unfinished business of the council of Chalcedon // *Louvain Studies*. 1997. № 22. P. 311–327.

28. Gleede (2012) — *Gleede B.* The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden; Boston, 2012.

29. Grant (1963) — *Grant R. M.* The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus // *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*. Freiburg, 1963. P. 213–214.

30. Hanson (1988) — *Hanson R. P.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381. Edinburgh, 1988.

31. Heidegger (2001) — *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2001.

32. Lang (1998) — *Lang U. M.* Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // *JThS*. 1998. № 49. P. 630–657.

33. Mühl (1962) — *Mühl M.* Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis für Synode von Sirmium 351 // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1962. № 7. P. 7–56.

34. Zachhuber (2001) — *Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition // *ZAC*. 2001. № 5. P. 65–85.

35. Zhyrkova (2012) — *Zhyrkova A.* Jh. Damascene’s Conception of Individual: Hypostasis versus Person // *Studia Patristica*. Peeters. 2012. Vol. LII. P. 375–387.

36. Zhyrkova (2017) — *Zhyrkova A.* Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton // *Forum Philosophicum*. 2017. 22. Vol. 2. P. 193–218.

Yevgeny Miroshnichenko. On Aletic Meaning of the Term ἐνυπόστατος.

Abstract: The article investigates the problem of the term ἐνυπόστατος interpretation by pre-Chalcedonian theologians. The author proposes a new reading of already known texts, that deal with questions of triadology and use ἐνυπόστατος in the meaning which is differs from the later one. The author analyzes the cases of using this term from Origen to Cyril of Alexandria and comes to the conclusion that by ἐνυπόστατος one should means first of all something that really exists. In order to emphasize this value, the authors

of pre-Chalcedonian period use the conjunction enhypostatos-true as well as the opposition ἐνυπόστατος / ἀνυπόστατος. The indicated opposition should be considered in the context of the theory of the proforic logos. The enhypostatos logos has its own being unlike the proforic logos which don't have one. To this being of enhypostatos logos the status of true reality is attributed. The author proposes to name this meaning as "aletic" and distinguish it from the meaning that the term ἐνυπόστατος acquired in the epoch of Christological controversy.

Keywords: enhypostatos, hypostasis, triadology, Basil the Great, aletic, nicean theology, Origen.

Yevgeny Igorevich Miroschnichenko — Researcher at St. Petersburg State University of aerospace instrumentation and the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal state budgetary institution of science of the Federal research sociological center of the Russian Academy of Sciences (e-mail: miroschnichenkoue@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. Anastasius Sinaitae — Anastasius Sinaitae. *Viae Dux*. PG 89. Col. 35–327.
2. Athanasius Alexandrinus. De sancta trinitate — Athanasius Alexandrinus. *De sancta trinitate*. PG 28. Col. 1115–1289.
3. Athanasius Alexandrinus. Ep. ad Afros episcopos 4 — Athanasius Alexandrinus. *Ep. ad Afros episcopos* 4. PG 26. Col. 1029–1049.
4. Basilius Theol. Adversus Eunomium — Basilius Theol. *Adversus Eunomium (libri 5)*. PG 29. Col. 468–774.
5. Basilius Theol. De Spiritu Sancto — Basilius Theol. *De Spiritu Sancto*. PG 32. Col. 67–219.
6. Basilius Theol. Ep. 38 — Basilius Theol. *Ep. 38*. PG 32. Col. 325–340
7. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem — Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem*. In 3 vols. Ed. by P. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872, vol. 1.
8. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate — Cyrillus Alexandrinus. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate*. PG 75. Col. 9–1075.
9. Cyrillus Hierosolym — Cyrillus Hierosolym. *Catecheses ad illuminandos*. PG 33. Col. 331–1059.
10. Didymus Caecus. De Trinitate — Didymus Caecus. *De Trinitate (lib. 1)* [Sp.]. Ed. J. Hönscheid. Meisenheim am Glan: Hain, 1975.
11. Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos — Didymus Caecus. *Fragmenta in Psalmos*. Ed. E. Mühlberg. Berlin: De Gruyter, 1975.
12. Epiphanius. Ancoratus — Epiphanius. *Ancoratus und Panarion. Bd. 1. Ancoratus*. Ed. K. Holl. Leipzig, 1915.
13. Epiphanius. Panarion — Epiphanius. *Ancoratus und Panarion. Bd. 3. Panarion*. Ed. K. Holl. Leipzig, 1933.
14. Irenaei Sancti episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses — *Irenaei Sancti episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*. Ed. by W. W. Harvey. Cambridge, 1857, vol. 2.
15. Joannes Chrysostomus. In principium Actorum — Joannes Chrysostomus. *In principium Actorum (homiliae 14)*. PG 51. Col. 107.
16. Leontius Byzantini. Contr. Nest. — Leontius Byzantini. *Contr. Nest.* PG. 86. Col. 1267–1599.
17. Origenes. Expositio in Proverbia — Origenes. *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)*. PG 17. Col. 161–232.
18. Origenes. Scholia in Matthaëum — Origenes. *Scholia in Matthaëum*. PG 17. Col. 289–310.

19. [Ps.-Dionysios of Alexandria]. Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener — [Ps.-Dionysios of Alexandria]. *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*. Ed. E. Schwartz. SbbAW. München, 1927.

20. Mar Iskhak — Mar Iskhak Nineviyskiy. *Kniga o voskhozhdenii inoka: Pervoye sobraniye (traktaty I–VI)* [St. Isaac of Nineveh. *The book of the ascent of the monk: the First collection (treatises I–VI)*]. Transl. and ed. by A. V. Murav'yev. Moscow, 2016. (Russian translation).

References

21. Biryukov (2017) — Biryukov D. S. Peripateticheskiye linii v uchenii Grigoriya Nisskogo o edinom cheloveke [Peripatetic lines in the teaching of Gregory of Nyssa about the one man]. *Aristotelevskoye naslediyе kak konstituiruyushchiy element evropeyskoy ratsional'nosti. Materialy Moskovskoy mezhdunarodnoy konferentsii po Aristotelу. Institut filosofii RAN, 17–19 oktyabrya 2016 g.* [Aristotelian heritage as a constituent element of European rationality. Proceedings of the Moscow international conference on Aristotle. Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences, October 17–19, 2016]. Ed. by V. V. Petrov. Moscow: Akvilon, 2017, pp. 315–317. (In Russian).

22. Daley (1993) — Daley B. “A Richer Union”: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ. *Studia Patristica*, 1993, no. 24, pp. 239–265.

23. dell’Osso (2003) — dell’Osso C. Still on the concept of Enhypostaton. *Augustinianum*, 2003, no. 43, pp. 63–80.

24. Dörrie (1955) — Dörrie H. Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. *Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl.*, Jg. 1955, no. 3, S. 13–69.

25. Essen (2001) — Essen G. *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. Regensburg, 2001.

26. Ferrara (1997) — Ferrara D. M. Hypostatized in the Logos: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the unfinished business of the council of Chalcedon. *Louvain Studies*, 1997, no. 22, pp. 311–327.

27. Gleede (2012) — Gleede B. *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*. Leiden; Boston, 2012.

28. Grant (1963) — Grant R. M. The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus. *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*. Freiburg, 1963, pp. 213–214.

29. Hanson (1988) — Hanson R. P. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*. Edinburgh, 1988.

30. Heidegger (2001) — Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 2001.

31. Lang (1998) — Lang U. M. Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth. *JThS*, 1998, no. 49, pp. 630–657.

32. Mühl (1962) — Mühl M. Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis für Synode von Sirmium 351. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1962, no. 7, pp. 7–56.

33. Zachhuber (2001) — Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition. *ZAC*, 2001, no. 5, pp. 65–85.

34. Zhyrkova (2012) — Zhyrkova A. Jh. Damascene’s Conception of Individual: Hypostasis versus Person. *Studia Patristica*. Peeters, 2012, vol. LII, pp. 375–387.

35. Zhyrkova (2017) — Zhyrkova A. Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. *Forum Philosophicum*, 2017, 22, vol. 2, pp. 193–218.

36. Zinkovskiy (2014) — Mefodiy (Zinkovskiy), hierom. *Pravoslavnoye bogosloviye lichnosti: istoki, sovremennost’, perspektivy razvitiya* [Orthodox theology of personality: origins, modernity, prospects of development]. Doct. Theol. sci. diss. Moscow; Saint Petersburg, 2014. (In Russian).

*Иеродиакон Моисей (Семянников),
И. В. Макарова*

ЭГОИЗМ КАК ФАКТОР В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ — РЕЗУЛЬТАТЫ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ: ВЗГЛЯД С ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОЗИЦИЙ

Статья адресована широкому кругу специалистов, занимающихся воспитанием и социализацией подростков и студенческой молодежи. Целью исследования является анализ специфики отношения этой группы социума к эгоизму и его проявлениям. Задачи состоят в сопоставительном анализе большой эмпирической базы данных и трактовке результатов со святоотеческих позиций, выработке практических рекомендаций. Секуляризация общества приводит к смене полярностей в иерархии ценностей, выводя на первый план дефицитные потребности. Это сказывается на распространении потребительства и эгоистических наклонностей. В этой связи особо актуален волевой акт, позволяющий на основе осознанного, свободного выбора перейти к самоограничению. Подчеркивается незаменимость опоры на православную традицию в семье, в учебных заведениях и в жизни общества. Дается перечень святоотеческой и современной теологической литературы, необходимой специалистам для формирования стратегии успешной социализации.

Ключевые слова: развитие общества, подростки, студенческая молодёжь, теологическое образование, святоотеческая традиция, эгоизм, агрессивность, образ жизни.

Теологическое образование и духовно-нравственное воспитание в современном обществе в последние годы приобретает все более активную форму. Государство, перестав препятствовать Церкви вмешиваться в воспитательный процесс, создает тем самым условия для развития процессов христианизации социума. Но посеянные за многие десятилетия плевелы вражды на Бога дают свои плоды в виде атеистического отрицания, и, что еще более трагично и остро, в виде «секуляризации сознания» [Семянников, 2017] общества в целом. Общественные нормы, приспособившаяся под изменяющиеся условия жизни (социальный серфинг) искажают онтологические качества личности, постепенно и понемногу трансформируют, выражаясь словами А. И. Ильина, «опошливают» саму суть жизни, ее религиозность (духовно-нравственный серфинг). Пошлость приобретает свойства религиозности (Ср.: [Ильин, 1993, гл. 13]). Такая дилемма порождает ряд негативных процессов, отражающихся, в первую очередь, на молодежи. Способствует этому и ряд духовно-деструктивных факторов: засилье коммерчески-зависимых СМИ, киберпространство, дающее возможность почувствовать себя демиургом и т. д. В первую очередь, весь этот процесс отражается на младших членах общества через искажение внутрисемейных отношений, трансформацию понятий «брак», «семья». Очевидно, что такая ситуация не может не искать положительного разрешения как со стороны всего общества, так и со стороны науки: теологии, педагогики и психологии.

В этой статье авторы, продолжая ряд публикаций [Боровская, Семянников, 2019], рассматривающих результаты исследований духовно-нравственного состояния современной подростковой среды, обратятся к сравнительному анализу отношения

Иеродиакон Моисей (Сергей Николаевич Семянников) — соискатель Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (638806@rambler.ru);

Ирина Владимировна Макарова — доцент ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (pogosovai@mail.ru).

подростков и студентов к таким явлениям, как эгоизм, как искренность и самоотверженность в семейных отношениях.

Лонгитюдные исследования путем диалога и анкетирования проводились в течение ряда лет в подростковой среде, посредством их была создана сравнительная база. Основной этап онлайн-анкетирования подростков состоялся в 2014–2015 учебном году. Текст «Что мне дороже всего на свете», прошедший научную экспертизу в ГБОУ ВПО МПГУ, был размещен на ресурсе <http://podrostki.today/> для анонимного анкетирования, в котором приняли участие 42,8% респондентов мужского пола и 57,2% респондентов женского пола (на момент написания статьи). Средний возраст респондентов составил 13,5 лет. Анализ полученного материала широко представлен в ряде статей на портале <https://elibrary.ru/defaultx.asp> и на сайте автора <http://podrostki.today/>. Результаты исследования отношения подростков ко лжи и эгоизму в семье подробнее всего были изложены в статье «Особенности отношения современной молодежи к институту семьи» [Семянников, 2018].

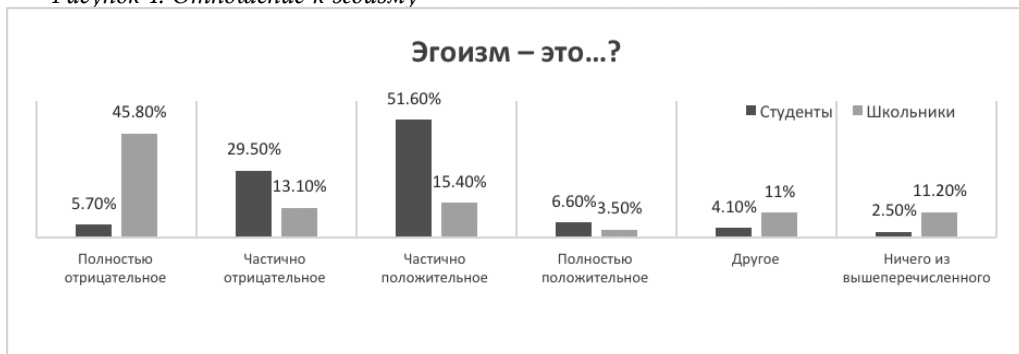
Онлайн-анкетирование студентов было приурочено к началу 2018–2019 учебного года. В представляемой выборке отражены результаты первичного этапа, позволяющие сформулировать и разработать стратегию исследования. Анкета «Моя семья» прошла научную экспертизу в МПГУ и размещена на ресурсе <http://podrostki.today/>. Эта анкета была предложена студентам нескольких ВУЗов Московского региона. На момент написания статьи (к 10 октября 2018 г.) ответы были получены от респондентов, средний возраст которых составил 19,9 лет. Из них 24,6% мужского и 75,4% женского пола. Рассмотрим результаты ответов на тему отношения к эгоизму (см.: Таблица 1: Отношение к эгоизму; Рисунок 1: Отношение к эгоизму).

Таблица 1. Отношение к эгоизму

Эгоизм — это...? (Одиночный выбор)		
Варианты ответов	%	
	Студенты	Школьники
Полностью отрицательное качество, которое мешает жить и мне, и другим, поэтому с ним нужно бороться	5,7%	45,8%
Частично отрицательное качество, присущее человеку, которое невозможно самому преодолеть, поэтому с ним приходится мириться	29,5%	13,1%
Частично положительное качество, просто этим качеством нужно уметь пользоваться, чтобы поменьше досаждают окружающим	51,6%	15,4%
Полностью положительное качество, которое позволяет жить комфортно и добиваться своих желаний, потому что весь мир создан для меня	6,6%	3,5%
Другое	4,1%	11%
Ничего из вышеперечисленного	2,5%	11,2%
Как ты относишься к эгоизму окружающих? (Одиночный выбор)		
Мы все можем ошибиться, поэтому я постараюсь не обидеть человека-эгоиста, но в похожей ситуации подам положительный пример	23%	26,5%
Эгоизм — это плохо, поэтому я постараюсь сразу же указать человеку на этот недостаток	4,9%	25,7%
Если его эгоизм меня не задает, то зачем мне с человеком ссориться, это же его личное дело	50,8%	20,6%
Это только его личное дело. Меня оно не касается	16,4%	10,7%

Как ты относишься к эгоизму (себялюбию) в самом себе? (Одиночный выбор)		
Я знаю, что эгоизм — это отрицательное качество, поэтому я очень стараюсь бороться с его проявлениями в моем внутреннем мире	23,1%	44,4%
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, чтобы поменьше обижать людей	19%	10,7%
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	7,4%	4,2%
Мой характер вполне меня устраивает. Мой эгоизм — это моя защитная реакция на окружающий мир, а те, кто на меня за это обижается, пусть лучше посмотрят на себя	29,8%	8,5%
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	4,1%	0
Я не знаю в себе проявлений эгоизма. Возможно, они и есть, но мне это неизвестно, и особой нужды знать об этом я не испытываю	6,6%	8,6%
Другое	5%	23,6%

Рисунок 1. Отношение к эгоизму



Как видно из статистики ответов, студенты в большей мере склонны цинично озвучивать негативные черты характера: эгоизм и равнодушие. В этом отношении позиция школьников-подростков социально и нравственно позитивнее. Вполне вероятно, что сказывается эффект «лихих девяностых», которые сами по себе были хаосом и дезориентацией и привели к хаосу в ценностных ориентациях. Они были ложью и породили ложь, а обманутые надежды прикрывают себя ложью. Обманулись именно те, кто пошел за «отцом лжи» (ср. Ин 8:44) в потоке гнавшихся за приманками, хлынувшими в страну, а шедшие в противоположном направлении обрели свободу. Ведь нынешние 19–20-летние студенты являются своего рода «детьми перестройки» — их родители на рубеже 1990-х как раз становились как личности. Рассмотрим эту тематику подробнее с богословских и психолого-педагогических позиций.

Стремление человека к всё более полному удовлетворению естественных нужд и потребностей, к получению невинных радостей жизни (как-то: создание семьи, чадородие, воспитание детей, добыча средств для нужд семьи и т. п.) часто имеет тенденцию к постепенному превращению в погоню за всё большим количеством и качеством материальных и чувственных благ. Стремление переходит в категорию цели жизни.

Получается, что цель жизни человека — достижение блаженства в материальном мире, при помощи плотских удовольствий. Начинает действовать принцип «у меня должно быть всё лучше, больше, красивее, чем у соседа». Такую тенденцию развития человека, кроме Библейских текстов и святых отцов [Евагрий Монах, 2003, 510; Авва Дорофей, 2003, 643; Исаак Сириянин, 2003, 694–695], отмечает и ряд зарубежных авторов: [Baumeister et al., 1997, 191–218; Mead, 1934; Cooley, 1902]. Свт. Иоанн Златоуст затрагивает эту проблему в своих Беседах на псалмы. Он отмечает, что сердце человека, привязанное к благам мира сего, устремляется уже не к Богу, а к этим самым благам, т. е. к миру сему. Тем самым человек бывает поработан ими, он становится рабом мира сего. Тварь, созданная по образу и по подобию Божию, призванная к обожению, начинает служить тварному, земному, временному: «Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». (Мф 6:21) «Вскую любите суету и ищите лжи? Здесь, кажется мне, он (пророк Давид. — *Иеродиак. М., И. М.*) и на идолослужение, и на порочную жизнь указывает. <...> Укажешь ли ты на славу, или на богатство, или на власть — всё суета» [Иоанн Златоуст, 2011, 24].

Рассматривая богословские понятия «эгоизм» («себялюбие») и «агрессивность» («злобность») как качества души, можно заключить, что такие свойства человеческой личности придают ей определенный характер. «Так и лживый человек... не простой человек, но двойственный, ибо иной он внутри, и иной снаружи, и жизнь его двойственна и лукава. Вот мы сказали о лжи, что она от лукавого, сказали и об истине, что истина есть Бог» [Авва Дорофей, 2018]. Лживая двойственность жизни искажает душу человека (ср. Табл. 1: осторожно-лукавое «если меня не задевает...» — 50,8%), его сущностные свойства как сына Божия, как некогда злоба и зависть блудного сына отправили «на страну далече» (Лк 15, 11–32). Отрываясь от Источника Благ, человек дичает, пленяется погоней за временным, преходящим, становится ненасытным потребителем. Эфемерные наслаждения, как цель жизни, трансформируют и саму жизнь в нечто эфемерное. Жизнь насыщается ложью. «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8:44). Внутренний мир человека поражается злом, как чумой, и, как чума, зло это транслируется на окружающих, стремясь поглотить и их. Такая внутренняя ситуация делает человека гордостно-одиноким, стремящимся к общению и не реализующим его (ср. Табл. 1: «Мой эгоизм — это моя защитная реакция» — 29,8%). Общение — это диалог, а эгоист не способен, хотя внутренне и желает, сохранить это качество в своей душе. Современные исследователи этой тематики заключают, что «...все виды лжи нужно воспринимать как серьезнейшие культурные угрозы, требующие минимизации, преодоления, устранения» [Зимбули, 2012, 192].

В вышеприведенной аллегории свт. Иоанна Златоуста со всей яркостью отображается обманчивость этой жизненной позиции, ведь плохой гражданин царства земного хорошим гражданином Царствия Небесного быть не может, а следовательно, стремится ко лжи, к искажениям. Тьма — то же искажение истины, отсутствие света. Значит, стремление к овладению временным, преходящим — это стремление за фантомом, лживым по своей природе, и поэтому влекущим человека в противоположную сторону от истинно вечного. В результате такой метаморфозы происходит нарушение иерархии ценности человеческих потребностей и нужд. Цепочка «духовное — душевное — телесное» низводится (напр., по А. И. Маслоу) до потребностей телесных, базовых, основных. Это потребности в пище, сексуальном удовлетворении, физических комфортных условиях существования, в формулировке современных исследователей — «дефицитарные потребности» (ср. Табл. 1: «эгоизм — частично (29,5%) и полностью положительное (51,6%) качество» [см. также: Шеховцова, Зенько, 2012]). Иерархия ценностей меняет свою полярность, добро провозглашается злом, а зло — добром. На первый план выходят потребности телесные, плотские. На многочисленных будничных примерах из нашей жизни (алкоголизм, наркомания, объедение и т. п.) все мы убеждаемся в пагубности такого явления. По словам свт. Феофана Затворника, в душе тогда «...потребности разбегаются в разные стороны, и каждая требует своего...» (цит. по: [Шеховцова, Зенько,

2012, 81]) и начинается хаос. Хаос рождает распад, деструкцию души, психики и физиологии: «Оттого внутри у такого шум, гам, разволока во все стороны и во всем беспорядочность» [Феофан Затворник, 2003, 312]. Как уже указывалось, смещается полярность эмоционально-мотивационной сферы, что приводит к ее неустойчивости и разрушению. В результате страдают все духовные, нравственные и интеллектуально-физиологические стороны человека, он становится «злой человек — разнузданная тварь, все его поступки проистекают из одержимости разрушения всего и вся» [Ильин, 2012, 63].

Такая ситуация развития ставит вопрос о том, что можно противопоставить этому процессу и как перебороть тягу человеческой личности ко греху. Как ей настроить свои желания, влечения, мотивацию на устремленность к добру. Здесь на первый план выступает одно из основных свойств человеческой личности — воля. Не вдаваясь в подробности различных понятий и подходов к трактовке смысла этого термина, выделим основное для нашей тематики: привычка и зависимость, как результат последовательного и многократного удовлетворения желаемого, вызывает волевой акт. Волевой акт происходит (возникает) из возникновения потребности к удовлетворению желаемой цели (влечение → желание → хотение). Последовательное, неоднократное удовлетворение желаемого вызывает привычку и зависимость (см.: [Зарин, 1996, гл. III]). Исходя из этого, можно прийти к выводу, что воля человека — «это управление, регуляция человека собой, т. е. регуляция своего поведения посредством не внешних, а внутренних факторов» [Шеховцова, Зенько, 2012, 91]. Значит, наша человеческая воля — это сила, позволяющая на основе осознанного, свободного выбора отсесть и заблокировать не подходящую нам мотивацию. А волевой акт — это способность к осознанию и активному стремлению к самоограничению. Т. е. сила воли дает возможность не только выбрать истинные цели и осуществить, реализовать свой выбор, но, что не менее важно, она дает возможность осознать и активно подавить негативные устремления. «Где-то в глубине человеческого подсознания есть то священное место, где дремлет духовное предначало инстинкта» [Ильин, 2012, 118].

Желание достижения результата реализуется у человека в обращении к Богу, которое выражается в молитве. Но и в этом пункте всё существо вопроса сводится к воле человека, его горячему желанию, его самоотверженной устремленности к Исполнителю чаяний. «Важно помнить, что молитва — это встреча, это отношения, и отношения глубокие, к которым нельзя принудить насильно ни нас, ни Бога» [Блум, 2011, 115–116]. И в то же время «не существует однозначного способа отображения подлинного опыта богопознания с помощью слов и выражений» [Завершинский, 2017, 20].

Очевидно, что духовно-нравственные проблемы вызывают и социальный кризис человека, о чем говорят многие светские исследования. Как в зарубежной, так и в отечественной психологии исследование ценностных ориентаций в настоящее время является одним из наиболее приоритетных направлений. Ссылаясь на таких исследователей, как А. Г. Асмолов, Б. С. Братусь, М. Р. Гинзбург, Б. В. Зейгарник, А. А. Кроник, А. Н. Леонтьев, Д. А. Леонтьев, А. В. Петровский, В. И. Слободчиков и др., современная педагогика признаёт актуальность тезиса о том, что внутренний мир с его смысловой системой «являются системообразующим основанием личности» [Тудупова, 2010, 51]. Влияние ценностно-смысловых ориентиров на внутренний мир является одним из основных факторов, интересующих исследователя, т. к. окружающая студента среда формирует потенциал для позитивной (или негативной) социализации (социальной адаптации) [Семянников, 2017] и профессионального самоопределения выпускников школ и учащихся ВУЗов. Но при этом «призошла примитивизация нравственного развития... выражающаяся в росте уровня цинизма, грубости, жестокости, агрессивности», пытающихся компенсировать страх и одиночество [Сорокоумова, 2009, 41].

Как вывод, можно заключить, что молодежная среда в таких условиях является особо важным миссионерским полем, ждущим своего Сеятеля, ожидающим реализации миссионерского диалога. Все эти негативные проявления вполне очевидно требуют научного осмысления и разработки духовно-нравственных методик для их преодоления [Семянников, 2016].

Источники и литература

1. Авва Дорофей (2003) — *Авва Дорофей, прп.* Слова. Добротолюбие. М.: Паломникъ, 2003. В 2 т. 810 с.
2. Авва Дорофей (2018) — *Авва Дорофей, прп.* Преподобного отца нашего аввы Дорофея поучение девятое, о том, что не должно лгать. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/27/13.html> (дата обращения: 10.10.2018).
3. Блум (2011) — *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы. М.: Христианская жизнь, 2011. 496 с.
4. Боровская, Семянников (2019) — *Боровская Е. Л., Моисей (Семянников), иеродиак.* Влияние выбора образа жизни на развитие общества // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 57–64.
5. Евагрий Монах (2003) — *Евагрий Монах, прп.* Поучения Добротолюбие. М.: Паломникъ, 2003. Т. 1. 567 с.
6. Завершинский (2017) — *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд / Науч. ред. и комм. С. А. Чурсанова. М.: Издательство Московской Патриархии, 2017. 336 с.
7. Зарин (1996) — *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. М.: Паломникъ, 1996. 695 с.
8. Зимбули (2012) — *Зимбули А. Е.* Ложь: нравственно-оценочные аспекты // Общество. Среда. Развитие (Тerra Humana). СПб.: Астерион, 2012. № 3 (24). С. 187–192.
9. Иоанн Златоуст (2011) — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы. М.: Православное благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. 640 с.
10. Ильин (1993) — *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Парогъ, 1993. 448 с.
11. Ильин (2012) — *Ильин И. А.* Книга надежд и утешений. М.: Альта Принт, 2012. 384 с.
12. Исаак Сирин (2003) — *Исаак Сирин, прп.* Добротолюбие. М.: Паломникъ, 2003. Т. 2. 810 с.
13. Семянников (2016) — *Семянников С. Н.* Основные принципы миссии к подросткам из социальных реабилитационных центров // «Ищите прежде Царствия Божия и правды его» (Мф 6:33). Материалы XII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения». Липецк; Задонск: ЛГПУ им. П. П. Семёнова-Тян-Шанского, 2016. С. 292–295.
14. Семянников (2017) — *Семянников С. Н.* Социальный серфинг как показатель деформации нравственных ценностей в воспитании подростков // Дискуссия. 2017. № 8 (82). С. 84–91.
15. Семянников (2018) — *Семянников С. Н.* Особенности отношения современной молодежи к институту семьи // «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Материалы 13 Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения». Воронеж: Липецкий государственный педагогический университет им. П. П. Семёнова-Тян-Шанского, 2018. С. 296–298.
16. Сорокоумова (2010) — *Сорокоумова Е. А.* Психологические особенности нравственного развития современных подростков // Культурология. 2010. № 2 (53). С. 205–207.
17. Тудупова (2010) — *Тудупова Т. Ц.* Этнокультурное исследование ценностных ориентаций современных подростков // Вестник Бурятского госуниверситета. 2010. № 5. С. 51–56.
18. Феофан Затворник (2009) — *Феофан Затворник Вышенский, свт.* Что есть духовная жизнь. М.: Отчий дом, 2009. 304 с.
19. Шеховцова, Зенько (2012) — *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. М.: Издательство московского подворья СТСЛ, 2012. 252 с.
20. Baumeister et al. (1997) — *Baumeister R.* The Self and Society: Changes, Problems and Opportunities. Self and Identity / Ed. by R. F. Baumeister, R. D. Ashmore, L. Jussim. New York : Oxford University Press, 1997.
21. Cooley (1902) — *Cooley C. H.* Human nature and social order. New York: Scribner, 1902.
22. Mead (1934) — *Mead G.* Mind, self and society. Chicago: University of Chicago, 1934.

Hierodeacon Moses (Semjannikov), Irina Makarova. Egoism as a factor in the lifestyle of modern youth – the results of empirical research: prom theological point of view.

Abstract: The article is addressed to a wide range of specialists involved in the upbringing and socialization of adolescents and students. The aim of the study is to analyze the peculiarities of the attitude of this group of society to egoism and its manifestations. The tasks consist in a comparative analysis of a large empirical database and interpretation of the results from the patristic positions, and the development of practical recommendations. The secularization of society leads to a change in the polarities in the hierarchy of values, bringing deficiency needs to the fore. This affects the spread of consumerism and selfish inclinations. In this regard, the volitional act is particularly relevant, allowing, on the basis of a conscious, free choice, to proceed to self-restraint. The indispensability of reliance on the Orthodox tradition in the family, in educational institutions and in the life of society is emphasized. A list of patristic and modern theological literature, necessary for specialists to form a strategy of successful socialization, is given.

Keywords: community development, adolescents, student youth, theological education, sacramental tradition, egoism, aggression, lifestyle.

Hierodeacon Moses (Sergey Nikolayevich Semjannikov) – Postgraduate Student at St. Tikhon Orthodox University (638806@rambler.ru).

Irina Vladimirovna Makarova – Associate Professor at SEI HPE “Moscow City Pedagogical University” (pogosovai@mail.ru).

Sources and References

1. Avva Dorofey (2003) – Avva Dorofey, prp. *Slova. Dobrotolyubiye* [St. Abba Dorotheus. *Words. Philocalia*]. In 2 vols. Moscow: Palomnik”, 2003, 810 p. (Russian translation).
2. Avva Dorofey (2018) – Avva Dorofey, prp. *Prepodobnogo ottsa nashego avvy Dorofeya poucheniye devyatoye, o tom, chto ne dolzhno lgat'* [St. Abba Dorotheus. *Spiritual teaching of our venerable father abba Dorotheus about what should not be done*]. Available at: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/27/13.html> (accessed: 10.10.2018). (Russian translation).
3. Blum (2011) – Antoniy (Blum), metropolitan. *Shkola molitvy* [*School of prayer*]. Moscow: KKhristianskaya zhizn', 2011, 496 p. (In Russian).
4. Borovskaya, Semyannikov (2019) – Borovskaya E. L., Moisey (Semyannikov), hierodeacon. *Vliyaniye vybora obraza zhizni na razvitiye obshchestva* [The Influence of Life Way Choice on Society Development from Theological Point of View]. *Khristianskoye Chteniyey*, 2019, no. 2, pp. 57–64. (In Russian).
5. Evagriy Monakh (2003) – Evagriy Monakh, prp. *Poucheniya. Dobrotolyubiye* [St. Evagrius the Monk. *Teachings. Philocalia*]. Moscow: Palomnik”, 2003, vol. 1, 567 p. (Russian translation).
6. Zavershinskiy (2017) – Zavershinskiy G., archpriest. *Bogosloviye dialoga: Trinitarnyy vzglyad* [*The Theology of dialogue. Trinitarian view*]. Ed. and comm. by S. A. Chursanov. Moscow: Moskovskaya Patriarkhiya Publ., 2017, 336 p. (In Russian).
7. Zarin (1996) – Zarin S. M. *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu. Etiko-bogoslovskoye issledovaniye* [*Asceticism according to the Orthodox-Christian doctrine. Ethical and theological research*]. Moscow: Palomnik”, 1996, 695 p. (In Russian).
8. Zimbuli (2012) – Zimbuli A. E. *Lozh': nraivstvenno-otsenochnyye aspekty* [Lies: moral and evaluative aspects]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye (Terra Humana)*. Saint Petersburg: Asterion, 2012, no. 3 (24), pp. 187–192. (In Russian).
9. Ioann Zlatoust (2011) – Ioann Zlatoust, svt. *Besedy na psalmy* [St. John Chrysostom. *Talks on Psalms*]. Moscow: Pravoslavnoye blagotvoritel'noye bratstvo vo imya Vsemilostivogo Spasa, 2011, 640 p. (Russian translation).

10. Il'in (1993) — Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow: Rarog", 1993, 448 p. (In Russian).
11. Il'in (2012) — Il'in I. A. *Kniga nadezhd i utesheniy* [Book of hopes and consolations]. Moscow: Al'ta Print, 2012, 384 p. (In Russian).
12. Isaak Sirin (2003) — Isaak Sirin, prp. *Dobrotolyubiye* [St. Isaac the Syrian. *Philocalia*]. Moscow: "Palomnik", 2003, vol. 2, 810 p. (Russian translation).
13. Semyannikov (2016) — Semyannikov S. N. Osnovnyye printsipy missii k podrostkam iz sotsial'nykh reabilitatsionnykh tsentrov [Basic principles of the mission to adolescents from social rehabilitation centers]. *"Ishchite prezhde Tsarstviya Bozhiya i pravdy ego"* (Mf 6:33). *Materialy XII Mezhdunarodnogo foruma «Zadonskiye Svyato-Tikhonovskiy obrazovatel'nyye chteniya»* ["Seek first the Kingdom of God and his righteousness" (Matthew 6:33). *Proceedings of the 12th International Forum "Zadonsk St. Tikhon's Educational Readings"*]. Lipetsk; Zadonsk: LGPU im. P. P. Semënova-Tyan-Shanskogo, 2016, pp. 292–295. (In Russian).
14. Semyannikov (2017) — Semyannikov S. N. Sotsial'nyy serfing kak pokazatel' deformatsii nravstvennykh 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).
15. Semyannikov (2018) — Semyannikov S. N. Osobennosti otnosheniya sovremennoy molodezhi k institutu sem'i. V sbornike: Pridite ko mne vse truzhdayushchiesya i obremenennyye, i Ya uspokoyu 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-Tikhonovskiy obrazovatel'nyye chteniya"* [Proceedings of the 13th 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).
16. Sorokoumova (2010) — Sorokoumova E. A. Psikhologicheskiye osobennosti nravstvennogo razvitiya sovremennykh podrostkov [Psychological features of moral development of modern teenagers]. *Kul'turologiya*, 2010, no. 2 (53), pp. 205–207. (In Russian).
17. Tudupova (2010) — Tudupova T. Ts. Etnokul'turnoye issledovaniye tsennostnykh oriyentatsiy sovremennykh podrostkov [Ethno-cultural study of value orientations of modern teenagers]. *Vestnik Buryatskoy gosuniversiteta*, 2010, no. 5, pp. 51–56. (In Russian).
18. Feofan Zatvornik (2009) — Feofan Zatvornik Vyshenskiy, svt. *Chto est' dukhovnaya zhizn'* [St. Theophanes the Recluse. *What the spiritual life is*]. Moscow: Otchiy dom, 2009, 304 p. (In Russian).
19. Shekhovtsova, Zen'ko (2012) — Shekhovtsova L. F., Zen'ko Yr. M. *Elementy pravoslavnoy psikhologii* [Elements of Orthodox psychology]. Moscow: Moskovskoye podvor'ye Svyato-Troitskoy Sergiyevoy lavry Publ., 2012, 252 p. (In Russian).
20. Baumeister et al. (1997) — Baumeister R. *The Self and Society: Changes, Problems and Opportunities. Self and Identity*. Ed. by R. F. Baumeister, R. D. Ashmore, L. Jussim. New York : Oxford University Press, 1997.
21. Cooley (1902) — Cooley C. H. *Human nature and social order*. New York: Scribner, 1902.
22. Mead (1934) — Mead G. *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago, 1934.

Протоиерей Игорь Рогатенюк

МАРКИОН СИНОПСКИЙ И ВОПРОС СООТНОШЕНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Статья посвящена разбору богословских положений Маркиона Синопского о соотношении Ветхого и Нового Заветов. Несмотря на то, что Марикон жил и трудился во II в., его богословское наследие привлекало к себе внимание на протяжении многих веков. Ярким примером тому является интерес к Маркиону со стороны А. фон Гарнака в XIX в. и ряда современных отечественных и западных исследователей. В статье приводятся основные сведения о жизни Маркиона, рассматриваются мировоззренческие основы его учения, излагаются различные оценки его деятельности. Обращение к работам современных исследователей по рассматриваемому вопросу демонстрирует, с одной стороны, наличие в них не соответствующих Преданию Православной Церкви утверждений; с другой стороны, помогает пролить свет на некоторые ставшие уже привычными стереотипы мышления по отношению к вопросу о соотношении двух Заветов.

Ключевые слова: Маркион, соотношение Ветхого и Нового Заветов, гностицизм, А. фон Гарнак, дуализм.

1. Введение

Основанная Господом Иисусом Христом Церковь с самых первых лет своего существования подвергалась разностороннему давлению. Во-первых, со стороны духовных вождей и учителей иудейского народа, во-вторых, со стороны римских властей, в-третьих, со стороны различного рода лжеучителей. Среди последних особое место в доникейской истории Церкви занимает Маркион Синопский¹.

Как известно, конец I — начало II века по Р. Х. были ознаменованы попытками гностицизма² проникнуть в Церковь и изменить ее вероучение³. По мнению М. Э. Поснова, «ближайшим поводом для лжемудрствований гностиков послужило установление христианами отношений к еврейским ветхозаветным книгам»

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

¹ Так характеризует личность Маркиона один из современных исследователей: «Маркион оказал как непосредственное влияние, так и более длительное воздействие на раннее христианство. Среди различных мыслителей раннего христианства Маркион был, пожалуй, самым активным в создании института, который соперничал с зарождающейся Православной Церковью. Он пошел дальше, чем просто продвижение альтернативной космологии или формулирование теоретической системы убеждений. Он и его последователи устраивали состязательные собрания и пытались оспорить статус других христианских собраний» [Foster, 2010, 278].

² «Свое обоснование гностицизм получил на началах греческой философии и своим течением захватил лучшие идеи не только греко-римского мира, но также идеи откровенной религии еврейского народа (в филинизме и отчасти в самаританстве)» [Писарев, 2009, 76].

³ «Сами гностические ереси первохристианской эпохи носят отпечаток скорее языческих, а не христианских систем (Досифей, Симон Волхв, Кердон). Только с течением времени гностицизирующее влияние язычества на христианство становится более глубоким и переходит в строго определенное направление, что совершилось приблизительно уже в середине II столетия. В это именно время появились первые более или менее стройные и законченные гностические системы Валентина, Василида, Маркиона и др.» [Писарев, 2009, 84].

[Поснов, 1912, 16] через частое использование аллегорического метода истолкования [Поснов, 1912, 15–16].

Основным положением гностицизма является дуализм, относящий «творение материального мира и его историю к сфере деятельности злого начала, действующего независимо от воли трансцендентного и неведомого Бога» [Пономарев, 2006, 628]. Это дуалистическое восприятие мира естественным образом находило свое продолжение в утверждении о неравенстве двух Заветов — Ветхого и Нового⁴. Именно на противопоставлении «Бога Ветхого Завета» и «Бога Нового Завета» построено лжеучение Маркиона⁵.

В то же время среди гностиков существовали различные оттенки дуалистического мировоззрения: «Собственно истинные гностики утверждали только неравенство двух Заветов. Они учили, что в ветхозаветном Откровении говорил и действовал не высочайший и совершеннейший Бог, а Демииург. По различию представлений о Демииурге и взгляды гностиков на Ветхий Завет являются в двух формах. Одни гностики, например Маркион и его ученик Апеллес, почитают Демииурга за существо, враждебное Богу, а потому не признают никакой связи между двумя Заветами. Другие представляют Демииурга как подчиненное Богу, ограниченное, но не враждебное Ему существо, которое создало сообщенные Ему Богом идеи только в явлении Христа» [Леонардов, 1907, 587–588].

Богословские взгляды Маркиона заставили церковных писателей II, III и IV вв. подробно разобрать⁶ вопрос о соотношении двух Заветов⁷. Стоит отметить, что «с точки зрения своего долговременного воздействия маркионитское движение сохранилось, по крайней мере, до середины четвертого века на Западе и, возможно, на пару веков дольше на Востоке. Убедительные доказательства силы движения, возможно, обнаруживаются в повторных и подробных опровержениях, вышедших из-под пера ранних христианских писателей» [Foster, 2010, 278].

Взгляды Маркиона еще долго будут витать в христианском мире. Как отмечает К. Райт, «дух Маркиона, хотя он и был официально отвержен Церковью, витал в герменевтических традициях на протяжении веков, проявляясь в антиномистских тенденциях радикального крыла Реформации, антиисторическом экзистенциализме Бульзмана и его соратников, а также (по совершенно другим богословским причинам) в современном диспенсационализме. И это только богословские движения. Многие

⁴ «Птолемей, один из последователей гностика Валентина, в „Послании к Флоре“ подробно разбирает вопрос о соотношении Ветхого Завета и Нового Завета. Он различает в законе Моисеевом: часть, которая происходит от Самого благого Бога, другую — от Моисея, а 3-ю — от „старейшин“. 1-я часть также делится на 3 составляющих: 1) закон, не смешанный со злом, — собственно „закон“, который Спаситель пришел „не нарушить, но исполнить“ (ср.: Мф 5:17); 2) закон, который „смешан со злом“, поэтому Спаситель его разрушает как противоречащий природе благого начала; 3) закон, который, по учению Спасителя, должно понимать символически, духовно» [Ивлиев, Ткаченко, 2008, 568].

⁵ М. Э. Поснов называет Маркиона «родственным гностикам» [Поснов, 1912, 2]. Еще одно подобное мнение: «Ряд общих с гностицизмом черт имело учение Маркиона. И хотя в целом оно не может быть квалифицировано как гностическое. <...> О близости идей Маркиона к гностицизму говорит развитие, которое они получили во взглядах его ученика — Апеллеса, а также древняя традиция, считающая Маркиона учеником гностика Кердона» [Пономарев, 2006, 631].

⁶ «Хотя Церковь не приняла учение Маркиона и его самого извергла из своих рядов как еретика, ей предстояло преодолеть назревший кризис истолкования еврейской Библии и ответить на вопрос, каким образом следовало ее читать в свете откровения Бога в Иисусе Христе» [Библейские комментарии, 2009, xi].

⁷ «Пространный пятитомный труд Тертуллиана (который фактически являлся расширенной второй редакцией предыдущей работы) показывает, что даже в такой далекой области, как Карфаген, ощущалась необходимость дать отпор маркионитской мысли через шесть или семь десятилетий после создания движения. Более полутора столетий спустя Епифаний писал гораздо более подробно против маркионитов, чем против любой другой секты, которую он идентифицирует» [Foster, 2010, 278].

церкви на практике являются маркионистскими в своем абсолютном пренебрежении Писаниями (которые использовал Сам Иисус), отказываясь читать их во время богослужения, даже когда этого требует богослужebная книга. И неудивительно, что существует такая неразбериха в отношении того, что и как Ветхий Завет может дать христианам для практической жизни» [Райт, 2010, 412].

Подобные взгляды о влиянии идей Маркиона разделяет и П. Фостер: «Часть убеждений Маркиона (особенно вера в отказ от еврейского Писания) продолжали казаться внешне привлекательными для некоторых христианских групп на протяжении веков» [Foster, 2010, 279].

Очевидно, что вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов в целом, а также в контексте исследования личности и воззрений Маркиона, остается актуальным и по сей день⁸. Ряд современных исследований смотрят на этот, казалось бы, уже давно решенный вопрос по-иному, чем это делали, к примеру, Ириной Лионский или Епифаний Кипрский, видя в Маркионе чуть ли не героя-реформатора⁹. В то же время некоторые современные исследования помогают пролить свет на вопрос о соотношении Заветов в XX в., проследить генезис современных подходов, отрицающих или минимизирующих наличие духовного единства двух Заветов. По свидетельству М. П. Морева, как в дореволюционной России, так и по сей день отсутствуют отдельные работы, посвященные Маркиону и его теологии [Морев, 2002, 6].

2. Основные сведения о жизни и учении Маркиона

Как уже было отмечено выше, фигура Маркиона видится многим исследователям одной из центральных в истории Церкви и церковного учения доникейского периода¹⁰. На историческую сцену Маркион вышел во II в. Он происходил из Синопы Понтийской и был сыном местного епископа. В целом, такой взгляд на место происхождения Маркиона является традиционным¹¹. Как известно, Понт был одной из провинций Римской империи, о которой трижды упоминается в Новом Завете, и конечно, там была еврейская диаспора. Анализ этих упоминаний позволил П. Фостеру вполне обоснованно говорить о существовании «сложных отношений между молодой общиной верующих и имеющей более долгую историю еврейской» [Foster, 2010, 270]. По мнению Фостера, связь с Понтом объясняла бы знание иудаизма и ранней христианской Церкви, которые были у Маркиона [Foster, 2010, 271]. В то же время недоверие у этого исследователя вызывает упоминание у раннехристианских авторов определенного города, из которого происходил Маркион: «По-видимому, — пишет П. Фостер, — это тип дополнительной детали, которая могла быть предоставлена, чтобы убедить аудиторию автора, что они могут полагаться на его слова, поскольку автор знает конкретные детали жизни того, о ком рассказывает» [Foster, 2010, 270].

Далее жизнь Маркиона связана с Римом. По мнению С. Молля, Маркион поселился в Риме в 144 или в 145 г. по Р. Х. Здесь он «присоединяется к поместной Церкви

⁸ Мнение одного из современных светских исследователей: «Проблема идейного наследия раннего христианства является, пожалуй, одной из „вечных“; трудно найти эпоху, когда бы она не вызывала столько ожесточенных споров по всему спектру своего содержания. Христианской теологии потребовалось около 1000 лет для согласования трудносогласуемых частей своей Библии. Лишь с помощью аристотелевской диалектики ей удалось привести к сомнительному общему знаменателю Ветхий и Новый Заветы» [Морев, 2002, 3].

⁹ «Через 100 лет после описанных в Евангелиях событий нашелся гениально одаренный теолог, который в результате скрупулезного анализа ветхозаветных и евангельских текстов, а также писем апостола Павла пришел к выводу о полной несовместимости ветхозаветного закона и евангельской спасительной милости Божьей. Этим неповторимым богоискателем был уроженец Синопы Понтийской Маркион» [Морев, 2002, 3].

¹⁰ «Маркион, возможно, гораздо более важная фигура в истории раннего христианства, чем обычно признается» [Foster, 2010, 279].

¹¹ «Практически очевидно, что Маркион не был коренным римлянином» [Foster, 2010, 279].

и жертвует 200 000 сестерциев, часть его почтенного состояния, которое он приобрел как судовладелец» [Moll, 2010, 284]. Проф. В. В. Болотов говорит о том, что перед этим событием отец Маркиона отлучил последнего от местной Церкви за антииудаизм [Болотов, 2011, 382]. По мнению С. Молля, ко времени переселения в Рим Маркион уже полностью развил свое учение и начал проповедовать его в столице [Moll, 2010, 284]. Здесь же, в Риме, Маркион встретился с сирийским гностиком Кердоном, и именно этим проф. Болотов объясняет наличие гностического влияния в мировоззрении Маркиона¹². При папе Элевферии (174–189) Маркион был отлучен от Римской Церкви [Болотов, 2011, 382]. Смерть Маркиона, по мнению С. Молля, случилась около 165 г. по Р. Х. в Риме [Moll, 2010, 285].

Рукописи работ Маркиона не сохранились¹³, поэтому восстановление его взглядов возможно лишь через обращение к трудам тех авторов, которые полемизировали с ним или упоминали о нем. Это, в первую очередь, Тертуллиан и его «Пять книг против Маркиона», Диалог Адамантия, сохранившийся под именем Оригена, и «Панарион» Епифания Кипрского [Foster, 2010, 273].

Как уже отмечалось выше, мировоззрение Маркиона дуалистично¹⁴. Точкой отправления в его богословии был вопрос об отношении между Ветхим и Новым Заветами. «Что касается его личного развития, то душа Маркиона, похоже, заражена фанатичной ненавистью к миру. Мы не знаем, что вызвало это огромное чувство ненависти, но мы знаем, что он так мучается им, что ему нужно объяснение всего зла в мире, или, точнее, ему нужен кто-то, кто виноват в этом» [Moll, 2010, 283]. В связи с этим Маркион концентрируется на тех отрывках из Ветхого Завета, которые «раскрывают» ветхозаветного Бога как злого Творца. Ключевым отрывком для него является Ис 45:7: «Аз устроивый свет и сотворивый тму, творяй мир и зиждяй злая» (Ис 45:7) [Moll, 2010, 282].

Помимо этого общего упрека, Маркион особенно обвиняет Создателя в несовершенном творении человека. «Таким образом, Маркион, не будучи озабоченным теодицеей, является поборником антроподицеи. Тот факт, что человек является пресловутым разрушителем закона, является не его ошибкой, а Творца, который просто мог бы создать его сильнее и более стойким. Эта концепция приводит нас к двум другим особенностям ветхозаветного Бога: он является Законодателем и Судьей. Очевидно, Маркион не уважает эти титулы. Ибо этот Бог судит людей за нарушение Своего закона, хотя Он сам виноват в том, что они слишком слабы, чтобы повиноваться Ему. В этом свете Он действительно играет очень жестокую игру со Своими подданными» [Moll, 2010, 283].

Что же касается Нового Завета, то «Маркион убежден, что первоначальное Евангелие Христа было сфальсифицировано Церковью. Это — теория, которая, по его мнению, находит подтверждение в писаниях апостола Павла, который говорит о ложных братьях, „скрытно приходивших подсмотреть за нашу свободу, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас“ (Гал 2:4)» [Moll, 2010, 284].

В качестве материала для создания своего учения Маркион использовал канонические тексты Церкви, часть из которых он сократил и отредактировал, а часть просто отверг. В результате у него получилось искаженное Евангелие, в основе которого лежало Евангелие от Луки, и свой апостольский кодекс из десяти Посланий апостола Павла, с исключением Посланий соборных, пастырских и к Евреям. Он также написал особое сочинение, «Антитезы», в котором доказывал свой основной пункт, что Бог Нового Завета не может быть отождествлен с Богом Ветхого Завета [Болотов, 2011, 382].

¹² В то же время проф. Болотов отмечал, что богословская система Маркиона представляла «слишком немало отличий от общего направления систем гностических» [Болотов, 2011, 382]. Приведем также и мнение М. П. Морева: «В частности, в отдельных деталях маркионовой теологии есть немало заимствований из теософских систем гностиков Кердона и Валентина» [Морев, 2002, 14].

¹³ «К сожалению, рукописи работ Маркиона не сохранились» [Foster, 2010, 273].

¹⁴ «Нужно, однако, думать, что исходным пунктом воззрения Маркиона был чистый дуализм, и притом самый резкий» [Болотов, 2011, 383].

Именно Тертуллиан сообщает нам название основной работы Маркиона — «Антитезы»¹⁵. Суть этой работы заключается в том, что, «в отличие от космологических систем в некоторых формах гностицизма, которые рассматривали Бога еврейского Писания как низшее божество, ответственное за создание материального мира, что, следовательно, отдаляло Верховного Бога от пороков материального мира, Маркион создал более исключительное противостояние между этими двумя божествами» [Foster, 2010, 276].

Опора Маркиона на Послания ап. Павла говорит о том, что именно ему доверял ересиарх, т. к., по его мнению, только ап. Павел «точно и правильно понял Христово учение и сохранил его в чистоте, а прочие апостолы — псевдоапостолы и проповедники иудейства, то есть лжеапостолы, потому что в Христово учение внесли элемент иудейства» [Троицкий, 2004, 174]. Церковь, по мнению Маркиона, искажила учение Христа, т. к. привнесла в него элементы иудейства, поэтому ее необходимо реформировать. Маркион мыслил себя церковным реформатором¹⁶.

По мнению М. П. Морева, именно «трагические последствия восстания Бар-Кохбы существенно повлияли на окончательное формирование антипатии Маркиона к ветхозаветному Богу-Творцу и его выбор в пользу несоединения Ветхого Завета и Евангелия» [Морев, 2002, 11].

Заслуживает внимания мнение С. Молля, который отмечает роль Маркиона как катализатора процесса формирования единого канона Священных книг Церкви: «В годы, прошедшие после основания своей общины, Маркион производит первый христианский канон, в смысле первой авторитетной коллекции христианских книг. Он, конечно, не был первым христианином, считавшим определенные тексты авторитетными, но он был первым, кто ограничил количество этих текстов... он принимает тот же сборник текстов Ветхого Завета, что и Церковь, но что касается Нового Завета, он ограничивает свое собрание Евангелием от Луки и десятью Посланиями ап. Павла, причем все тексты полностью освобождаются от любых положительных ссылок на Ветхий Завет. Хотя создание этого канона может считаться новаторским актом, следует усомниться в том, придавал ли он себе такое же значение, как это делают современные ученые» [Moll, 2010, 285]. Однако же основным объединяющим началом для Маркиона и его последователей был не канон¹⁷ книг, а именно идея противостояния злого и доброго Бога¹⁸.

Приведем некоторые примеры обращения Маркиона с новозаветными текстами¹⁹. «Известное изречение Христа (см. Мф 5:17) читалось в таком искаженном виде: „Я пришел разорить закон, а не исполнить его“. Затем в обращении Христа в молитве

¹⁵ «Антитезы предоставляют тесно связанные рамки и герменевтическую систему, с помощью которой можно прочесть библейский сборник одного Евангелия и десять Посланий ап. Павла по отношению к богословской системе Маркиона» [Foster, 2010, 276].

¹⁶ «Вообще церковные полемисты того времени для обозначения развязных критических приемов Маркиона употребляют такие глаголы, как рубить, обрезать, обсекать, подделывать» [Троицкий, 2004, 174].

¹⁷ «После того как люди узнали о его концепции, возникла проблема, что некоторые отрывки из Евангелия и Посланий ап. Павла, казалось, противоречили утверждению Маркиона. Вероятно, только тогда Маркион увидел, что ему необходимо выполнить вышеупомянутые изменения. Однако действительно важным вкладом в развитие канона со стороны Маркиона было то, что, выступая против Ветхого и Нового Завета, он заложил основу для двустороннего канона, поскольку мы все еще используем его сегодня» [Moll, 2010, 285].

¹⁸ «Маркионитская церковь не обязательно была основана на этом каноне. Простое собрание сочинений не смогло завоевать Маркиону многих последователей. Центром его учения является идея злого и доброго Бога, и сначала он должен продвигать эту идею; другими словами, он должен был сначала продвигать свои „Антитезы“, в которых он противопоставлял отрывки из двух Заветов, демонстрируя тем самым их несогласие» [Moll, 2010, 285].

¹⁹ «Из евангельского повествования Маркион исключил эпизоды иоаннова крещения, искушения Христа дьяволом, вход в Иерусалим, „очищение Храма“, притчу о блудном сыне» [Морев, 2002, 13].

к Богу (см. Лк 10:21) читается у Маркиона: „Славлю Тебя, Отче, Господи неба“ (с опущением слова „и земли“ потому, что землю он не считал творением верховного Бога). Затем Христа обвиняют перед Пилатом (см. Лк 23:2) с таким дополнением: „Мы нашли, что он развращает народ, разоряет закон и пророков, отвращает жен и детей“» [Болотов, 2011, 382].

Таким образом, «созданный Маркионом искусственный образ евангельского Христа был лишен почти всех черт земного человека, арамейскоязычного уроженца Галилеи. Он сошел с небес в 15-м году правления императора Тиберия в Капернауме. То было началом его земной миссии, проповеди Евангелия и спасения людей. Маркион считал ее совершенно новым явлением религиозного плана. Пришествие Христа в мир не было никем и никогда подготовлено. Маркионов Христос не имел человеческого тела, только его видимость; в этом выразился докетизм понтийца...» [Морев, 2002, 12].

3. Маркион и современность

Несмотря на, казалось бы, ясное видение основных обстоятельств жизни Маркиона и на наличие основных сведений о его богословских взглядах, личность этого человека, его жизненный путь являются предметом изучения ряда современных исследователей. Стоит отметить, что не всегда их выводы совпадают с общепринятой позицией, основные положения которой были изложены выше. Ряд современных исследователей подвергает сомнению важнейшие вехи биографии и учения Маркиона, известные нам от святых отцов и церковных писателей II–III вв.

Так, Епифаний Кипрский говорит о Маркионе как о человеке, который практиковал безбрачие, но в итоге соблазнился связью с девственницей, за что и был отлучен своим отцом, Синопским епископом, от Церкви. П. Фостер видит в этих обвинениях метафору, в которой под девственницей следует понимать Церковь — невесту Христову. Фостер называет это «герменевтикой подозрительности» и считает данные обвинения клеветой или метафорой, и полностью убежден в том, что они являются поздним по отношению к периоду жизни Маркиона изобретением²⁰.

Выдумкой для Фостера является и указание на епископский сан отца Маркиона²¹, которая служит цели еще более очернить последнего, не оставляя ему никакого оправдания «за его отклонение от „православной“ веры» [Foster, 2010, 270]. Ссылаясь на ряд современных исследований, Фостер пишет о том, что просто невозможно проверить факт исторической встречи Поликарпа Смирнского и Маркиона²², хотя свидетельства об этой встрече мы находим у святого Ириныея Лионского [Иринеем Лионский, 2010, 224].

Фостер говорит и о том, что у ряда современных исследователей есть сомнения по поводу того, существовало ли вообще Евангелие от Луки в том виде, в котором мы его знаем, во время жизни Маркиона и не послужил ли текст Маркиона основой для создания этого Евангелия [Foster, 2010, 275]. Так, Дж. Нокс, один из исследователей истории формирования новозаветного канона, считал, что источником Евангелия от Луки и Евангелия Маркиона был текст, который можно условно назвать „прото-Лука“. В связи с этим Нокс утверждал, что нет достаточных доказательств существования книги Деяний и Евангелия от Луки в нынешнем виде до середины II в. и что само

²⁰ «Таким образом, это был бы не более чем метафорический способ подтвердить описание Маркиона как лжеучителя. Однако, учитывая стереотипный характер этих обвинений, может случиться, что такая клевета была направлена на дискредитацию Маркиона путем заклеивания его данными утверждениями, а не метафорическим обвинением в том, что он является распущенным» [Foster, 2010, 270].

²¹ «Подробность о том, что его отец является епископом, и его соблазнение девственницы имеют признаки типичных клеветнических измышлений» [Foster, 2010, 271].

²² «Просто невозможно установить это событие или проверить его историчность» [Foster, 2010, 272].

Евангелие от Луки, книга Деяний и Пастырские Послания были ответом на угрозу, которую представлял Маркион [Foster, 2010, 275].

Стоит отметить, что такие мнения встречаются не часто. Тот же Фостер отмечает, что «лучше всего руководствоваться единым свидетельством ранних христианских писателей на эту тему. Это означало бы, что Евангелие Луки уже существовало в то время, когда Маркион создал свой собственный текст Евангелия. Поэтому текст Маркиона был сокращением формы третьего известного ему Евангелия» [Foster, 2010, 276].

Для такого современного исследователя жизни Маркиона, как М. П. Морев, вполне очевиден факт, что раннехристианская Церковь хоть и нашла весомые доводы против богословских утверждений Маркиона, все же сама взяла на вооружение его отношение к своему духовному наследию, но, в отличие от него, — признав факт исполнения ветхозаветных пророчеств в личности Иисуса Христа. Если антииудаизм Маркиона был направлен только против ветхозаветного Бога-Творца как национального Бога иудейского народа, то в христианской Церкви изначально, начиная с конца I в., утвердилась антипатия к иудеям как к народу, обвинявшемуся в «богоубийстве» [Морев, 2002, 3]. Приведем еще один пример подобных рассуждений: «В то же время выбор Церкви в лице ее апологетов II–III вв. в пользу объединения в новый канон книг Ветхого Завета и Евангелий (четырёх вместо одного у Маркиона!), а также писем апостола Павла и других раннехристианских произведений, обозначил для христианства иной путь развития, который привел его к антииудаизму в Средние века и к антисемитизму в Новое время» [Морев, 2002, 5].

Для М. П. Морева очевидно, что «у раннего христианства был исторический шанс стать вполне самостоятельной религией, без связи с ветхозаветным наследием. И такой шанс был предоставлен ему Маркионом» [Морев, 2002, 4].

Стоит отметить, что именно Адольфу Гарнаку принадлежит значительная роль в «воссоздании образа Маркиона и его теологии» [Морев, 2002, 6–7]. В 1921 г. этот церковный историк опубликовал работу «Маркион: Евангелие Чужого Бога». Гарнак «превратил Маркиона из еретика в героя» [Moll, 2010, 281]. «Гарнак, очевидно, обожает Маркиона. На самом деле, он даже „влюблен“ в него»²³.

По мнению С. Молля, эта субъективная симпатия Гарнака, его чрезмерный энтузиазм «формирует наше видение Маркиона до сегодняшнего дня». Гарнак изображает Маркиона первым реформатором, своеобразным Мартином Лютером II века. Немецкий церковный историк надеялся на то, что «в хаотичном хоре тех, кто ищет Бога, даже маркиониты могли быть снова найдены сегодня». По поводу данных надежд А. Гарнака С. Молль вполне справедливо задается следующим вопросом: «что вдруг превратило осужденного еретика второго века в христианский образец для подражания двадцатого века?» [Moll, 2010, 282].

Для ответа на этот вопрос важно отметить, что А. Гарнак был не только церковным историком, но и богословом [Moll, 2010, 282]. С. Молль приводит следующие слова А. Гарнака по поводу отношения христиан к Ветхому Завету: «отказ от Ветхого Завета во втором веке был ошибкой, которой великая Церковь справедливо избегала; сохранить его в шестнадцатом веке была судьба, от которой Реформация еще не могла уйти; но все же сохранять его в протестантизме как канонический документ с девятнадцатого века является следствием религиозного и церковного повреждения» [Moll, 2010, 282].

Таким образом, мы видим, что Гарнака сблизило с Маркионом именно критическое отношение к Ветхому Завету. «Гарнакова критика Ветхого Завета является критикой либерального немецкого теолога в начале двадцатого века. Она представляет собой очень распространенный среди людей современной эпохи дискомфорт, связанный с тем, как Бог изображается в Ветхом Завете. Для современных верующих

²³ С. Молль приводит слова Адольфа Гарнака: «поэтому он [Маркион] — моя первая любовь в истории Церкви, и эта склонность и почитание не были ослаблены за полвека, что я пережил с ним, даже Августином» [Moll, 2010, 281–282].

(отрицательные) антропоморфные черты ветхозаветного Бога кажутся действительно несовместимыми с их собственным представлением о Боге, именно поэтому Гарнак хотел видеть Ветхий Завет лишенным канонического статуса в христианской Церкви. Таким образом, у Гарнака было видение христианства, очищенного через избавление от неприятного балласта» [Moll, 2010, 282].

Рассматривая взгляды Гарнака на Маркиона и его учение, С. Молль находит, что они содержат предвзятые и неточные оценки. Во-первых, для Гарнака характерно приписывать Маркиону «разделение» Бога на «справедливого» и «благого». Однако же сам Маркион делает акцент на существовании злого и жестокого «бога», а не справедливого. Для Гарнака очевидным является основание богословия Маркиона на учении ап. Павла, и поэтому для немецкого историка различие между «справедливым» и «благим» Богом есть различие между законом и благодатью, о котором пишет ап. Павел. «Однако, поскольку мы обнаружили, что это различие отсутствует в системе мышления архиеретика, вывод также должен считаться ошибочным» [Moll, 2010, 285–286]. «Тем не менее, источники не оставляют сомнений в том, что Маркион придавал большое значение апостолу. Но, вместо того чтобы быть источником вдохновения для учения Маркиона, он был задним числом востребован Понтийцем, чтобы узаконить его движение. Конечно, Маркион в определенной степени перенял сотериологию ап. Павла и его критику Ветхого Завета, но апостол служил для него, прежде всего, „гарантом“ его теории фальсификации Евангелия» [Moll, 2010, 286].

Гарнак также утверждал, что Маркион считал Ветхий Завет устаревшим. Вот как это комментирует С. Молль: «В отличие от предыдущих концепций, которые можно объяснить неправильным толкованием доказательств, найденных в источниках, на этот раз это было простым желанием Гарнака... Он считал, что нашел образец для подражания для своей собственной богословской программы, направленной на исключение Ветхого Завета из христианской Библии, и таким образом проецировал эту программу на ересиарха» [Moll, 2010, 286]. «Контраст между этими двумя богами составляет самый центр богословия Маркиона. Гарнак осознал этот контраст между Ветхим и Новым Заветами в мышлении Маркиона, но он переосмыслил его в соответствии с Павло/лютеранским различием закона и благодати. Однако Маркион не мыслит в таких абстрактных богословских терминах, он просто верит в двух разных богов» [Moll, 2010, 286].

Для Гарнака Маркион являлся протестантским реформатором, который опередил свое время. С такой точкой зрения не согласен С. Молль: «Гарнак видел в Маркионе человека, который верно определил неправильное развитие в Церкви своего времени, и человека, который храбро боролся с этой ситуацией, но трагически потерпел неудачу из-за ограниченности своих современников; короче говоря, он видел в нем гения, опередившего свое время. Сегодня мы можем четко определить это как вводящую в заблуждение характеристику» [Moll, 2010, 286].

4. Заключение

Анализ жизни и богословского наследия Маркиона свидетельствует о том, что вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов актуален и по сей день. Правильное восприятие учения Господа Иисуса Христа невозможно в отрыве от значительной части Откровения — Ветхого Завета. В то же время правильность восприятия зависит и от следования традиции чтения и толкования Писания, каковой обладает основанная Христом Церковь.

Проделанная работа помогает сделать вывод о том, что установление неправильного баланса между Ветхим и Новым Заветами приводит к значительным искажениям апостольской и святоотеческой веры. Ярким примером несоблюдения этого баланса являются утверждения А. фон Гарнака о т. н. справедливом Боге Ветхого Завета и милосердном Боге Нового Завета. Таким образом, Маркионов дуализм переносится на противопоставление двух Заветов, что весьма субъективно.

Источники и литература

1. Библейские комментарии (2009) — Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, первая и Вторая Книги Царств / Пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Джона Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Ворзониной. Тверь: Герменевтика, 2009.
2. Болотов (2011) — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви I–II. Введение в церковную историю. История Церкви в период до Константина Великого. 2-е изд. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011.
3. Ивлиев, Ткаченко (2008) — *Ианнуарий (Ивлиев), архим., Ткаченко А. А.* Закон Моисеев // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XIX. С. 554–568.
4. Иринеи Лионский (2010) — *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. Изд. 2-е. исправ. СПб.: Олег Абышко, 2010.
5. Леонардов (1907) — *Леонардов Д. С.* Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум. 1907. № 5. С. 583–600.
6. Морев (2002) — *Морев М. П.* Маркион из Синопы: первый реформатор христианства. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Саратов, 2002.
7. Писарев (2008) — *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб.: Олег Абышко, 2009.
8. Поснов (1912) — *Поснов М. Э.* Гностицизм и борьба Церкви с ним во II веке. Киев, 1912.
9. Пономарев (2006) — *Пономарев А. В.* Гностицизм // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 628–637.
10. Райт (2010) — *Райт К.* Познавая Иисуса через Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2010.
11. Foster (2010) — *Foster P.* Marcion: His life, works, beliefs, and impact // The Expository Times. 2010. Vol. 121. № 6. P. 269–280.
12. Moll (2010) — *Moll S.* Marcion: A New Perspective on his Life, Theology, and Impact // The Expository Times. 2010. Vol. 121(6). P. 281–286.

***Archpriest Igor Rogateniuk.* Marcion of Sinop and the Question of the Relationship between the Old and New Testaments.**

Abstract: The article contains an analysis of theological views of Marcion of Sinop on the relationship between the old and New Testaments. Despite the fact that Marcion lived and worked in the 2nd century, his theological heritage has attracted attention for many centuries. An example of this is the interest in the Marcion from Adolf von Harnack in the 19th century and a number of modern domestic and Western researchers. The article provides basic information about the life of the Marcion, discusses the ideological foundations of his teachings, presents various assessments of his activities. The works of modern researchers present statements that contradict the Tradition of the Orthodox Church. On the other hand, these works help shed light on some of the already familiar stereotypes of thinking about the relationship between the two Testaments.

Keywords: Marcion, the ratio of the Old and New Testaments, Gnosticism, A. von Harnack, dualism.

Archpriest Igor' Yur'yevich Rogatenyuk — Applicant of St. Petersburg Theological Academy (igorrogatenyuk@yandex.ru).

Sources and References

1. Bibleyskiye kommentarii (2009) — *Bibleyskiye kommentarii ottsov Tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Vetkhii Zavet. T.IV: Istoricheskiye knigi (chast' 1). Knigi Iisusa Navina, Sudey, Rufi, pervaya i vtoraya Knigi Tsarstv* [Biblical comments of the Church fathers and other authors of 1st–8th centuries. Old Testament. Vol.IV: Historical books (part 1). Books of Joshua, the Judges, Ruth, First and Second books of the Kingdoms]. Ed. by John R. Frankie. Russian transl. ed. by Y. N. Vorzonin. Tver': Germenevtika, 2009. (Russian translation).
2. Bolotov (2011) — Bolotov V. V. *Lektsii po istorii Drevney Tserkvi I–II. Vvedeniye v tserkovnuyu istoriyu. Istoriya Tserkvi v period do Konstantina Velikogo*. [Lectures on the history of the ancient Church I–II. Introduction to Church history. History of the Church before Constantine the Great]. 2nd ed, Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov' Publ., 2011. (In Russian).
3. Ivliyev, Tkachenko (2008) — Iannuariy (Ivliyev), archimandrite. Tkachenko A. A. *Zakon Moiseyev* [The Law of Moses]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*, vol. XIX, Moscow, 2008. (In Russian).
4. Iriney (2010) — Iriney Lionskiy, sv. *Protiv eresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi* [St. Irenaeus of Lyon. *Against the heresy. Proof of the Apostolic preaching*]. Transl. by archpriest P. Preobrazhenskiy, N. I. Sagarda. 2nd ed., impr. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2010. (Russian translation).
5. Leonardov (1907) — Leonardov D. S. *Teoriya bogodukhnovennosti v aleksandriyskoy shkole. Teoriya Origena* [The Theory of Divine Inspiration in the Alexandrian School. Origen's Theory]. *Vera i razum*, 1907, no. 5, pp. 583–600. (In Russian).
6. Morev (2002) — Morev M. P. *Markion iz Sinopy: pervyy reformator khristianstva* [Marcion from Sinope: the first reformer of Christianity]. Cand. hist. sci diss. Abstr. Saratov, 2002. (In Russian).
7. Pisarev (2008) — Pisarev. L. I. *Ocherki iz istorii khristianskogo veroucheniya patristicheskogo perioda. Vek muzhey apostol'skikh (I i nachalo II v.)* [Essays from the history of the Christian doctrine of the patristic period. The age of the apostolic men (1st and the early 2nd century)]. Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2009. (In Russian).
8. Posnov (1912) — Posnov M. E. *Gnostitsizm i bor'ba Tserkvi s nim vo II veke* [Gnosticism and the Church's struggle with it in the 2nd century]. Kiyev, 1912. (In Russian).
9. Ponomarev (2006) — Ponomarev A. V. *Gnostitsizm* [Gnosticism]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*, vol. XI, Moscow, 2006, pp. 628–637.
10. Rayt (2010) — Wright C. *Poznavaya Iisusa cherez Vetkhii Zavet* [Knowing Jesus through the Old Testament]. Saint Petersburg: Mirt, 2010. (Russian translation).
11. Foster (2010) — Foster P. Marcion: His life, works, beliefs, and impact. *The Expository Times*, 2010, vol. 121, no. 6, pp. 269–280. doi: 10.1177/0014524609357509.
12. Moll (2010) — Moll S. Marcion: A New Perspective on his Life, Theology, and Impact. *The Expository Times*, 2010, vol. 121 (6), pp. 281–286. doi: 10.1177/0014524609357510.

Диакон Вадим Пантюхин

ПОНЯТИЕ «ЗАКЛЯТИЕ» КАК ОСНОВА ПОНЯТИЯ «СВЯТОСТЬ»

В статье рассматривается понятие «закрытие», которое впервые встречается в книге Иисуса Навина и является смысловой первоосновой понятия «святость». Также описывается применение богоизбранным народом человеческого обряда, который применялся для победы над противником. Он происходит из языческой среды, где имел название «закрытие». Интересно и уникально, что этот обряд сублимирован и разрешен Господом Богом. Тем самым показаны творческие отношения между Богом и народом. Народ находит и использует доступные средства ради сохранения и укрепления отношений с Богом, чем проявляет творческий потенциал, на что Бог смотрит благосклонно. В статье рассмотрены места Священного Писания, в которых встречается понятие «закрытие», исторический контекст данного термина, археологические открытия, иллюстрирующие действие этого обряда. Вместе с толкованиями святых отцов данные источники знаний дают нам более полное представление об этом понятии.

Ключевые слова: закрытие, святость, завет, отделение, детоводитель, спасение.

«Закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал 3:24). Так апостол Павел разъясняет галатам смысл ветхозаветного закона и его использование. Порою сугубо буквальное понимание Священного Писания и прямое исполнение слов Библии, без желания вникнуть в суть, приводит как минимум к удивлению. А отдельные места Священного Писания не просто удивляют, но иногда приводят в ужас. Так, события книги Иисуса Навина не всегда понятны стороннему читателю, так как книга изобилует элементами жестокости, что не соответствует, на взгляд читателя, образу и духу Священной Книги. Подобный ход мысли приводит к отторжению Священного Писания и всего, что связано с Откровением.

Но все Священное Писание пронизывает линия, показанная как желание Бога спасти все человечество, начиная от творения мира, когда Предвечный Совет predetermined историю человечества — его падение и спасение. Св. Иоанн Дамаскин говорит в первом Похвальном слове на Успение: «По неисповедимой глубине Своего человеколюбия Живоначальная Троица, собравшись к Себе на собор (πρὸς ἑαυτὴν ἐκκλησιάσασα), единым советом воли Своей» (Фотий, 1959, 96) определила прежде всех веков вочеловечение Бога Слова и обожение человека. Тем самым показано, насколько желает Бог спасения Своему творению — так, что даже облачается в человека. Т. е., ради достижения этой цели, без нарушения такого фундаментального свойства человека, как свобода, Бог готов применить к Себе человеческие мерки, соединяя, другими словами, Божественный Промысл с падшим состоянием человечества, будь то человеческая природа или человеческие законы.

Один из примеров тому — отрывок из книги Иисуса Навина. По исходе из Египта, после сорокалетнего странствования по пустыне, богоизбранный народ наконец доходит до своей цели — земли обетованной. После смерти пророка Моисея его преемником и главой евреев стал Иисус сын Навина из колена Ефрема. Все последующие события во второй книге Пятикнижия связаны уже с Иисусом Навином. Основной богословской темой книги Иисуса Навина является исполнение обетования Бога

Диакон Вадим Сергеевич Пантюхин — магистр богословия, аспирант кафедры библистики Санкт-Петербургской духовной академии (V-Pantiuhin@mail.ru).

отдать Ханаанскую землю потомкам Авраама (Быт 12:7), что свидетельствует о верности Бога Своему слову, данному патриархам. А также в этой книге иллюстрируется, как Господь использует Израиль как свою действующую силу суда над народами, населявшими эти земли.

В контексте этой книги особенно интересен термин «заклятие» (евр. חַיָּה־רֵם khay'-rem). Понятие «заклятие» нечасто используется в Священном Писании, всего около пятидесяти раз. Среди буквальных и символических употреблений имеются места, раскрывающие смысл этого слова и его употребления. И большая часть упоминаний сконцентрирована в книге Иисуса Навина.

Впервые этот термин используется в 27-й главе книги Левит, где говорится о приношениях Богу по обету как добровольных приношениях Господу. «Но никакую собственность, которую хозяин отдал Господу, наложив на нее заклятие, — будь то человек, животное или родовой земельный надел — нельзя ни продавать, ни выкупать. Все заклятое — нельзя ни продавать, ни выкупать. Все заклятое — святыня святынь у Господа. Человека, преданного заклятию, нельзя выкупить; он должен быть предан смерти» (Лев 27:28–29). Все подвергнутое заклятию, отданное из собственности, принадлежит Богу и называется «святая святынь» или «великая святыня» (евр. קֹדֶשׁ-קֹדֶשׁ ko'-desh — kadashim).

Далее это слово встречается в книге Чисел, где Израиль приносит Богу обет, что в случае победы над ханаанским царем Арадом и Сигоном, царем Amorрейским, то заклятие падет на их города (Чис 21:2, Суд 1:17). Хананеи, проживавшие в городе-государстве Цефат (евр. תְּשֵׁף tsef-ath'), были уничтожены вместе с городом (Жацельсон, 1913, 333). После разрушения город назывался Хорма (евр. חֹרְמָה khor-maw'), так как на него было наложено заклятие (евр. חַיָּה־רֵם (khay'-rem)¹. То же самое произошло с Огом, царем Васанским, в книге Второзаконие (Втор 3:6). Далее в книге Второзаконие разъясняется, какие народы подпадают под заклятие: «А в городах сих народов, которых Господь Бог твой дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию: Хеттеев и Amorреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев, как повелел тебе Господь Бог твой» (Втор 20:16–17). Как говорит А. П. Лопухин, истребление языческих народов было «во избежание соблазна идолопоклонством», чтобы не заразиться болезнью и не поддаться искушению, а также по причине множества их грехов [Лопухин, 2009, 1, 801]. Проклинать же прежде всего повелел тех, кто живут нечестиво пред Богом и поклоняются рукотворенным изваяниям, а потом — тех, которые незаконно поступают с родителями, говорит блж. Феодорит Кирский (Феодорит Кирский, 1905, 216). И прп. Ефрем Сирийский говорит не только об идолопоклонстве, но и об аморальных поступках жителей тех народов, таких как сжигание родителями своих детей перед идолами (Ефрем Сирийский, 1901, 6, 438).

Таким образом, под «заклятием» подходило несколько аспектов жизни богоизбранного народа и Бога как главы этого народа.

Во-первых, жертвоприношение Богу, что является проявлением почитания Бога а также воспитанием народа ради повышения уровня отношений между Богом и народом. Из истории Священного Писания можно увидеть, что человек ищет защиты в своих странствиях у других богов и проявляет это поклонением и жертвоприношением определенному объекту. И чтобы не было искушений, а за всю историю еврейского народа их было предостаточно, и ради выполнения договора между Богом и Его народом, и с целью закрепления взаимоотношений Бог был объектом поклонения и жертвоприношений, что выражалось в форме «заклятия» любого объекта, таким образом становящегося запретным для обиходного использования.

Во-вторых, помощь в военных экспансиях как проявление Промысла Божия в жизни не только богоизбранного народа, но и иных представителей человечества. В таком контексте слово (евр. חַיָּה־רֵם khay'-rem) употребляется в Ветхом Завете со стороны

¹ Развалины города Цефат многие думают видеть в урочище Себета, в северной части пустыни Син [Лопухин, 2009, 2, 10].

Бога и Его народа. Присутствуют бытовые и военные ситуации. Следует узнать, имеется ли аналог этого слова в культурах древнего Ближнего Востока, чтобы проследить, имелось ли влияние на евреев со стороны других народов.

Часто понятие «заклятие» употреблялось как метафора, особенно у пророков (Ис 34:2, 5; Ис 43:28; Зах 14:11; Мал 4:6; в двух последних примерах в Синодальном переводе — «проклятие»). В книге Ездры 10:8 говорится о насильственном лишении имущества, сопровождавшемся отлучением от общества, тех израильтян, которые не пришли в Иерусалим. Таким образом, постепенно понятие «заклятие» приобретает значение исключения из общины. В более позднее время закливание в иудаизме являлось второй по тяжести из трех ступеней исключения из общины (гражданская смерть); оно могло быть отменено в случае искреннего раскаяния отлученного.

В целом понятие «заклятие» можно понимать как наказание и как суд Божий (Исх 22:20; Лев 27:29; Втор 13:12), но в большей мере закливание является состоянием, нежели действием. «Заклятие» по смыслу схоже с понятием «проклятие», где один объект подвергается некоторому воздействию. Чтобы в этом убедиться, необходимо рассмотреть лингвистический аспект понятия «заклятие».

У слова קַחַר־רֵמ (khay'-rem) в древнееврейском языке имеется несколько значений. И есть необходимость посмотреть, как это слово или слово, сходное по смыслу, употреблялось в иных культурах Древнего Востока. Как уже было сказано, на древнееврейском языке «заклятие» звучит קַחַר־רֵמ (khay'-rem) и понимается как «заклятие, заклятое». Также имеется и иной смысл — «бредень» (небольшой невод) или «сеть для ловли птиц» [Giesen, 1977–1980, 198]. На греческий קַחַר־רֵמ (khay'-rem) переведено как $\alpha\nu\acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\alpha$ (anathema) и расшифровывается как «приношение по обету, мемориальная надпись, посвящение, священное приношение, жертвенный дар, а также проклятие, отлучение» [Вейсман, 1913, 86]. На арабском حَرَم (харам) — «запретное, священное место»; на эфиопском языке «харам» значит «отлучать от мирского общества», что уже приближает нас к христианскому значению данного термина [Прав. Энци., 2008, 274].

Между двумя значениями слова קַחַר־רֵמ (khay'-rem) — 1) «заклятие» и 2) «сеть» — есть непосредственная связь. В шумерском языке имелось слово «shetu» (шэту), которое также обозначало сеть. Сеть применялась, как и в любой другой стране, в качестве инструмента для рыболовства или ловли птиц. Но важно подчеркнуть, что сеть символизировала победу над врагом, а также судебный суверенитет божества и царя [Giesen, 1977–1980, 5, 200]. Подобное значение можно увидеть в изображениях Стелы коршунов, ныне находящейся в Лувре². На одном из фрагментов изображен Нинурта, бог войны, держащий уммаитов в плену в большой сети. Этот археологический артефакт демонстрирует, что Эаннатум приписывал свою победу Нинурте и, таким образом, был в защите бога [Элуэлл, Камфорд, 2005, 1038]. Т. е. перед сражением царь Эаннатум предал закливание своих врагов и призвал в помощь бога Нинурту, которому он поклонялся вместе со своим народом, пообещав отдать все захваченное данному божеству.

В книге пророка Иезекииля есть похожий отрывок, где показывается превосходство Бога над фараоном: «...было ко мне слово Господа: Человек! Оплачь фараона, царя Египта, скажи ему: „Ты считал себя львом среди народов, ты, подобный чудищу морскому! Вспенивал Ты реки свои, ногами бил по воде, мучил потоки. Так говорит Господь Бог: Я накрою тебя своею сетью: соберутся многочисленные народы и вытаскают тебя Моим неводом. Я вышвырну тебя на землю, на открытом поле брошу, чтобы

² Условное название победной стелы из известняка с рельефными изображениями в несколько ярусов и надписью. Стела воздвигнута при Эаннатуме в XXV в. до Р. Х. после разгрома им Зузу — царя Описа, и Уша — правителя г. Уммы. На ней изображено, как Эаннатум, царь Лагаша (приблизительно в 2450–2425 гг. до Р. Х.), возглавляя свое войско на колеснице, громит своих врагов. Свое название стела получила по одной из сцен, которая изображает головы и конечности вражеских солдат, уносимые голодными коршунами. Найдена в Телоге (древний Гирсу) в Ираке в 1881 г. Является одним из древнейших известных произведений шумеров.

птицы небесные на тебя садились, чтобы дикие звери тебя пожирали» (Иез 32:1–4). Фараон изображен как лев, но Господь окутает его сетью (евр. רֶשֶׁת reh'-sheth) и вытащит его из воды на поругание всем народам. Оба сюжета, изображение на Стеле коршунов и описание будущего фараона у пророка Иезекииля, весьма схожи между собой, особенно в описании побежденных и их участи.

Как было видно, слово חַרֵּם (khay'-rem) имеет особое значение и представляет собой акт посвящения Богу. Такое же применение можно увидеть в Священном Писании, где люди и трофеи, взятые в бою, которые подпали под заклятие, не могли быть использованы в личных целях (Лев 27:28). Город, посвященный Богу, полностью истреблялся (Втор 20:12–14; Нав 6:25), выкупали только детей и девственников (Втор 21:11–12), идолов языческих народов сжигали (Втор 7:25), а серебро и золото отдавали в сокровищницу дома Господня (Нав 6:23). Те, кто брал из заклитого, сами подвергались заклятию (Нав 6:17). Наказание непослушного Ахана, посягнувшего на заклитые сокровища, и Ахиила Вефилянина (Нав 7:1 и 3 Цар 16:34) доказывает, что запрет этот был буквальным. Бог наказывает за это нарушение (Нав 2:10; 6:17).

Согласно Пятикнижию, под определение חַרֵּם (khay'-rem) подпадают, как было уже сказано, семь народов, находящихся на земле обетованной: хеттеи, аморреи, хананеи, ферезеи, евеи, иевусеи, гергесеи (Втор 7:1–2; 20:17), «дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом Богом вашим» (Втор 20:18); далее подпадают под заклятие сами израильтяне, которые поклонились другим богам и тем самым стали заклитыми; а также всё, от человека до предмета, что посвящено Богу, обладает высшей степенью святости (евр. כֹּדֶשׁ-קֹדֶשׁ ko'-desh — kadashim) [Библейский справочник, 2013, 133].

Как правило, повеление предать кого-либо или что-либо заклятию исходило от Самого Бога и касалось обычно идолопоклонников, угрожавших нарушить взаимоотношения между Израилем и его Богом (Исх 34:12–16; Втор 7:2, 26; Втор 20:17), но также в Священном Писании можно увидеть, как евреи сами призывали заклятие по обету. Это имело место с целью обрести помощь в бою, когда израильтяне терпели поражение либо когда им предстояло решающее сражение.

Подобное применение заклятия можно увидеть на стеле царя Мешы, известной в XIX в. как Моавитский камень, где написано, что царь по имени Меша захватил некоторые земли у израильтян и уничтожил живущих там людей, сжег для жертвоприношения языческим богам Кемошу и Моаву [Элуэлл, Камфорт, 2005, 1038]. Тот же царь упоминается в Четвертой книге Царств: «Когда умер Ахав, царь Моавитский Меса отложился от царя Израильского. И выступил царь Иорам в то время из Самарии и сделал смотр всем Израильтянам. <...> И увидел царь Моавитский, что битва одолевает его, и взял с собою семьсот человек, владеющих мечом, чтобы пробиться к царю Едомскому; но не могли. И взял он сына своего первенца, которому следовало царствовать вместо него, и вознес его во всеожжение на стене. Это произвело большое негодование в Израильтянах, и они отступили от него и возвратились в свою землю» (4 Цар 3:4–27).

Таким образом, вышеприведенные примеры применения заклятия в древних культурах показывают, что данный обряд был широко распространен среди этих народов и что он не принадлежал только евреям. Можно с уверенностью сказать: этот обычай заклятия был воспринят Божиим народом и был применяем им в своих действиях. И этим обычаем народ прославлял Бога, он Его проповедовал, показывая, что ни один языческий бог не способен защититься от единственного и истинного Бога: «я знаю, что Господь отдал землю сию вам, ибо вы навели на нас ужас, и все жители земли сей пришли от вас в робость; ибо мы слышали, как Господь [Бог] иссушил пред вами воду Чермного моря, когда вы шли из Египта, и как поступили вы с двумя царями Аморрейскими за Иорданом, с Сигоном и Огом, которых вы истребили» (Нав 2:9:10).

По мере развития истории и Божественного Откровения происходило становление народа от рабства к царству. И по мере развития менялись отношения между

Богом и народом. Бог был и является неизменным в Своем желании спасти род людской, чего нельзя сказать о людях. Но, тем не менее, у богоизбранного народа изменилось понимание заклятия от банального табу קָדָשׁ (khay'-rem) до высшей святости קֹדֶשׁ-שָׁדֵשׁ (ko'-desh — kadashim). Иначе говоря, через понятие «заклятие» происходило воспитание богоизбранного народа и тем самым возрастание его в общении с Богом. Несмотря на все негативные качества народа, проявленные им после Исхода из Египта, Господь исполняет договор, заключенный Им с Авраамом. Народ Божий и потомки Авраама увидели исполнение этого договора воочию. И здесь виден Промысл Божий, как Господь использует и изменяет человеческие понятия и категории, используя культурное и нравственное состояния людей, применяя их обряды, символы, слова и определения, ведет их к спасению. Т. е. воспитывает их в Своей парадигме святости, отстраняя, отделяя их от нечистого и ложного, направляя их к Себе.

С этой целью слово קָדָשׁ (khay'-rem) подпало под изменение. Отто Прокш (Otto Procksch, 1874–1947), немецкий экзегет, в «Богословском словаре Нового Завета» сделал предположение, что слово קָדָשׁ (khay'-rem) является фундаментальным и истонным термином для определения запретного, недоступного, того, что несло отрицательный характер, того, что могло убить. И далее он проводит аналогию слова קָדָשׁ (khay'-rem) со словом «святость» (евр. קֹדֶשׁ (ko'-desh)). Он уточняет, что слово קֹדֶשׁ (ko'-desh) пришло из ханаанской культуры, где оно употреблялось в обрядовом контексте, а именно по отношению к храмовой проституции קֶדֶשׁ-שָׁוִי (ked-ay-shaw') [Theological Dictionary of the New Testament, 1964, 89]. Фриц Хоммель (Fritz Hommel, 1854–1936), немецкий востоковед и историк, делает предположение, что израильяне до завоевания Ханаана разговаривали на арабском, а после завоевания восприняли ханаанское наречие [Поснов, 1902, 18]. Такое обозначение можно найти на страницах Священного Писания, когда между словами קָדָשׁ (khay'-rem) и קֹדֶשׁ (ko'-desh) имелась разница (Быт 38:21–22). Так, Иуда, сын Иакова, в городе Инаеме назвал свою невестку Фамарь блудницей (евр. קֶדֶשׁ-שָׁוִי (ked-ay-shaw')), которую он не узнал при встрече. Это говорит о том, что слово קֹדֶשׁ (ka-desh) применялось для проституции как явления, а именно для храмовой проституции [Hauck, 1968, 6, 586], קֹדֶשׁ (ko'-desh) применялось для обозначения действия отделения от чего-либо, нечто связанное с культом или обрядом.

С течением времени слово קֹדֶשׁ (ko'-desh) заменило слово קָדָשׁ (khay'-rem). Если сравнить раннее использование этих слов и более позднее, можно прийти к определенным выводам. Слово קֹדֶשׁ (ko'-desh) не имело моральной окраски и применялось только для обозначения культа. Слово קָדָשׁ (khay'-rem) обозначало состояние объекта, который принадлежит только Богу. Соединив эти два понятия, оставляя его внешне как קֹדֶשׁ (ko'-desh) и наполнив новым исправленным смыслом, можно увидеть, что теперь оно обозначает отделенность для Бога. И что для Бога важна святость моральная, где святость в культе имеет вторичный характер и используется как воспитательный инструмент с целью укоренить в сознании богоизбранного народа качества, которые были утрачены или исковерканы людьми.

Например, когда Иуда называл свою невестку блудницей, применяя к ней понятие קֶדֶשׁ-שָׁוִי (ked-ay-shaw'), то смысл этого слова подразумевал культ другой религиозной системы. Когда слово קֹדֶשׁ (ko'-desh), родственное слову קֶדֶשׁ-שָׁוִי (ked-ay-shaw'), заменило слово קָדָשׁ (khay'-rem), то оно стало атрибутом, можно сказать даже титулом, а в будущем — онтологической характеристикой Бога. Теперь Бог противопоставлен человеческому, все атрибуты религии еврей связывают с Богом и поклонением Ему, тем самым признавая Его своим творцом. Бог представлен и в моральном качестве противоположностью человека: «Я Бог, а не человек; среди тебя Святой» (Ос 11:9).

И когда евреи стали применять понятие קֹדֶשׁ (ko'-desh), Божественный атрибут, Его неотделимую характеристику, по отношению к Ваалу, то они совершили грех: нечистое было названо чистым, несвятое было названо святым [Procksch, 1964, 1, 92–93]. А Бог, как непримиримый противник нечистоты, уничтожил Израиль: «Опустошена будет Самария, потому что восстала против Бога своего» (Ос 14:1).

Таким образом, в Боге укоренен элемент святости, несущий смерть всему нечистому, тому, что не соответствует чистоте. И также в святости есть творческий элемент, который делает Бога дровом жизни, что проявляется как сверхчеловеческая любовь: «Уврачую отпадение их, возлюблю их по благоволению; ибо гнев Мой отвратился от них» (Ос 14: 5–8). В книге пророка Осии понятие «святость» принимает в себя Божественную мысль о любви, которая никогда не была достигнута в Ветхом Завете. Пророк научился любить, что помогло ему спасти его жену-блудницу. Этим он показал, что святость Господа содержит творческую любовь, которая возделывает душу, убивая сорняки греха, причиняя боль и страдания человеку, а затем снова оживляет, преобразует, очищает и делает пригодным для общения с Богом.

Понятие «заключение» קָרַח (khu'-'rem) при переходе в понятие «святость» קֹדֶשׁ (ko'-desh) сохраняет в себе основополагающее свойство: что под заключением — то принадлежит Богу, следовательно, что свято — то принадлежит Богу.

Источники и литература

Источники

1. Библия (2008) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008.
2. Женевская Библия (1998) — Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод. Hanssler-Verlag, 1998.
3. Ефрем Сирин (1901) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Свято-Троицкая Сергиева лавра: собственная типография, 1901. Т. 6: Толкование на книгу Второзаконие С. 424–449.
4. Феодорит Кирский (1905) — *Феодорит Кирский, блж.* Творения Блаженного Феодорита епископа Кирского. Толкование на книгу Второзакония. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: собственная типография, 1905. С. 195–229.
5. Фотий (1959) — *Фотий Константинопольский, свт.* Гомилии. Гомилия 9, на Рождество Пресвятой Богородицы. Фессалоники, 1959.

Литература

6. Библейский справочник (2013) — Библейский справочник Геллея. СПб.: Библейский взгляд, 2013. 784 с.
7. Вейсман (1913) — *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М.: Прогресс, 1991. 1370 стлб.
8. Каценельсон (1913) — *Каценельсон Л.* Хорма // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1913. Т. 15: Трани — Шемини-Ацерет. Стб. 660–661.
9. Лопухин (2009) — *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина. М.: Дар, 2009. Т. 1: Ветхий Завет. Пятикнижие. Исторические книги. 1056 с.; Т. 2: Ветхий Завет. Исторические книги. Книга Судей Израилевых. 1056 с.
10. Прав. Энц. (2008) — *Максимович К. А.* Анафема // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 2. С. 274–279.
11. Поснов (1902) — *Поснов М. Э.* Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. Богуслав: лито-тип. А. М. Ленского, 1902. 198 с.
12. Элзуэлл, Камфорт (2005) — *Элзуэлл У., Камфорт Ф.* Большой библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. 1503 с.
13. Giesen (1977–1980) — *Giesen. קָרַח (khu'-'rem)* // Theological Dictionary of the Old Testament. Stuttgart: Verlag W Kohlhammer GmbH, 1977–1980. V. 5. P. 199–203.

14. Hauck (1968) — *Hauck F. πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, ἐκπορνεύω* // Theological Dictionary of the New Testament. Michigan: Eerdmans, 1968. V. 6. P. 579–595.

15. Procksch (1964) — *Procksch O. ἅγιος* // Theological Dictionary of the New Testament. Michigan: Eerdmans, 1964. V. 1. P. 100–110.

Deacon Vadim Pantyukhin. The Concept “Spell” as the Basis of the Concept “Holiness”.

Abstract: The article discusses the concept of “spell”, which is first found in the book of Joshua and is the semantic fundamental concept of “holiness”. The article also describes the use of the human rite by God’s chosen people, which was used to defeat the enemy and which has its origin from the pagan environment and was called the “spell”. It is interesting and unique that this rite is sublimated and allowed by the Lord God. This shows the creative relationship between God and the people. The people find and use the available means for the sake of preserving and strengthening their relationship with God, which shows their creative potential, which God views favorably. The article will consider the Scriptures in which the concept of “spell” is encountered, the historical context of this term, archaeological discoveries that illustrate the effect of this rite and that, together with the interpretations of the holy fathers, gives us a more complete picture of this concept.

Keywords: spell, holiness, covenant, separation, schoolmaster, salvation.

Deacon Vadim Sergeyeovich Pantyukhin — Master of Theology, Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy Department’s of Biblical (V-Pantiuhin@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. Bibliya (2008) — *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta* [Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament]. Moscow: RBO, 2008. (Russian translation).

2. Feodorit Kirskiy (1905) — Feodorit Kirskiy, blzh. *Tvoreniya Blazhennogo Feodorita yepiskopa Kirskogo. Tolkovaniye na knigu Vtorozakoniya* [The works of the Blessed Theodoret, Bishop of Kir. Interpretation on the book of Deuteronomy]. Svyato-Troitskaya Sergiyeva lavra: sobstvennaya tipografiya, 1905, pp. 195–229. (Russian translation).

3. Fotiy (1959) — Fotiy Konstantinopol’skiy, svt. *Gomilii. Gomiliya 9, na Rozhdestvo Presvyatoy Bogoroditsy* [St. Photius, patriarch of Constantinople. Homilies. Homily 9, at the Nativity of the Blessed Virgin]. Fessaloniki, 1959. (Russian translation).

4. Yefrem Sirin (1901) — Yefrem Sirin, prp. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Yefrema Sirina* [Works of our father St. Ephraim the Syrian]. T. 6: *Tolkovaniye na knigu Vtorozakoniya* [Vol. 6: Interpretation on the books of Deuteronomy]. Svyato-Troitskaya Sergiyeva lavra: sobstvennaya tipografiya, 1901, pp. 424–449. (Russian translation).

5. Zhenevskaya Bibliya (1998) — *Novaya Zhenevskaya uchebnaya Bibliya. Sinodal’nyy perevod* [New Geneva Study Bible. Synodal translation]. Hanssler-Verlag, 1998. (Russian translation).

References

6. Bibleyskiy spravochnik (2013) — *Bibleyskiy spravochnik Gelleya* [Gelley Bible Reference]. Saint Petersburg: Bibleyskiy vzglyad, 2013, 784 p. (Russian translation).

7. Eluell, Kamfort (2005) — Elwell W., Comfort Ph. *Bol’shoy bibleyskiy slovar’* [The Great Bible Dictionary]. Saint Petersburg: Bibliya dlya vsekh, 2005, 1503 p. (Russian translation).

8. Giesen (1977–1980) — Giesen. h́erem (khay’-rem). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Stuttgart: Verlag W Kohlhammer GmbH, 1977–1980, vol. 5, pp. 199–203.
9. Hauck (1968) — Hauck F. pórnē, pórnos, porneía, porneúō, ekporneúō. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1968, vol. 6, pp. 579–595.
10. Katsenel’son (1913) — Katsenel’son L. Khorma [Horma]. *Yevreyskaya entsiklopediya Brokgauza i Yefrona* [*Jewish Encyclopedia of Brockhaus and Efron*]. Saint Petersburg, 1913, vol. 15: Trani — Shemini-Atseret, cols. 660–661. (In Russian).
11. Lopukhin (2009) — Lopukhin A. P. Tolkovaya Bibliya, ili Kommentariy na vse knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta pod redaktsiyey A. P. Lopukhina [*Explanatory Bible or commentary on all the books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, edited by A. P. Lopukhin*]. Moscow: Dar, 2009, vol. 1: Vetkhiy Zavet. Pyatiknizhiye. Istoricheskiye knigi [*The Old Testament. Pentateuch. Historical books*], 1056 p.; vol. 2: Vetkhiy Zavet. Istoricheskiye knigi. Kniga Sudey Izrailevykh [*The Old Testament. Historical books. Judges of Israel*], 1056 p. (In Russian).
12. Posnov (1902) — Posnov M. E. *Ideya zaveta Boga s izrail’skim narodom v Vetkhom Zavete* [*The idea of the covenant of God with the people of Israel in the Old Testament*]. Boguslav: lito-tip. A. M. Lenskogo, 1902, 198 p. (In Russian).
13. Prav. Ents. (2008) — Maksimovich K. A. Anafema [Anathema]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [*Orthodox encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya”, 2008, vol. 2, pp. 274–279. (In Russian).
14. Procksch (1964) — Procksch O. hágios. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1964, vol. 1, pp. 100–110.
15. Veysman (1913) — Veysman A. D. *Grechesko-russkiy slovar’* [*Greek-Russian dictionary*]. Moscow: Progress, 1991, 1370 cols. (In Russian).

А. А. Ковалевич

ВЕТХОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ В СООТНЕСЕНИИ С НОВОЗАВЕТНОЙ ЛОГОЛОГИЕЙ

В статье рассматривается учение о Премудрости Божией, содержащееся в учительных книгах Священного Писания Ветхого Завета, с точки зрения соотношения этого учения с новозаветным учением о Сыне Божиим, или Слове Божиим (Логосе). Опираясь на исследование профессора М. Д. Муретова по данной теме, автор актуализирует его, проводя филологический и сравнительный анализ важнейших ветхозаветных мест, раскрывающих библейский образ Софии, а также анализирует генезис научных взглядов уважаемого профессора. Статья знакомит читателя с развитием мысли ветхозаветных мудрецов о несамозамкнутости Бога, выражающейся в самостоятельном и личном характере Его Премудрости как Посредника между Богом и миром и второго момента Божественной жизни. Ветхозаветное представление о Премудрости Божией рассматривается в контексте Ее внутреннего содержания, а также в Ее отношении к Богу, тварному миру и человеку. Важнейшие из исследуемых мест Ветхого Завета сопоставляются с новозаветными текстами, параллельными им по содержанию и помогающими раскрыть прикровенные истины о Боге в свете воплотившегося Слова Божия, ставшего своего рода Ключом к правильному пониманию ветхозаветных следов идеи Логоса.

Ключевые слова: Премудрость Божия, София, Хокма, Логос, Слово Божие, М. Д. Муретов, Ветхий Завет, книги Премудрости, Божественный Посредник, Евангелие от Иоанна.

Учение о Сыне Божиим, или Слове Божиим, т. е. Логосе, обладающее исключительной важностью и лежащее в основе всей христианской веры [Скрябин, 1874, 163], полнее всего выражено в Новом Завете, а именно — в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1:1–18). Однако новозаветное учение о Логосе явилось вершиной Божественного откровения людям, которое, в свою очередь, имело долгий период предшествующего приуготовления человечества к его принятию. Так, в Священном Писании Ветхого Завета мы находим определенные параллели к новозаветной логологии, или, по словам замечательного русского библииста профессора М. Д. Муретова, следы идеи Логоса, поскольку о каком бы то ни было целостном ветхозаветном учении о Логосе речи быть не может [Муретов, 1882, 718, 719–720]¹.

Одной из основных форм исторического раскрытия идеи Логоса в Ветхом Завете, наряду с образом Ангела Господня и представлением о Божественном Мессии, является учение о Премудрости Божией, развиваемое в так называемых учительных книгах Ветхого Завета, а особенно — в книге Притчей Соломоновых [Муретов, 1882, 103–104]. В исторически предшествовавшем образе Ангела Господня Логос, согласно Муретову, открывался в Ветхом Завете преимущественно «со стороны Своего деятельного отношения к избранному народу». В ветхозаветном учении же о Премудрости Божией (евр. חֹכְמָה (chochma), греч. σοφία) раскрывается внутренняя сторона природы

Антон Александрович Ковалевич — магистр богословия, магистр теологии (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (kovalevich.anton@gmail.com).

¹ В данном исследовании профессор Муретов наиболее полно описывает раскрытие идеи Логоса в Ветхом Завете, в связи с чем оно и было положено в основу данной статьи.

и само существо Божественного Логоса. Таким образом, ветхозаветное «священное умозрение о Хокме», по выражению М. Д. Муретова, «вводит нас во внутреннюю жизнь Самого Божества», представляя «некоторого рода процесс Божественного само-различия или зерно Иоанновской идеи Логоса как второго момента Божественной жизни» [Муретов, 1882, 451–452].

Признавая основным источником происхождения и «последним основанием» ветхозаветного учения о Премудрости сверхъестественное откровение, профессор Муретов, однако, не исключает и «участие естественных факторов в образовании и развитии» данного учения. По мнению ученого, отправной точкой в происхождении ветхозаветной идеи Премудрости, которое с естественной стороны аналогично возникновению любой философской системы, «служит внутренний психологический опыт человека». Осознавая себя разумным существом, для которого разум является «основным и руководящим началом» всей жизнедеятельности, человек это «внутреннее и субъективное начало разумности» переносит «на весь объективный мир», т. е. «по аналогии с самим собою... полагает ум в основу всей мировой жизни». Так, по мысли Муретова, в древнегреческой философии «возникла идея Логоса или Нуса», и подобным же образом появилось «ветхозаветное представление о Хокме» [Муретов, 1882, 452].

Священные писатели учительных книг Ветхого Завета и, в частности, книг Премудрости часто указывают на разум, или мудрость, как на «высшее и основное начало всего существа человека». Отмечая премудрый характер и устройство ветхозаветной теократии и «превознося мудрость закона израильского перед законами других народов»², мысль библейских авторов, по выражению профессора Муретова, «естественно переходит к общей, царствующей во всем мире разумности и целесообразности». «Строгая законосообразность во всех явлениях природы, стройное течение мировой жизни», ее продуманная постепенность и последовательность — все это, по замечанию ученого, с чувством живого и трепетного восторга описывается в ветхозаветных книгах (особенно в книге Иова и псалмах 64 и 103). Так, под Божественным руководством у библейских мудрецов возникает «представление о Хокме, или Премудрости, как основном начале», действующем как «в жизни каждого отдельного человека», так и «в истории всех народов и особенно народа Божия» и вообще во всей вселенной [Муретов, 1882, 452–453]³.

Однако «священное умозрение о Хокме», по мысли М. Д. Муретова, не останавливается лишь на «признании разумности объективного миропорядка, или тварно-объективной (космической) премудрости». В отличие от греческой философии, которая не смогла выйти за рамки представления о Логосе как об «имманентном миру разуме», вдохновенная Богом мысль библейских мудрецов «возвышается до идеи *трансцендентной* миру Премудрости Божией». Поскольку священнописатели благодаря откровению свыше представляли Бога «как личного и внемирного Творца и Промыслителя вселенной», то и «созерцание космической и тварно-объективной премудрости» возводило их мысль «к Премудрости Божественной и внемирной, по отношению к Которой первая является только Ее отражением и производением». Премудрость эта описывается ветхозаветными авторами как Посредница внутренней жизни Бога и «всех Его отношений к тварно-конечному миру». Так, по словам Муретова, мы встречаем здесь «неизвестное греческой философии различие в Божестве двойственности моментов Его жизни», предпосылку и «зародыш новозаветной идеи Логоса как внемирного открывателя и посредника Божественной жизни» и деятельности [Муретов, 1882, 453].

Ветхозаветное представление о Премудрости Божией, согласно профессору Муретову, излагается в двух канонических книгах Ветхого Завета: Иова и Притчей Соломона, и в трех неканонических: пророка Варуха, Премудрости Иисуса, сына Сирахова,

² См., напр., Втор 4:5–8; Пс 118; 147:8–9; 148:14; 18:8 и др.

³ Для более подробного ознакомления с историей происхождения ветхозаветной идеи Премудрости Муретов отсылает к: *Bruch J. F. Weisheits-Lehre der Hebräer*. Strassburg, 1851. S. 122 ff.; *Oehler G. F. Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2. Tübingen, 1874. S. 277.

и Премудрости Соломона [Муретов, 1882, 454]⁴. Вследствие большого объема не представляется необходимым рассматривать все ветхозаветные места, в которых описывается Божественный и личный характер Премудрости и которые М. Д. Муретов приводит в своей работе в рамках полемике с отрицательной библейской критикой. Ниже будут рассмотрены только основные тексты, которые раскрывают внутреннее содержание Премудрости Божией (какова Она есть Сама в Себе) и Ее отношение к Богу, миру и человеку.

1.1. Премудрость и Ее внутреннее содержание

Внутреннее содержание Премудрости Божией, т. е. какой Она предстает Сама в Себе, раскрывается в книге Премудрости Соломона (см. Прем 7:22–30). Так, положением, что «в ней есть (по другим чтениям — „она есть“ — А. К.) дух» (ἔστιν ἄρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα)⁵ (Прем 7:22), описывается «духовность существа Софии в противоположность Ее всему материальному и чувственному», так что Премудрость имеет «чистую духовную природу», какой обладает, по ветхозаветному представлению, Сам Бог. Но поскольку духовное существо может мыслиться лишь в форме личного бытия, то также косвенно утверждается и «объективная личность Премудрости»⁶ Божией, что видно из наименования Ее «духом разумным» (πνεῦμα νοερόν) (Прем 7:22)⁷ [Муретов, 1882, 468–469].

Приписываемые Премудрости разумность и святость (νοερόν, ἅγιον) (Прем 7:22), согласно Муретову, необходимо понимать следующим образом. Эпитет «разумный» (νοερόν) указывает на разумность Софии, т. е. на «познавательную-теоретическую сторону» Ее духа, в то время как прилагательное «святой» (ἅγιον) говорит о стороне «нравственно-практической»⁸. Таким образом, Премудрости усваиваются два основных свойства личности: разум и свобода [Муретов, 1882, 465, 469–470].

Следующие эпитеты (μονογενές, πολυμερές) наделяют Премудрость такими качествами, как «единородность» и «многочастность». В первом случае («единородный», μονογενές) София выделяется из ряда тварно-конечных духов (ангелов и людей) как нечто такое, подобного чему «нет и быть не может», как то, что единично по своей природе. Во втором же случае («многочастный», πολυμερές) раскрывается действительность духа Премудрости, его многообразное и многочастное проявление во всех сферах бытия⁹. Надо отметить, что относительно первого эпитета («единородный», μονογενές) у исследователей нет согласного мнения: так, одни¹⁰ переводят его в противоположность второму эпитету прилагательным einfach, т. е. «простой», «несложный», а другие¹¹ — как «единственный в своем роде», что подтверждается переводом этого предиката в Вульгате как unicus. Из приведенных мнений, по мысли профессора

⁴ Книга Екклесиаста, по мысли Муретова, также содержит «похвалу Хокме», но в ней «нет ясных указаний собственно на Божественно-ипостасную Премудрость» [Муретов, 1882, 454].

⁵ Такое чтение, согласно Муретову, дают Ватиканский, Синайский и Венецианский кодексы, а также древние переводы: Вульгата, Пешитта, армянский, арамейский. Напротив, Александрийский кодекс и Евсевий дают: ἔστι ἄρ αὐτῇ, а также некоторые другие тексты: ἔστι ἄρ αὐτῇ. Однако два последних чтения, по словам Муретова, «очевидно представляют уже позднейшую поправку не совсем ясного: ἐν αὐτῇ» (Муретов отсылает к: Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. Leipzig, 1837. S. 190; Gutberlet C. Das Buch der Weisheit. Münster, 1874. S. 181) [Муретов, 1882, 468].

⁶ Муретов цитирует: Klases F. Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdischalexandrinischen Philosophie. Freiburg im Breisgau, 1878. S. 71.

⁷ В отличие от Синодального перевода, в церковнославянском тексте и переводе на сербский язык митр. Амфилохия (Радовича), к которому автор также обращался, мы находим «дух разума».

⁸ В подтверждение Муретов ссылается на Гримма, Гутберлета, Бруха и Клазена.

⁹ Ср. Прем 7:27: «Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет...».

¹⁰ Муретов ссылается на Бруха и Гримма.

¹¹ Профессор отсылает к Гутберлету.

Муретова, только второе заслуживает внимания, поскольку имеет под собою филологические основания [Муретов, 1882, 470].

Далее Премудрость изображается как дух «тонкий» (λεπτόν) и «удобоподвижный» (εὐκίνητον). Данные эпитеты усваивают Ей «острый разум», для деятельности которого не существует никаких «пространственных и временных отношений». При этом прилагательное «тонкий» понимается в смысле «тонкой, нематериальной сущности», а благодаря «удобоподвижности» Премудрость, как сказано далее в той же главе (Прем 7:24), «подвижнее всякого движения» и «по чистоте своей» способна «всё проникать и сквозь всё проходить»¹² [Муретов, 1882, 470–471].

Дальнейшие эпитеты («светлый, чистый, ясный» — τρανόν, ἀμόλυντον, σαφές) (Прем 7:22) выражают чистоту Софии «как в нравственном, так и в метафизическом отношении», так что Она предстает здесь в образе «чистейшего света» (ср. Прем 7:25, 26, 29). Премудрость изображается как дух «невредительный» (ἀλήμαντον) (Прем 7:22), т. е. не подверженный никакому изменению, которое свойственно тварно-конечному бытию¹³, а также как дух «скорый, неудержимый» (ὄξύ, ἀκόλυτον) (Прем 7:22 или 7:22, 23 — по LXX), т. е. действующий быстро, остро (как сказано в церковнославянском тексте) и беспрепятственно, что описывает «метафизическую сторону действительности» Хокмы [Муретов, 1882, 471].

Следующими эпитетами описывается нравственная сторона деятельности Божественной Премудрости. Так, предикаты «благотворительный» (φιλάγαθον) (Прем 7:22), «благотворительный, человеколюбивый» (εὐεργετικόν, φιάνθρωπον) (Прем 7:23) обозначают доброту и благодать Софии, особенно по отношению к человеку, как существу богоподобному и «более других тварей отражающему в себе природу» Премудрости. Безошибочность и непоколебимость Хокмы в Ее действиях описывают, по мысли Муретова, прилагательные «твердый» и «непоколебимый» (βέβαιον, ἀσφαλές)¹⁴, а эпитеты «беспечальный» (ἀμέρινον), «всесильный»¹⁵ (παντοδύναμον) и «всевидающий» (πανελίσκολον) утверждают «Божественное свойство духа Премудрости — его безусловность», поскольку София самодостаточна и ни в чем не имеет нужды, не ограничена ничем в Своих намерениях и действиях и является всезнающей и «всенаблюдающей» по отношению ко всему творению (ср. Прем 7:27; 9:11) [Муретов, 1882, 471–472].

Таким образом, Божественная Премудрость обладает «совершеннейшим разумом (νοερόν)» и «святейшею волею (ἄγιον)»; Ей принадлежит особое и индивидуальное бытие (μονογενές), проявляющееся в «многообразии и многосторонности Ее деятельности (πολυμερές)». Софию характеризуют «абсолютная нравственная и метафизическая чистота, любовь к добру и этические отношения к твари, абсолютность, всемогущество и всеведение». Все эти предикаты с очевидностью указывают на личное и Божественное Существо, что исключает неверное представление о Хокме как о безличной

¹² В подтверждение Муретов ссылается на лексикон Шлесснера (Schleussner, Thesaurus, II и III части), не указывая, к сожалению, каким именно изданием он пользовался.

¹³ Данное страдательное (pass.) значение эпитета ἀλήμαντον Муретов, ссылаясь на Гримма (Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. S. 193), считает более существительным и отвечающим контексту, нежели действительное (act.) значение данного определения, в каком толкует его Шлесснер (I часть лексикона), а именно — как «не приносящий никому вреда» (ср. сербский перевод «незловиви»). По слову Муретова, в последнем случае «получается не довольно ясный смысл» [Муретов, 1882, 471]. Стоит отметить, что прилагательное ἀλήμαντος, согласно словарю Дворецкого, в качестве основных значений имеет «невредимый», «беспечальный», «безмятежный», что, очевидно, подтверждает мнение уважаемого профессора Муретова.

¹⁴ Примечательно, что прилагательное ἀσφαλές М. Д. Муретов переводит отлично от Синодального перевода («непоколебимый»), а именно — как «верный», что, согласно словарю Дворецкого, соответствует одному из значений ἀσφάλης — «незыблемый», «непоколебимый», «надежный», «верный», «стойкий».

¹⁵ Данный перевод дает церковнославянский текст (а также перевод на сербский язык митр. Амфилохия). Муретов, в свою очередь, переводит это прилагательное как «всемогущий». В русском же Синодальном переводе этот эпитет отсутствует как таковой, зато в тексте в этом месте стоит прилагательное «спокойный», вероятно, попавшее туда вследствие ошибки переводчика.

абстрактной идее (как то: человеческая мудрость, космический разум, ветхозаветный закон) [Муретов, 1882, 472]. Таково внутреннее содержание Премудрости Божией.

1.2. Премудрость в отношении к Богу

Премудрость не является ни субъективным Божественным разумом, ни Божественной мыслью — Она отчетливо отличается от совокупности Божественных идей и знаний. Подобно тому как Божественный разум является иногда объектом познавательной деятельности Премудрости, так и наоборот — Премудрость иногда становится объектом для Божественного разума. Так, Премудрость называется «тайнницею» Божественного разума (μυστικὴ γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) (Прем 8:4). Ей, таким образом, усваивается «проникновение во все тайны Божественных помышлений и намерений», что, безусловно, было бы странно, если бы Премудрость совпадала с этими помышлениями и намерениями [Муретов, 1882, 473].

Премудрость, по слову М. Д. Муретова, есть «объективировавшийся Божественный разум, открывшаяся во вне и осуществившаяся в другом идея Бога о Себе Самом», т. е. именно то, что составляет содержание и новозаветной идеи Логоса. В этом смысле в некоторых местах Ветхого Завета Она Сама представляется «объективно по отношению к Божественному разуму, как нечто такое, что составляет предмет Божественного ведения» [Муретов, 1882, 473–474] (см. Иов 28:23–27; Вар 3:32, 37; Сир 1:6–10).

В таком же отношении к Божеству стоит Премудрость и по способу Своего происхождения. Ей усваивается домирное и вечное бытие от Бога (см. Притч 8:22–26; Сир 1:4, 8, 9; 24:3, 8; Прем 7:25). Отсюда происхождение Премудрости не совпадает с образованием мира, поскольку, когда образовался мир, Она уже существовала у Бога и рядом с Богом. Таким образом, вечность Премудрости определяется как бытие, предшествующее всем частным моментам творения мира (см. Притч 8:24–26) [Муретов, 1882, 474].

Примечательно следующее филологическое замечание Муретова. Для отличия от акта творения мира, который обозначается в Притч 8:26 еврейским глаголом *asah*, и для выделения «из ряда тварно-конечных существ» Соломон в описании происхождения Хокмы использует глагол *kanah* (Притч 8:22), который имеет здесь значение «приобрел», «произвел для себя»¹⁶ [Муретов, 1882, 475–476, 479]. Весьма значимы и другие два глагола, употребленные в еврейском тексте книги Притч по отношению к Премудрости: *nissachti* (8:23) и *cholalti* (8:24, 25). Глагол *nissachti*, как отмечает Муретов, ссылаясь на известного немецкого библеиста Франца Делича (Franz Delitzsch), вызывает много несогласований среди переводчиков этого стиха¹⁷. Так, в Септуагинте он переведен как *ἐθεμελίωσέν* (от *θεμελιόω* — «класть на основание», т. е. «основывать, утверждать»); в Пс 2:6 варианта LXX тот же глагол переведен как *κατεστάθην* (от *καθίστημι* — «ставить, устанавливать, учреждать, назначать»), такой же перевод дает и Акила в Притч 8:23; Симмах переводит как *προκεχερίσμαι* (значение не ясно); в Вульгате — *ordinata sum* (от *ordinare* — «приводить в порядок, устраивать, назначать, составлять; учреждать, основывать») (в церковнославянском переводе Елизаветинской Библии — «основа́ мя»; в русском Синодальном переводе — «я помазана»; в сербском переводе Даничича, к которому автор статьи также обращался, — «поставлена сам», т. е. «я назначена, поставлена»). Основное же значение евр. *nisach*, от которого происходит *nissachti*, — «изливать» — указывает на «растопленные металлы, из которых

¹⁶ Ср. с тем же значением евр. *kanah* в Быт 4:1, где после рождения первенца Ева говорит: «Приобрела (или «произвела себе». — А. К.) я человека от Господа», и называет своего сына Каин, т. е. «приобретение», согласно употребленному здесь глаголу [Муретов, 1882, 475]. В том же значении этот глагол употребляется в Быт 12:5; Исх 15:16; Впр 32:6.

¹⁷ Русский ученый ссылается на: *Delitzsch F. Biblischer Commentar über die Poetischen Bücher des Alten Testaments: Das Salomonische Spruchbuch // Biblischer Commentar über das Alte Testament / von C. F. Keil und F. Delitzsch. Th. 4. Bd. 3. Leipzig, 1873. S. 143.*

выливались идола языческих богов» (ср. Исх 30:9; 32:3–4; Нав 2:18; Суд 17:4; Ис 40:19; 44:10; 48:5). Отсюда этот глагол употребляется по отношению к жертвам возлияния (см. Иоил 1:9), а «в дальнейшем значении... указывает на изливание елея и помазание при освящении царей» (так о Мессии говорится в Пс 2:6¹⁸), откуда происходит его более общее понимание — «назначать, избирать, поставлять на должность» [Муретов, 1882, 479]. Как было показано выше, все эти значения использованы в древних переводах. Основное же и буквальное значение евр. *nissacht* отражено лишь в так называемом Венецианском кодексе XIII–XIV в. (*Graecus Venetus*)¹⁹, а именно — посредством глагола *κέχυμαι* [Муретов, 1882, 479] (от *χέω* — «лить, струить, проливать, возливать, совершать возлияние»).

Таким образом, как заключает Муретов, если следовать переводу LXX, то «смысл 23-го стиха будет тождественен 22-му стиху»: Премудрость, взятая Господом «в основу, фундамент или принцип» Его деятельности, находится во внутреннем, имманентном отношении к Божеству. Буквальный же перевод — *κέχυμαι*, «я излита» — указывает на «внутреннее происхождение Хокмы из существа Божия» в христианском смысле исхождения Святого Духа от Бога или рождения Сына от Отца [Муретов, 1882, 479–480].

В отличие от творения мира из ничего, образ происхождения Премудрости представляется как «вечный, вне времени совершающийся акт рождения» от Бога подобно рождению едиnorodного Сына из недра Отца, описанному св. Иоанном Богословом (см. Ин 1:18). На это указывает евр. глагол *cholalti* — «я рождена» (Притч 8:24, 25), который переведен в Септуагинте как *γεννῶ με*, в Вульгате — *concepta eram* (8:24) (*pass.* от *concipio* — «зачать, стать беременной; образоваться, происходить, появляться, возникать»), но более точно в следующем стихе — *parturiebar* (8:25) («родилась в муках», *pass.* от *parturio* — «мучиться родами, рожать»), а также у Акилы и Феодотиона — *ὠδινῆθην*, и в *Graecus Venetus* — *ὠδίνημαι* (от *ὠδίνω* — «испытывать родовые муки, мучиться в родах, рожать в муках»). Так, *cholalti*, отмечает Муретов, ссылаясь на Гезениуса (*Gesenius*)²⁰, обозначает «физический акт рождения... муки и корчи родительницы и почти всегда употребляется в собственном значении». Премудрость и далее (8:30–31) изображается «как рожденное Иеговою дитя», если евр. *amop* («принимать») согласно некоторым переводам, в значении «питодец, воспитанница», как лат. *alumnus* — «дитя, которое радуется и играет пред лицом Иеговы» [Муретов, 1882, 480]. Такое значение существительное *amop* получает, если его производить от евр. глагола *amap* — «утверждать, охранять, радеть» (т. е. «заботиться, опекать»), который в *pass. med.* означает «питодец, нежно охраняемое дитя»²¹ [Муретов, 1882, 489]. Так, подобный перевод дает Акила (8:30) — *τιθηνομένη* (ср. с *τιθηνομένοι* (Плач 4:5 согласно LXX) — «воспитанные», *part. pl. pres. med.-pass.* от *τιθνήω* (*τιθνήομαι*) — «кормить (грудью), нянчить, заботиться, ухаживать»). Среди переводов Ветхого Завета на современные языки данное значение сохраняет сербский перевод Даничича — «храьеница» («питодец»).

В подобном же контексте, по утверждению Муретова, а именно — «в связи с рассмотренным изображением Хокмы как Сына Божия», некоторыми видными

¹⁸ Подробное толкование значения исследуемого глагола в Пс 2:6 см. в: *Томасовић М. Ђ.* Тумаچهње другога псалма / прев. С. Јакшић. Београд, 2006. С. 37–40.

¹⁹ Вероятнее всего, Муретов пользовался следующим изданием Венецианского кодекса, опубликованным незадолго до написания его исследования: *Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice* / Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875. Надо сказать, что в некоторых западных публикациях и сети интернет встречается ссылка лишь на данное издание Венецианского кодекса, которое автор статьи и использует в числе источников для филологического анализа исследуемых ветхозаветных мест.

²⁰ В своем исследовании Муретов многократно ссылается на седьмое издание «Краткого еврейского и халдейского словаря Ветхого Завета» В. Гезениуса, вышедшее из печати уже после смерти известного немецкого гебраиста: *Gesenius W. Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* / Ed. F. E. C. Dietrich. 7. Ausg. Leipzig, 1868.

²¹ В подтверждение Муретов ссылается на: *Elster E. Commentar über die Salomonischen Sprüche.* Göttingen, 1858. S. 56: «*zart gepflegtes, gehütetes Kind*».

немецкими экзегетами²² понимается вопрос Агура в Притч 30:4: «Кто восходил на небо и нисходил? кто собрал ветер в пригоршни свои? кто завязал воду в одежду? кто поставил все пределы земли? какое имя ему? и какое имя сыну его? знаешь ли?» В частности, «Эвальд не без основания находит в этом вопросе указание на идею Логоса как первородного Сына Божия»²³, отмечая, что полнее эта идея будет выражена в более поздней «иудейской спекуляции о Мемре (Таргумы) и Логосе (Филон)» [Муретов, 1882, 480, 482]. Согласно Деличу²⁴, позднейшие иудейские толкователи понимают данное место книги Притч как указание на «causam mediam (посредствующую причину. — А. К.) миротворения, посредствующую демиургическую силу», которую, по мнению немецкого экзегета, беспрепятственно можно отождествить с Премудростью, описываемой в Притч 8 «как рожденное Иеговою дитя или Сын». Профессор Муретов также замечает, что «еврейскому сознанию отнюдь не чуждо было представление о *causa media* как о Сыне Божиим», на что указывают наименование Софии «*πνεῦμα μονογενές*» в Прем 7:22, а также название Логоса «*ὁ πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ θεοῦ*» у Филона Александрийского и «*ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς*» у апостола Иоанна (см. Ин 1:18) [Муретов, 1882, 482].

Возвращаясь же к вопросу о переводе евр. *amon*, Муретов пишет, что больше оснований под собой имеет другое значение данного слова, которое «сообразнее с контекстом речи», а именно — лат. *orifex* («мастер, художник, создатель, ремесленник»), греч. *τεχνίτις* («искусница, мастерица»)²⁵. Такое значение оно имеет в Иер 52:15 и Песн 7:2. Также верность этого значения подтверждают переводы Прит 8:30: LXX (ἀρμόζουσα, part. sg. pres. act. fem. от ἀρμόζω — «сплачивать, скреплять, прилаживать (т. е. обустраивать, приводить в порядок)»), Пешитта, Вульгата Иеронима (*cuncta* («всё вместе, в целом, в совокупности»)) *componens* («собирающая, соединяющая, составляющая»)²⁶, а также именовании Софии «художницей всего» (*ἡ πάντων τεχνίτις σοφία*) в Прем 7:21 (ср. Прем 8:6) [Муретов, 1882, 490]. Данный перевод евр. *amon* говорит больше о деятельном и творческом участии Премудрости Божией в творении Богом мира, о чем подробнее будет сказано ниже.

Интересен и образ происхождения Премудрости, представленный в неканонических ветхозаветных книгах. Так, в Сир 24:3 Премудрость говорит о Себе, что Она «вышла из уст Всевышнего» (*ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*), что представляется аналогичным исхождению слова из человеческих уст. Следовательно, как Божественное слово Она «стоит к Божеству в таком же отношении, в каком Логос стоит к Богу у евангелиста Иоанна». Автор книги Премудрости Соломона называет Премудрость «дыханием силы Божией» (*ἀτμίς γάρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*) (Прем 7:25). Согласно данному образу, Премудрость «составляет во внутренней жизни Божества такой же существенный момент, как дыхание в жизни человека». Далее в том же стихе Она именуется «чистым изливанием славы Вседержителя» (*ἀλόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*) (Прем 7:25). Ссылаясь на Гримма²⁷ и Гутберлета²⁸, Муретов утверждает, что данный «образ заимствован или от изливания воды из источника, или же от истечения света из светящегося предмета», что указывает на «непосредственно близкую связь и единосущие Премудрости с Божеством» [Муретов, 1882, 483].

Таким образом, подобными чертами ветхозаветные мудрецы усваивают Премудрости, с одной стороны, сущностное единство с Богом, а с другой — «самостоятельно-личное и ипостасное бытие». Далее представляется важным привести обширную цитату из исследуемой работы М. Д. Муретова, которая представляет собой своего

²² Муретов ссылается на Зандера, Эвальда, Делича, Кейля и Гейера.

²³ Профессор отсылает к: *Ewald H. Die Salomonischen Schriften*. Göttingen, 1867. S. 252.

²⁴ Муретов ссылается на: *Delitzsch F. Das Salomonische Spruchbuch*. S. 491.

²⁵ Так считают Гитциг, Берто, Делич, Клазен и др. [Муретов, 1882, 490].

²⁶ Ср. с церк.-слав. и русским переводами данного места: «бех при нем устрояющи» и «я была при Нем художницею».

²⁷ Ссылка на: *Grimm C. L. W. Commentar über das Buch der Weisheit*. S. 199.

²⁸ Ссылка на: *Gutberlet C. Das Buch der Weisheit*. S. 189.

рода обобщение и заключение к вышесказанному и отражает стройную мысль и высокий литературный стиль уважаемого профессора. «Как безначально рожденный из существа Бога-Отца едиnorodный Сын Божий, Премудрость должна унаследовать субстанцию Своего Божественного Родителя; как от вечности изреченное и ишедшее из уст Божиих Слово, Она должна воплощать в Себе природу Говорящего; как дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя, Она должна обладать такой же сущностью, как и Ее Божественный Первоисточник, из которого Она исходит и истекает». Однако «такое субстанциальное единство Премудрости с Божеством нельзя простираť до слияния их в одну нераздельную ипостась: Сын, рожденный Отцом, имеет отличную от Отца личность; слово, ишедшее из уст говорящего, не тождественно с тем, кто его произносит; поток, текущий из источника, образует самостоятельную реку» [Муретов, 1882, 483–484].

Теперь необходимо рассмотреть, в каком отношении к Богу находится Премудрость относительно внутреннего содержания Ее жизни. Ответ на этот вопрос можно найти в «полных глубокого смысла образах», заимствованных из «световых явлений в природе» и описанных в Прем 7:26 [Муретов, 1882, 484].

Так, Премудрость называется «отблеском вечного света» (ἀλαύρασμα γάρ ἐστιν φωτός αἰδίου) (Прем 7:26a), где под вечным светом, согласно Муретову, понимается «верховное Существо, как первоисточник и начало Божественной жизни — новозаветный Бог-Отец, от Которого рождается Сын и исходит Дух». Некоторые экзегеты, отмечает профессор, понимают это название Божества в собственном значении — в смысле гностического и более позднего «каббалистического представления Бога в форме физического светового существа, из которого эманатически в виде лучей исходят низшие световые сущности (зоны или зефироты)». Однако же подобное грубое и материальное представление о Боге чуждо Ветхому Завету, где Бог, нередко изображаемый в лучах небесного света (см. Исх 24:17; Иез 1:27–28; Авв 3:3–4 и др.), никогда прямо не называется светом. Даже Филон Александрийский, который, по слову М. Д. Муретова, является родоначальником гностицизма и постоянно пользуется «образом света для уяснения сущности Божества», всегда понимает под ним «бестелесный, духовный, умный свет». Таким образом, наименование Бога «вечным светом» необходимо понимать в метафорическом смысле²⁹. Что же касается понятия «отблеск», его надо понимать «как lux repercussa, splendor reflexus, Abglanz, отблеск или объективный отраженный свет, изображение светящегося предмета». Этим, по мысли русского экзегета, «выражается объективное бытие Софии по отношению к Верховному Божеству и Ее адекватное подобие» Ему [Муретов, 1882, 484–485]³⁰.

Далее Премудрость называется «чистым зеркалом действия Божия» (ἔσολτρον ἀκρῆλιδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) (Прем 7:26b). Согласно этому образу, Премудрость, будучи точным и совершенным отражением Божественного света, «адекватно воспроизводит в Себе все необъятное содержание Божественной действительности; как в чистом зеркале, в Софии концентрируется и осуществляется вся бесконечная полнота Божественной энергии, силы и всемогущества». Относительно Своей нравственной жизни Премудрость именуется «образом благости» Божией (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος) (Прем 7:26c), т. е. образом «нравственных совершенств, выражением и содержанием которых служит Божественная благость» [Муретов, 1882, 486].

Согласно описанным выше характеристикам, Премудрость, по мысли Муретова, «должна обладать Божественной природой», заключать в себе все, что имеет Ее Первообраз, и, следовательно, «быть истинным Богом». Однако, будучи уже отраженным образом, Она не совпадает полностью со Своим Первообразом, но выделяется из Него и «объективируется в самостоятельную форму бытия». Она «становится вторичным светом», который, хоть и является адекватным первичному свету *по содержанию*, все же отличается от него «*по форме* своего бытия, т. е. второй Божественной Ипостасью».

²⁹ Также Муретов предлагает обратиться к: Grimm C.L. W. Commentar über das Buch der Weisheit. S. 200.

³⁰ Здесь Муретов ссылается на Клазена, Гримма и Гутберлета.

Отсюда, если *содержание* Божественной Премудрости (Ее безусловность) не исчерпывается понятием разума, осуществляющегося [лишь] в тварно-конечном мире, то *форма* Ее бытия (Ее личность) «никоим образом не мирится с представлением о безличном Божественном свойстве». Так, заключает М. Д. Муретов, все эти образные выражения по отношению к Премудрости необходимо понимать в смысле новозаветных образов: «сияние славы и образ ипостаси Его» (ἀπαύλασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) (Евр 1:3) и «образ Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἄοράτου) (Кол 1:15) [Муретов, 1882, 486–487].

По Своему внешнему достоинству и власти Премудрость в отношении Бога представляется «в качестве равночестного Ему и равноправного соправителя» (см. Сир 1:1) и обитает там, где, согласно ветхозаветному представлению, находится престол Самого Яхве (см. Сир 24:4; Вар 3:29). В Прем 8:3–4 Она изображается женой Бога, которой открыты все «думы и намерения ее Божественного Супруга»; более того, Она имеет «решающий и совещательный голос» во всех делах Божиих и «разделяет с Богом Его власть и могущество в мире», «приседая» престолу Божию, т. е. сидя подле Него и даже вместе с Ним (ср. Прем 9:4: «приседящую престолу Твоему премудрость», греч. ἡ τῶν σῶν θρόνων πᾶρεδρος σοφία)³¹. Однако, обладая «всей полнотой Божественной власти и величия», Премудрость самостоятельна по отношению к Богу: «Она с Богом и при Боге, но не в Боге». Таким образом, Премудрость обладает Божественным достоинством, но уже как вторая Божественная Ипостась, отличная от Ипостаси Бога-Отца [Муретов, 1882, 487–488].

1.3. Премудрость в отношении к миру и человеку

В отношении к миру Премудрость, согласно Муретову, изображается в книгах Ветхого Завета как «творческая и промыслительная» сила. Так, Иов говорит об участии Премудрости в творении мира, когда Бог давал законы природе (см. Иов 28:25–27). Книга Притч повествует, что «Господь Премудростью основал землю, небеса утвердил разумом; Его Премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росой» (Притч 3:19–20). Премудрый Сирах в таком же смысле указывает, что Бог «излил Ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему» (Сир 1:9–10). Премудрость называется «родительницею» (γενέτις) и «художницею всего» (ἡ πάντων τεχνίτις) (Прем 7:12, 21; ср. 8:6), Она присутствовала, когда Бог творил мир (παροῦσα ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον) (Прем 9:9) [Муретов, 1882, 488].

Премудрость присутствовала во всех частных моментах творения мира не пассивно, не как мертвая идея или бездейственный образец, но как творческая и активная сила (см. Прит 8:30–31). Заключенный в Божественном разуме творческий план Она приводила из идеальной действительности в реальную, «художественно осуществляя в мире идеальные образцы единичных» вещей. Таким образом, Она «была посредствующей причиной или демиургической силой, которой Иегова пользовался при создании мира», о чем было уже несколько сказано выше. Здесь, по мысли профессора Муретова, открывается «полная параллель с новозаветным учением о Логосе как посреднике творения мира» (см. Ин 1:3; Кол 1:16–17) [Муретов, 1882, 490–491].

Однако Премудрость является не только миротворческой, но и «миропромыслительной» силой. Сотворив мир, Она не устранилась, но охраняет его и наблюдает за творением, покрывая землю как облако (см. Сир 24:3, 5–6). Премудрость «все проходит и все проникает», все устраивает на пользу и является деятельной причиной («виновницей» — γενέτις) происходящего в мире (см. Прем 7:24; 8:1; 7:12). Но все эти промыслительные действия Премудрости нельзя понимать в «стоическо-пантеистическом смысле», как указание на действия имманентного миру Божественного разума. Сообразуясь с ветхозаветными воззрениями, необходимо видеть здесь не *сущностное* (субстанциальное), а только *действенное* присутствие Софии в мире. Это

³¹ Муретов отсылает к толкованию Гримма и Гутберлета.

согласуется с библейским учением о вседеприсутствии Божества и учением Нового Завета о присутствии Логоса в мире (см. Ин 1:10) [Муретов, 1882, 491].

В особенно же близких отношениях Премудрость находится с людьми, поскольку «человек является исключительным предметом забот и попечений» Софии (см. Притч 8:31). Так, Премудрости, как и новозаветному Логосу, принадлежит «имманентное действие на человеческий дух в качестве врожденного... образа Божия», внутреннего нравственно-разумного принципа жизни человека, а также Она называется источником всех благ человека и «научает людей познанию воли Творца» и добродетелям (см. Сир 1:9–10; Прем 7:12, 27; 8:7; 9:9–19) [Муретов, 1882, 491–492].

Однако, помимо участия в жизни каждого человека и всего человечества в целом, особенное попечение Премудрости касалось избранного народа Божия. Так, в книге Варуха говорится, что Бог даровал Премудрость «рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю» (Вар 3:37) и что именно в Премудрости, по мысли М. Д. Муретова, «Он явился на земле и обращался между людьми» (ἐλί τῆς γῆς ὄφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφη) (Вар 3:38), причем явился видимым образом, на что указывает глагол ὄφθη (3rd sg. aor. ind. pass. от ὀράω — «видеть, воспринимать зрением, смотреть, созерцать»), т. е., дословно, виделся, созерцался, был видим, и при том столь же явно действовал среди людей, о чем говорит глагол συναεστράφη (3rd sg. aor. 2 ind. pass. от συν-αναστρέφω в его med.-pass. значении — «находиться в связи, жить вместе, общаться»), т. е. находился между людьми, жил и общался с ними. Премудрость, согласно Сираху, по повелению Творца вселенной поселилась в Иакове и приняла наследие в Израиле (см. Сир 24:8–9); Она служила перед лицом Господа «во святой скинии и основалась в Сионе, обрела покой... и утвердила власть Свою в Иерусалиме» (Сир 24:11–13). Божественная София принимала личное участие во всей истории ветхозаветной теократии (Прем 10:1–11:4) [Муретов, 1882, 492].

Так, вся промыслительная деятельность Премудрости Божией, по замечанию М. Д. Муретова, «с непрекаемой очевидностью» предполагает в Ней личное и самостоятельное существо, отличающееся от Яхве ипостасью. Более того, представленные выше положения указывают на «точку соприкосновения» ветхозаветного учения о Хокме с учением об Ангеле Господнем как личном «руководителе ветхозаветной теократии», с одной стороны, и «с новозаветным (см. Ин 1:11) представлением о еврейском народе как собственности (οἱ ἴδιοι) Божественного Логоса», с другой [Муретов, 1882, 492–493].

Итак, рассмотрев достаточно подробно и детально учение о Премудрости Божией в Ветхом Завете, мы находим довольно явные параллели с новозаветной идеей Логоса. Однако сами по себе эти разрозненные следы и указания, по мысли Муретова, зачастую были весьма неопределенными, а в некоторых местах и противоречивыми, так что самостоятельно привести к возникновению определенного учения о Логосе они не могли. Для этого необходимо было особое и непосредственное откровение Самого Божественного Логоса, которое и произошло в Его пришествии в мир и Воплощении. «Только Сам воплотившийся Логос», по слову профессора Муретова, стал «ключом» к раскрытию «тайн ветхозаветной логологии» и дал людям возможность правильно понимать ветхозаветные следы идеи Логоса [Муретов, 1882, 720, 721–722].

Источники и литература

Источники

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 4. Aufl. ed. H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.
2. Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem / Ed. B. Fischer, R. Weber et al. 4. Aufl. ed. R. Gryson. Stuttgart, 1994.

3. Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice / Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875.

4. Origenes. Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. T. II: Jobus — Malachias. Oxonii, 1875.

5. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Vol. 1–2 (in 1 vol.). Stuttgart, 1979.

6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Российское Библейское общество, 2012.

7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М.: Российское Библейское общество, 2010.

8. Свето писмо Старога и Новога Завјета: Библија / [Свето писмо Старог Завјета превео Ђура Даничић, Свето писмо Новог Завјета превод Комисије Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве. Садржи и: Књиге ширег канона (Девтероканонске) / Превели митрополит Црногорско-Приморски Амфилохије (Радовић), епископ Захумско-Херцеговачки Атанасије (Јевтић)]. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве, 2011.

Литература

9. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899.

10. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958. В 2 т.

11. Латинско-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Изд. 2-е, переработ. и доп. М., 1976.

12. Муретов (1882) — Муретов М. Д. Идея Логоса в Ветхом Завете // Православное обозрение. 1882. Т. 2. С. 102–140, 451–493, 695–722.

13. Скрябин (1874) — Скрябин М., *прот.* Бог-Слово // Труды Киевской духовной академии. 1874. Май. С. 162–188.

14. Штейнберг О. Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1: Еврейско-русский. Вильна, 1878.

Anton Kovalevich. The Old Testament Doctrine of the Wisdom of God in Relation to New Testament Logology.

Abstract: The article considers the doctrine of the Wisdom of God contained in the Teaching books of Holy Scripture of the Old Testament, in terms of correlation of this doctrine with the New Testament doctrine of the Son of God, or the Word of God (the Logos). Based on the research of Professor Mitrofan Muretov on this subject, the author actualizes it by conducting a philological and comparative analysis of the most important Old Testament texts that reveal the biblical image of Sophia, as well as analyzes the genesis of the scientific views of the Russian researcher. The article introduces the reader to the development of the thought of the Old Testament sages about the non-closeness of God, expressed in the independent and personal character of His Wisdom as the Mediator between God and the world and the second moment of Divine life. The Old Testament concept of the Wisdom of God is considered in the context of its inner content, as well as in its relation to God, the created world and man. Significant explored passages from the Old Testament are compared with the New Testament texts, which are parallel to them in content and help to reveal the hidden truths about God in the light of the incarnate Word of God, who has become a kind of “key” to the correct understanding of the Old Testament traces of the idea of the Logos.

Keywords: the Wisdom of God, Sophia, Chokmah, the Logos, the Word of God, M. D. Muretov, the Old Testament, the books of Wisdom, the Divine Mediator, the Gospel of John.

Anton Aleksandrovich Kovalevich — Master of Theology (St. Petersburg Theological Academy, Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade), Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy (kovalevich.anton@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 4. Aufl. ed. H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.
2. *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*. Ed. B. Fischer, R. Weber et al. 4. Aufl. ed. R. Gryson. Stuttgart, 1994.
3. *Graecus Venetus: Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca: ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice*. Ed. O. Gebhardt; praef. F. Delitzsch. Lipsiae, 1875.
4. Origenes. *Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Ed. F. Field. T. II: Jobus — Malachias. Oxonii, 1875.
5. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed. A. Rahlfs. Vol. 1–2 (in 1 vol.). Stuttgart, 1979.
6. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. V Sinodal'nom perevode* [The Bible. The Books of Holy Scripture of the Old and the New Testament. In the Synodal Translation]. Moscow: Rossiyskoye Bibleyskoye Obshchestvo, 2012. (In Russian).
7. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta na tserkovnoslavyanskom yazyke s parallel'nymi mestami* [The Bible. The Books of Holy Scripture of the Old and the New Testament in Church Slavonic with Parallel References]. Moscow: Rossiyskoe Bibleyskoe Obshchestvo, 2010. (In Russian).
8. *Sveto pismo Staroga i Novoga Zavjeta: Biblija* [Sveto pismo Starog Zavjeta preveo Đura Daničić, Sveto pismo Novog Zavjeta prevod Komisije Svetog arhijerejskog sinoda Srpske Pravoslavne Crkve. Sadrži i: Knjige šireg kanona (Devterokanonske). Preveli mitropolit Crnogorsko-Primorski Amfilohije (Radović), episkop Zahumsko-Hercegovvački Atanasije (Jevtić)]. Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske Pravoslavne Crkve, 2011. (In Serbian).

References

9. *Grechesko-russkiy slovar'* [Greek-Russian Dictionary]. Comp. by A. D. Veysman. 5th ed. Saint Petersburg, 1899. (In Russian).
10. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'* [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Comp. by I. Kh. Dvoretzkiy; ed. by S. I. Sobolevskiy. In 2 vols. Moscow, 1958. (In Russian).
11. *Latinsko-russkiy slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Comp. by I. Kh. Dvoretzkiy. 2nd ed. Moscow, 1976. (In Russian).
12. Muretov (1882) — Muretov M. D. *Ideya Logosa v Vetkhom Zavete* [The Idea of the Logos in the Old Testament]. *Pravoslavnoye obozreniye*, 1882, vol. 2, pp. 102–140, 451–493, 695–722. (In Russian).
13. Skryabin (1874) — Skryabin M., archpriest. *Bog-Slovo* [God the Word]. *Trudy Kievskoy dukhovnoy akademii*, 1874, May, pp. 162–188. (In Russian).
14. Shteynberg O. N. *Evreyskiy i khaldeyskiy etimologicheskiy slovar' k knigam Vetkhogo Zaveta. T. 1: Evreysko-russkiy* [Hebrew and Chaldean Etymological Dictionary for the Books of the Old Testament. Vol. 1: Hebrew-Russian]. Vil'na, 1878. (In Russian).

А. Ю. Митрофанов

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ ПРАВОВЫХ ИДЕЙ АРИСТОТЕЛЯ

Статья посвящена генезису богословского и философского творчества Альберта Великого (1193/1200–1280) в контексте его возможного знакомства с двором императора Фридриха II. Автор исследует характер двора Фридриха II в ранний период его правления и приходит к выводу о том, что немецкое рыцарство в начале XIII века формировало интеллектуальную среду, которая была восприимчива к влиянию византийской и арабо-персидской философии, а также их правовых идей. Таким образом, рецепция правовых идей Аристотеля, проведенная Альбертом Великим в парафразах на Аристотеля — прежде всего касательно естественного права и общественного договора, — и восприятие некоторых этих идей традицией церковного права Католической Церкви, очевидно, стала плодом культурного влияния, которое Альберт мог воспринять в молодые годы при императорском дворе. Фридрих II, вероятно, способствовал распространению идей Аристотеля, оказывая покровительство арабским философам.

Ключевые слова: Альберт Великий, Фридрих II, немецкое рыцарство, Священная Римская империя, Крестовые походы, Аристотель, Ансельм Луккский, Вольфрам фон Эшенбах.

Io fui de li agni de la santa greggia
che Domenico mena per cammino
u'ben s'impingua se non si vaneggia.

Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna, e io Tomaso d'Aquino
[Dante, DC, Paradiso, X, 94–99]

Введение

Приступая к настоящему исследованию, нам бы в первую очередь хотелось поблагодарить глубокоуважаемую Александру Андреевну Дорскую за отзыв [Дорская, 2019] на нашу монографию «Очерки из истории канонического права XI–XII вв.: Ансельм Луккский, Феодор Вальсамон, Нерсес Лампронский» [Митрофанов, 2018]. Отзыв проф. А. А. Дорской во многом утвердил нас в намерении и впредь следовать методу сравнительно-исторического исследования в изучении эволюции средневекового права и средневековой культуры. В связи с этим нам представляется целесообразным рассматривать данную статью как первый шаг в изучении важной и сложной проблемы рецепции правовых идей Аристотеля в церковном праве и в германской средневековой философии.

С нашей точки зрения, церковно-юридическая компиляция Ансельма Луккского (1036–1086) во многом опередила свое время, предугадав те задачи, которые предстояло решать Папству на протяжении последующих двух столетий — в XII и XIII веках.

Андрей Юрьевич Митрофанов — доктор исторических наук, доктор Лувенского католического университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (non-recuso-laborem@yandex.ru).

Идеи папской теократии, обоснованные Ансельмом Луккским и папой Григорием VII (1020/1025–1085), выдержали суровые испытания в эпоху Иннокентия II (?–1143) и Александра III (1105–1181). Однако папская теократия при Иннокентии III (1161–1216) и его преемниках столкнулась с серьезным противодействием в виде окрепших феодальных монархий и широких слоев рыцарства, служивших их опорой.

Указанная проблема взаимоотношений между Папством и Империей, с нашей точки зрения, должна рассматриваться не сама по себе, но в контексте исследования столь сложного процесса, как рецепция правовых идей Аристотеля — античного философа, оказавшего определяющее влияние как на развитие арабо-персидской, так и на развитие западноевропейской правовой традиции в Средние века. Активным творцом рецепции правовых идей Аристотеля в Германии в первой половине XIII века стал немецкий доминиканец Альберт Великий (1193/1200–1280). Однако деятельность Альберта Великого не могла не опираться на уже сложившуюся интеллектуальную среду. Где же формировалась эта среда? В данной статье мы попытаемся обосновать предположение о том, что активная деятельность Альберта Великого в области рецепции правовых идей Аристотеля была предопределена той культурной обстановкой, познакомиться с которой Альберт мог только при дворе императора Фридриха II.

Основная часть

После гибели императора Фридриха Барбароссы (1122–1190) в Третьем крестовом походе новыми политическими оппонентами Папства стали немецкое рыцарство и те кандидаты на императорский престол, которые выдвигались рыцарством. Позднее в лице молодого императора Фридриха II рыцарство и связанные с рыцарством монашеские ордена формировали интеллектуальную среду, которая воспринимала новые правовые и философские идеи. Распространению этих идей способствовало также развитие династических связей между Германией и Византией.

В 1197 году скончался император Генрих VI — отец Фридриха II. Малолетний наследник, происхождение которого было окутано сомнительными слухами (Holder-Egger, 1905–1913, 42–43; Giovanni, 1991, 196), жил на Сицилии и превратился в игрушку в руках влиятельных немецких сеньоров, служивших его отцу.

В предстоящей борьбе за корону Германии между Филиппом Швабским — дядей Фридриха, Фридрихом II и Оттоном IV победа должна была достаться тому претенденту, на стороне которого в конечном итоге окажется голос рыцарства и монашеских орденов. Вероятно, именно этим объясняется то обстоятельство, что уже первые привилегии и жалованные грамоты, изданные от имени двора малолетнего Фридриха II в Палермо в январе 1199 года, были адресованы монашеским орденам, в частности ордену цистерцианцев (Koch, 2002, 1–7, 18–20). В декабре 1202 года восьмилетний Фридрих даровал взаимы тевтонскому ордену хутор Месерелле и основал орденский дом Святой Троицы в Палермо (Koch, 2002, 88–89). Эта привилегия была подтверждена в апреле 1205 года (Koch, 2002, 99–101). В сентябре 1204 года десятилетний Фридрих взял под свое покровительство церковь святого Фомы в Барлетте, построенную в правление его отца, и распорядился разбить при ней виноградник, а в октябре 1204 года Фридрих даровал привилегии братьям тевтонского ордена, дислоцированным при местном госпитале (Koch, 2002, 92–95). В июне 1206 года Фридрих пожаловал братьям ордена госпитальеров в Мессине пахотные угодья (Koch, 2002, 127–128). В сентябре 1206 года в ответ на просьбу рыцаря тевтонского ордена магистра Герхарда Фридрих дал право тевтонскому орденскому дому Святой Троицы в Палермо держать как в море, так и в гавани Палермо рыболовное судно, не облагаемое налогом (Koch, 2002, 130–132). В августе 1209 года, в период свадьбы с Констанцией Арагонской, пятнадцатилетний Фридрих подтвердил земельные привилегии орденского дома тамплиеров в Мессине и прецептора тамплиеров мессира Гильома Орлеанского (Koch, 2002, 201–202). Спустя год в ответ на просьбу Гильома Орлеанского Фридрих даровал привилегии орденскому дому тамплиеров в Айдоне (Koch, 2002, 260–261). Примеры

покровительства, которое оказывал духовно-рыцарским орденам сицилийский двор юного Фридриха, весьма многочисленны.

Была ли данная политика сицилийского двора как-то связана с влиянием византийского ктиторского права, которое действовало до появления норманнов на территориях фемы Лонгивардия? Подобное предположение еще предстоит доказать.

Очевидно, что несмотря на распри между представителями знати, орденские братья благоволили королю-ребенку. Со своей стороны, благословение папы также могло оказать сильное влияние на поведение и позицию немецкого рыцарства и, в первую очередь, на позицию духовно-рыцарских орденов на территории Империи. Однако период малолетства Фридриха II и его юность также совпали по времени с возникновением и развитием первого нищенствующего ордена, основателем которого стал испанский монах Доминик де Гусман (1170–1221). Орден проповедников, созданный Домиником, очень скоро стал привлекать в свои ряды выходцев из рыцарского сословия. Одним из наиболее известных братьев ордена стал ровесник Фридриха II — Альберт Великий.

Альберт Великий (1193/1200–1280) родился и вырос в период, когда прославились выдающиеся личности Средневековья. Замечательные поэты — Кретъен де Труа и Вольфрам фон Эшенбах, принадлежавшие к предшествующему поколению, сделали возможным расцвет рыцарской куртуазной культуры, выразили в своем творчестве тот подъём человеческого духа, который был столь характерным признаком «возрождения XII века». Альберт родился в промежутке между 1193 и 1200 годами в семье рыцаря-динстманна из Тюрингии. Юные годы Альберт посвятил получению образования в итальянском городе Падуа, где учился в местном университете и постигал свободные искусства и теологию¹.

В Италии в первые два десятилетия XIII века царил относительный мир благодаря авторитету папы Иннокентия III. Как писал Эрнст Канторович, юный император Фридрих, в жилах которого текла немецкая, норманнская, бургундская, нижнелотарингская кровь, рос в окружении ученых иноземцев — греков, евреев и арабов [Kantorowicz, 2016, 11–35]. Руины древнеримских городов и вилл, византийские мозаики, мавританские термы поражали воображение Фридриха, формировали в душе будущего императора эстетическое чувство, воспитывали тягу к прекрасному. Что окружало в это время Альберта? Дремучий тюрингский лес, величественные рыцарские замки, уютные и благоустроенные имперские и вольные города, кровавые реалии гражданской войны между сторонниками различных претендентов на императорскую корону.

Рассказы о Крестовых походах, турниры, атмосфера восхищения рыцарями и рыцарскими подвигами наполняли сознание клириков, и баронов, и даже многих простолитов в начале XIII столетия. Религиозное осмысление воинского служения

¹ О биографии и трудах Альберта Великого подр. см.: *Wieland G. Albertus Magnus // Lexikon für Theologie und Kirche / hrsg. von W. Kasper. Freiburg/Br., 1993. Bd. 1. S. 337–339; Simon P. Albert der Große // Theologische Realenzyklopädie. Berlin, 1977. Bd. 2. S. 177–184; Honnefelder L. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Alberts des Großen // Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis / Subsidia Albertina. Münster, 2005. Bd. 1. S. 249–280; Burger M. Die Bedeutung der Aristoteles-Rezeption für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft bei Albertus Magnus // Ibidem. S. 281–306; Dreyer M. Die Aristoteles-Rezeption und die Ethik Konzeption Alberts des Großen // Ibidem. S. 307–324; Gaul L. Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1913. Bd. 12, Heft 1. S. 31–157; Udo Reinhold Jäck. Albert der Große über Anaximander // Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven. Berlin, 2001. S. 15–27; Rigo C. Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus // Ibidem. S. 29–66; Bertolacci A. The Reception of Avicenna's «Philosophia Prima» in Albert the Great's Commentary on the «Metaphysics»: the case of the doctrine of unity // Ibidem. S. 67–78; Trizio M. «Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem». Note on the Byzantine Sources of the Albertinian Notion of «Intellectus Possessus» // Via Alberti. Texte-Quellen-Interpretationen / Subsidia Albertina. Münster, 2009. Bd. 2. S. 79–110.*

было выражено в латинском мире в идеалах христианского рыцарства (Duby, 1989, 38–551; *Livländische Reimchronik*, 1853, 550–555). Эти идеалы пронизывали рыцарскую культуру от Ордера Виталия и Бернарда Клервосского до Кретьена де Труа, Роберта Васа и Вольфрама фон Эшенбаха. Приобретая в последующие века все более светский характер в устах Фруассара (1333/1337 — ок. 1405) и Томаса Мэлори (ок. 1405–1471), эти идеалы в общих чертах дожили до эпохи Возрождения и нашли отражение в испанских рыцарских романах Гарси Родригеса де Монтальво и Хинеса Переса де Ита [Cornish, 2010]. Христианское осмысление воинской службы присутствовало и на византийском Востоке, повлияв на «Стратегикон» Катакалона Кекавмена (1015/1020 — после 1078) и даже на воинскую символику средневековой Руси [Кекавмен, 2003, 134–139; Мусин, 2005, 19–39]. Как показала Мария Фишер, немецкая рыцарская литература XII–XIII веков оказывала серьезное влияние на развитие самосознания немецкого рыцарства. Эта литература определяла характер рыцарской идеологии на протяжении почти двух веков² [Fisher, 1991, 51–72; Jähnig, Mentzel-Reuters, 2014, 198–310].

В эту необычную эпоху Альберт — молодой школяр из Тюрингии — отказался от рыцарского призвания. Он не любил турниры, вероятно, по причине слабого здоровья. Зато он открыл для себя и полюбил труды Аристотеля [Wieland, 1972; Wieland, 1999; Thomassen, 1985] — запрещенные папой и Парижским университетом. Стремясь к постижению знания и науки, Альберт принял решение вступить в только что созданный монашеский орден проповедников. Орден доминиканцев зародился в суровых условиях Крестового похода против альбигойцев, и, хотя он не был рыцарским братством, а представлял собой монашескую общину регулярных каноников, главной задачей ордена была проповедь Евангелия, изучение наук и идейная борьба против еретиков. С этой точки зрения орден доминиканцев был таким же порождением Крестовых походов, как духовно-рыцарские ордена.

Став рыцарем слова Божьего, Альберт вернулся в Германию в 1220-е годы. На родине Альберт преподавал в монастырских школах доминиканского ордена в таких городах Империи, как Хильдесхайм, Фрайбург-им-Бресгау, Регенсбург и Страсбург. В 1236–1238 годах он занимал должность магистра в доминиканском монастыре во Фрайбурге, а в 1237 году, после смерти Иордана Саксонского, Альберт был выдвинут в генералы ордена братьями немецкой провинции и участвовал в заседании генерального капитула в Болонье (правда, проиграл выборы). В 1243 году Альберт отправился во Францию, в Париж, где в это время процветал Парижский университет, основанный великим королем Филиппом Августом. Чем был вызван подобный выбор Альберта? Только лишь высоким авторитетом магистров Сорбонны? Рисکنем высказать предположение, что, отправляясь во Францию, Альберт следовал по стопам основателя ордена — святого Доминика, начинавшего свою миссионерскую деятельность в южной Франции. Кроме того, Филипп Август был в свое время верным союзником молодого германского императора Фридриха II в упорной борьбе против Вельфов и стоявших за Вельфами английских Плантагенетов. Отношения между преемниками Филиппа Августа и германскими Штауфенами были достаточно теплыми. Людовик Святой (1214–1270) воздержался от нападения на Фридриха II даже тогда, когда этого так хотел папа. Поездка немецкого доминиканца во Францию, вызванная его стремлением усовершенствовать образование, сочеталась с общей атмосферой дружелюбия, с которой сталкивались подданные Фридриха II в Париже. Однако, преподавая в Париже и комментируя трактаты Аристотеля, запрещенные Парижским университетом, Альберт не оставлял мечты о Востоке, о родине Иисуса Христа.

² Примеры немецкой рыцарской поэзии: *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, Bd. 15) / hrsg. von C. Wesle. Bonn, 1928; Karl der Grosse von dem Stricker / hrsg. von K. Bartsch. Quedlinburg, Leipzig, 1857; *Livländische Reimchronik* / hrsg. von F. Pfeiffer. Stuttgart, 1844 (Reprint: Amsterdam, 1969); *Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen* / hrsg. von H. Naumann (MGH, Deutsche Chroniken IV, 2). Berlin, 1923; *Gereke P. Studien zu Reinfried von Braunschweig*. Halle, 1898.

Вскоре Альберт начал работу по составлению полных комментариев к текстам Священного Писания. В процессе работы он имел возможность слушать рассказы рыцарей и монахов, побывавших в Святой Земле вместе с императором Фридрихом II во время Шестого крестового похода 1228–1229 годов, последующей «ломбардской» войны между гвельфами и гибеллинами, а также в ходе Крестового похода баронов 1239–1241 годов под командованием Тибо IV Наваррского (1201–1253). Интерес Альберта к Востоку подогревали тексты арабских и персидских ученых — комментаторов Аристотеля, на которые Альберт опирался в период работы над корпусом аристотелевских сочинений³.

Со временем Альберт получил возможность реализовать свой интерес к Востоку, осуществляя проповедь Крестового похода в 1270 году. Альберт общался с греческими епископами на втором Лионском Соборе 1274 года, был знаком с послами византийского императора Михаила Палеолога (1224/1225–1282), а также с посланником Ильхана Абаки (1234–1282), монгольского правителя Ирана. Примечательно, что женой Абаки стала христианка Мария Деспина Монгольская (ок. 1250 — после 1307), дочь Михаила Палеолога.

Смертельное противостояние между императором Фридрихом II и Папством, описанное в мемуарах Филиппа де Новара (Novar, 1970, 5–101), представленное с разных сторон Салимбене де Адамом, Матфеем Парижским и Джованни Виллани, не касалось церковной карьеры Альберта, который находился в эти годы под защитой своего ордена. Однако эти события не могли не повлиять на мировоззрение ученого монаха. Нашествие монголов, разорение ими Польши, Венгрии, австрийских земель встревожили всю Священную Римскую империю, заставили духовно-рыцарские ордена мобилизовать все свои силы. Борьба между Карлом Анжуйским (1227–1285) и наследниками Фридриха II Манфредом (1232–1266) и Конрадином (1252–1268) за норманнское наследство в 1265–1268 годах, провал Седьмого «египетского» крестового похода Людовика Святого в 1248–1254 годах, падение Латинской империи, неудача Восьмого крестового похода в Тунис в 1270-м, организованного при участии Альберта — уже епископа, неудача Девятого крестового похода Эдуарда I (1239–1307) в 1271–1272 годах, союз Арагона и Византии против Карла Анжуйского, — все эти события, достаточно подробно изложенные в хронике тамплиера из Тира, у Салимбене и Георгия Пахимера, свидетельствовали о наступлении глубокого кризиса как Церкви, так и рыцарской идеологии (Chronique, 1906, 737–786; Holder-Egger, 1905–1913, 513–652).

Именно во второй половине своей творческой жизни Альберт завершил работу над замечательными комментариями на Исаию и Евангелия [Anzulewicz, 1999; Hipp, 2001], которые напоминают своим вниманием к слову библейские экскурсы Салимбене де Адама (1221–1288). В конце жизни Альберта им, возможно, была создана замечательная сумма *De mirabili scientia dei* — крупнейшее теологическое произведение, приписываемое Альберту [Senner, 2001; Honnefelder, 2005; Honnefelder, 2009]. Впрочем, принадлежность этой суммы перу Альберта вызывала у исследователей серьезные возражения. Некоторые высказывания автора на страницах суммы являются своеобразным отзвуком тех идей, которые волновали немецкое рыцарство первой половины XIII века и рассматривались Вольфрамом фон Эшенбахом тогда, когда Альберт был еще молодым новичием (Alberti Magni, 1978, 92).

Спустя более века после кончины Альберта его имя, окутанное ореолом таинственности, стало фигурировать в различных легендах. Трудно сказать, имели ли эти легенды какую-либо реальную историческую основу. Подобными легендами было переполнено «Житие Альберта Великого», написанное Петром Прусским в XV веке [Resnick, 2013, 770]. В частности, некоторые из этих легенд утверждали, будто бы Альберт просил Деву Марию даровать ему премудрость, в обмен дав согласие впасть в детство накануне смертного часа. Будто бы Альберт спас папу и его армию

³ «Lecteur de la quasi-totalité des sources gréco-arabes disponibles au XIII^e siècle, interprète de l'ensemble de l'oeuvre d'Aristote, Albert le Grand est le premier auteur médiéval à avoir affronté comme tel le problème de l'essence de la philosophie» [Libera, 2005, 53].

от флотилии Манфреда Сицилийского посредством магических сил и получил в награду от папы почетное право практиковать магические искусства [Libera, 2005, 26–28]. Наполеон, известную популярность приобрела поэма «Albertus Magnus und die Tochter Koenigs von Frankreich», написанная в XV веке на средневерхненемецком языке, в которой рассказывается тайная история о том, как Альберт, будучи студентом в Париже, соблазнил дочь короля Франции посредством магического искусства [Ott, 2015, 1–21; Schanze, 1978, 23–124]. Интерес к личности Альберта Великого, проявившийся в позднее Средневековье, может быть объяснен не только славой великого эрудита, ставшей легендой, но также все более интенсивным распространением рыцарской литературы.

Альберт был философом и историком философии, поэтому исследование его трудов позволяет, как ничто иное, реконструировать духовную и интеллектуальную атмосферу, характерную для эпохи императора Фридриха II, влиявшую на организацию и реализацию последних Крестовых походов. В связи с этим закономерен вопрос. Не был ли повышенный интерес Альберта к Аристотелю и его арабо-персидским эпиграмам следствием пребывания Альберта при дворе Фридриха II в период его обучения в Италии в 1210-е годы? Несколько лет назад во Франции было опубликовано исследование Сильвана Гугенхейма, вызвавшее скандал, всколыхнувший французскую академическую общественность [Gouguenheim, 2008, 50–220]. Автор утверждал, что роль арабской Испании и значение переводов Герарда Кремонского в рецепции Аристотеля на Западе сильно преувеличены. Это преувеличение опровергалось Сильваном Гугенхеймом на том основании, что сочинения Аристотеля переводили непосредственно с греческого языка уже в XII веке в скриптории аббатства Сен-Мишель на Нормандских островах. Некоторые из переводов, созданных в аббатстве, вероятно, использовал Альберт в парижский период своего творчества.

Однако сочинения Аристотеля по естественной философии и метафизике были запрещены во Франции решением Парижского университета в 1210 году. В 1215 году этот запрет был включен в устав Парижского университета, утвержденный папой. Имел ли Альберт возможность найти в Париже интеллектуальную среду, знакомую с корпусом Аристотеля? Вряд ли, ибо Альберт сам стоял у истоков возникновения этой среды в парижский период своего творчества. Откуда же в таком случае Альберт черпал интерес к текстам Аристотеля, и где он искал возможности изучения Аристотеля, если он никогда не бывал в Испании?

Ответ на эти вопросы нуждается в более тщательных исследованиях, но этот ответ, тем не менее, для нас очевиден. Ранний итальянский период обучения Альберта, который пришелся на 1210-е годы, совпадает по времени с периодом активной деятельности молодого Фридриха II как в Италии, так и в южной Германии. Как неоднократно подчеркивал Э. Канторович, Фридрих II был одержим мечтой возродить Римскую империю, вновь превратить императорский Рим во властелина мира [Kantorowicz, 2016, 338–394]. При дворе Фридриха II разговаривали не только по-итальянски и по-немецки, не только декламировали Вергилия и Овидия по-латыни, но также вели ученые дискуссии по-арабски и по-гречески. Императора окружали арабские ученые. Император покровительствовал арабам, переселив часть их из Сицилии в южную Италию и даровав им возможность свободно говорить на своем языке и исповедовать свою веру. В конце правления император выдал замуж за византийского (никейского) императора Иоанна III Дуку Ватаца (1192–1254) свою дочь от Бьянки Ланчии (ок. 1210–1246/1250) по имени Констанция (1230–1307), укрепив таким образом связи с византийским двором. Политика императора Фридриха II, благоприятная по отношению к ученым арабам и грекам, атмосфера культурного синкретизма и толерантности, сложившаяся при сицилийском и германском дворе в царствование Фридриха II, несомненно могли активно способствовать распространению правовых идей Аристотеля о естественном праве и об общественном договоре как основе социальной организации Священно-Римской империи. Эти идеи активно популяризировались Альбертом Великим в его парафразах на сочинения Аристотеля и влияли на развитие правового сознания в Германии XIII века.

Заключение

Император Фридрих II, серьезно занимавшийся правом, не мог игнорировать сочинения крупнейшего философа античного мира. В связи с этим закономерно предположение о том, что молодой новиций ордена проповедников, сын рыцаря из Тюрингии, был знаком с кем-то из земляков, служивших при дворе Фридриха II, а возможно, был лично представлен государю. Этим обстоятельством можно объяснить возникновение той первоначальной искры, которая разгорелась в душе Альберта пламенным жаром и привела его к жажде познания философии Аристотеля. Безусловно, данное предположение нуждается в доказательствах. Однако поиск этих доказательств, с нашей точки зрения, базируется на серьезном и аргументированном допущении, высказанном выше.

С нашей точки зрения, увлечение Альберта Великим правовыми идеями Аристотеля и реабилитация Аристотеля в Католической Церкви были обусловлены влиянием двора императора Фридриха II, заинтересованного в правовой теории, которая помогла бы ограничить притязания папы на светскую власть. Идея общественного договора как основы стабильности общества и идея монархии как гарантии этой стабильности противопоставлялась теократическому восприятию власти в христианском мире, что проявилось в полной мере в полемике между гвельфами и гибеллинами уже в следующем, XIV столетии. Церковное осмысление правовых идей Аристотеля, восприятие некоторых этих идей традицией церковного права Католической Церкви, во многом было предопределено творчеством Альберта Великого, а следовательно, культурной атмосферой, сложившейся при дворе Фридриха II.

Таким образом, будем надеяться, что «серьезная теоретическая основа для осмысления истории Христианской Церкви» [Дорская, 2019, 134], заложенная, по мнению А. А. Дорской, в нашей монографии «Очерки из истории канонического права XI–XII вв.: Ансельм Луккский, Феодор Вальсамон, Нерес Лампронский», поможет будущим исследователям в решении задачи, поставленной в рамках настоящей статьи. Эта надежда основана на том обстоятельстве, что средневековая теория папской теократии, во многом опиравшаяся на церковно-юридическую компиляцию Ансельма Луккского, в XIII веке столкнулась с серьезным правовым и философским антитезисом, выраженным в парафразах Альберта Великого на сочинения Аристотеля. Благодаря Альберту и ордену доминиканцев этот антитезис оказал определенное влияние на эволюцию церковного права Католической Церкви в XIII–XIV веках.

Источники и литература

Источники

1. Alberti Magni (1978) — *Alberti Magni Opera Omnia instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*. Vol. 34/1. Aschendorff, 1978.
2. Chronique (1906) — *Chronique du Templier de Tyr // Recueil des historiens de croisades. Documents arméniens*. Vol. II. Paris, 1906. P. 737–786.
3. Duby (1989) — *La Chanson de la croisade albigeoise / par Georges Duby*. Paris, 1989.
4. Giovanni (1991) — *Giovanni V. Nuova Cronica / a cura di G. Porta*. Parma, 1991.
5. Holder-Egger (1905–1913) — *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum / hrsg. von O. Holder-Egger*. MGH XXXII. Hannover; Leipzig. 1905–1913. 755 S.
6. Koch (2002) — *Die Urkunden Friedrichs II. Teil 1: 1198–1212 / hrsg. von W. Koch unter mitwirkung von K. Höflinger und J. Spiegel // MGH Diplomata XIV. T. 1*. Hannover, 2002. 522 S.
7. Livländische Reimchronik (1853) — *Livländische Reimchronik, enthaltend der Ritterlichen Meister und Bruder zu Nieflant geschicht, nach dem Bergmannschen Drucke mit den Ergänzungen*

und den abweichenden Lesarten der Heidelberger Handschrift neu bearbeitet, *Scriptores Rerum Livonicarum*. Riga; Leipzig, 1853.

8. Novar (1970) — *Philippe de Novar* Memoires, 1218–1243 / par C. Kohler. Paris, 1970.

Литература

9. Anzulewicz (1999) — *Anzulewicz H.* De forma resulante in speculo: Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge. Bd. 53/I–II. T. I–II. Münster, 1999.

10. Cornish (2010) — *Cornish F.* The Social History of Chivalry. New York, 2010.

11. Fisher (1991) — *Fisher M.* “Di Himmels Rote”. The Idea of Christian Chivalry in the Chronicles of the Teutonic Order. Göppingen, 1991.

12. Gouguenheim (2008) — *Gouguenheim S.* Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l’Europe chrétienne. Paris, 2008.

13. Hipp (2001) — *Hipp S.A.* «Person» in Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great: A Systematic Study of its Concept as Illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge. Bd. 57. Münster, 2001.

14. Honnefelder (2005) — Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis / hrsg. von L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris. Subsidia Albertina, Alberts-Magnus-Institut Bonn. Bd. 1. Münster, 2005.

15. Honnefelder (2009) — *Via Alberti. Texte–Quellen–Interpretationen* / hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio. Subsidia Albertina, Alberts-Magnus-Institut Bonn. Bd. 2. Münster, 2009.

16. Jähnig, Mentzel-Reuters (2014) — *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden* / hrsg. von B. Jähnig, A. Mentzel-Reuters. Stuttgart, 2014.

17. Kantorowicz (2016) — *Kantorowicz E.* Kaiser Friedrich der Zweite. Stuttgart, 2016.

18. Libera (2005) — *Alain de Libera* Métaphysique et noétique: Albert le Grand. Paris, 2005.

19. Ott (2015) — *Ott M.R.* Rot auf weiß. Geschlechterkonstellationen, Taktiken und Strategien im Meisterlied von «Albertus Magnus und der Tochter des Königs von Frankreich», 2015, DOI: 10.11588/heidok.00019165

20. Resnick (2013) — *Resnick I.M.* A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences. Boston, 2013. 852 p.

21. Schanze (1978) — *Schanze F.* Albertus Magnus und die Tochter Koenigs von Frankreich // Die Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon. Berlin, New York, 1978. Bd. I. S. 123–124.

22. Senner (2001) — *Albertus Magnus.* Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven / hrsg. von W. Senner OP. Berlin, 2001.

23. Thomassen (1985) — *Thomassen B.* Metaphysik als Lebensform: Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge. Bd. 27. Münster, 1985.

24. Wieland (1972) — *Wieland G.* Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge. Bd. 7. Münster, 1972.

25. Wieland (1999) — *Wieland G.* Zwischen Vernunft und Natur — Alberts des Großen Lehre vom Menschen. Münster, 1999.

26. Дорская (2019) — *Дорская А.А.* К вопросу о конфессиональных особенностях развития канонического права Христианской Церкви в Средние Века. Отзыв на монографию А. Ю. Митрофанова «Очерки из истории канонического права XI–XII вв.: Ансельм Луккский, Феодор Вальсамон, Нерсес Лампронский. СПб.: Издательство СПбПДА, 2018. 192 с.» // Христианское чтение. СПб., 2019. № 1. С. 131–134.

27. Кекавмен (2003) — *Кекавмен.* советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века. СПб., 2003. 724 с.

28. Митрофанов (2018) — Митрофанов А. Ю. Очерки из истории канонического права XI–XII вв.: Ансельм Луккский, Феодор Вальсамон, Нерсес Лампронский. СПб.: Издательство СПбПДА, 2018. 192 с.

29. Мусин (2005) — Мусин А. Е. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005. 369 с.

Andrey Mitrofanov. Albertus Magnus and the Problem of Reception of Aristotle's Legal Ideas.

Abstract: The article is devoted to the genesis of the theological and philosophical works of Albert the Great (1193/1200–1280) in the context of his possible acquaintance with the court of Emperor Frederick II. The author explores the nature of the court of Frederick II in the early period of his rule and concludes that German knighthood at the beginning of the XIII century formed an intellectual environment that was susceptible to the influence of Byzantine and Arabic-Persian philosophy, as well as their legal ideas. Thus, the reception of Aristotle's legal ideas, conducted by Albert the Great in paraphrases at Aristotle — primarily regarding natural law and the social contract — and the perception of some of these ideas by the tradition of ecclesiastical law of the Catholic Church, obviously became the fruit of cultural influence that Albert could perceive in his youth at the imperial court. Frederick II probably contributed to the dissemination of the ideas of Aristotle, providing patronage to the Arab philosophers.

Keywords: Albertus Magnus, Frederick II, German knighthood, Holy Roman Empire, Crusades, Aristotle, Anselm Lucca, Wolfram von Eschenbach.

Andrey Yurievich Mitrofanov — Doctor of Historical Sciences, Dr. of the Catholic University of Louvain, Professor of the St. Petersburg Theological Academy (non-recusolaborem@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Alberti Magni (1978) — Alberti Magni *Opera Omnia instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*. Aschendorff, 1978, vol. 34/1.

2. Chronique (1906) — Chronique du Templier de Tyr. *Recueil des historiens de croisades*. Documents arméniens. Paris, 1906, vol. II, pp. 737–786.

3. Duby (1989) — *La Chanson de la croisade albigeoise*. Par Georges Duby. Paris, 1989.

4. Giovanni (1991) — Giovanni V. *Nuova Cronica*. A cura di G. Porta. Parma, 1991.

5. Holder-Egger (1905–1913) — *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*. Hrsg. von O. Holder-Egger. Hannover; Leipzig, 1905–1913, MGH XXXII, 755 p.

6. Koch (2002) — *Die Urkunden Friedrichs II. Teil 1: 1198–1212*. Hrsg. von W. Koch unter mitwirkung von K. Höflinger und J. Spiegel. Hannover, 2002, MGH *Diplomata* XIV, T. 1, 522 p.

7. Livländische Reimchronik (1853) — *Livländische Reimchronik, enthaltend der Riterlichen Meister und Bruder zu Nieflant geschicht, nach dem Bergmannschen Drucke mit den Ergänzungen und den abweichenden Lesearten der Heidelberger Handschrift neu bearbeitet, Scriptorum Rerum Livonicarum*. Riga; Leipzig, 1853.

8. Novar (1970) — Philippe de Novar *Memoires, 1218–1243*. Par C. Kohler. Paris, 1970.

References

9. Anzulewicz (1999) — Anzulewicz H. De forma resulante in speculo: Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster, 1999, Bd. 53/I–II, T. I–II.

10. Cornish (2010) — Cornish F. *The Social History of Chivalry*. New York, 2010.

11. 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).

12. Fisher (1991) — Fisher M. “*Di Himmels Rote*”. *The Idea of Christian Chivalry in the Chronicles of the Teutonic Order*. Göppingen, 1991.

13. Gouguenheim (2008) — Gouguenheim S. *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l’Europe chrétienne*. Paris, 2008.

14. Hipp (2001) — Hipp S. A. «Person» in Christian Tradition and the Conception of Saint Albert the Great: A Systematic Study of its Concept as Illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Münster, 2001, Bd. 57.

15. Honnefelder (2005) — *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Hrsg. von L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris. Subsidia Albertina, Alberts-Magnus-Institut Bonn. Münster, 2005, Bd. 1.

16. Honnefelder (2009) — *Via Alberti. Texte–Quellen–Interpretationen*. Hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio. Subsidia Albertina, Alberts-Magnus-Institut Bonn. Münster, 2009, Bd. 2.

17. Jähning, Mentzel-Reuters (2014) — *Neue Studien zur Literatur im Deutschen Orden*. Hrsg. von B. Jähning, A. Mentzel-Reuters. Stuttgart, 2014.

18. Kantorowicz (2016) — Kantorowicz E. *Kaiser Friedrich der Zweite*. Stuttgart, 2016.

19. Kekavmen (2003) — Kekavmen. *sovety i rasskazy: Poucheniye vizantiyskogo polkovodtsa XI veka [Kekavmen. Tips and stories: The teachings of the XI century Byzantine commander]*. Saint Petersburg, 2003, 724 p. (In Russian).

20. Libera (2005) — Alain de Libera *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris, 2005.

21. Mitrofanov (2018) — Mitrofanov A. Yu. *Ocherki iz istorii kanonicheskogo prava XI–XII vv.: Ansel’m Lukkskiy, Feodor Val’samon, Nerses Lampronskiy*. [Essays from the history of canon law of the 11th – 12th centuries: Anselm of Lucca, Theodore Valsamon, Nerses Lampronsky]. Saint Petersburg: Publishing House of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy, 2018, 192 p. (In Russian).

22. Musin (2005) — Musin A. Ye. *Milites Christi Drevney Rusi. Voinskaya kul’tura russkogo srednevekov’ya v kontekste religioznogo mentaliteta*. [Milites Christi Ancient Russia. Military culture of the Russian Middle Ages in the context of a religious mentality]. Saint Petersburg, 2005, 369 p. (In Russian).

23. Ott (2015) — Ott M. R. *Rot auf weiß. Geschlechterkonstellationen, Taktiken und Strategien im Meisterlied von «Albertus Magnus und der Tochter des Königs von Frankreich»*, 2015, DOI: 10.11588/heidok.00019165

24. Resnick (2013) — Resnick I. M. *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*. Boston, 2013, 852 p.

25. Schanze (1978) — Schanze F. *Albertus Magnus und die Tochter Koenigs von Frankreich. Die Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon*. Berlin; New York, 1978, Bd. I, pp. 123–124.

26. Senner (2001) — *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Hrsg. von W. Senner OP. Berlin, 2001.

27. Thomassen (1985) — Thomassen B. *Metaphysik als Lebensform: Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Münster, 1985, Bd. 27.

28. Wieland (1972) — Wieland G. *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Münster, 1972, Bd. 7.

29. Wieland (1999) — Wieland G. *Zwischen Vernunft und Natur – Alberts des Großen Lehre vom Menschen*. Münster, 1999.

Н. В. Волошин

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ П. А. ЛАШКАРЁВА В СФЕРЕ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА

В статье рассмотрена роль профессора Киевской духовной академии и Императорского университета святого Владимира П. А. Лашкарёва в развитии русской научной школы церковного права. Проанализирована методика разработанной учёным программы преподавания данной дисциплины для духовной и светской образовательной среды. Изучены исследовательский и методический подходы, отражённые П. А. Лашкарёвым в труде «Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву». Показано влияние на научно-методическую деятельность П. А. Лашкарёва политико-правовых учений естественно-правовой, исторической и социологической научных школ, а также проанализированы проблемные положения применения исследовательских методов данных школ в церковном праве как особой богословско-юридической науке. Делается вывод о необходимости применения междисциплинарного подхода в методологии изучения церковного права на современном этапе развития этой науки.

Ключевые слова: право, церковное право, каноническое право, история права, естественное право, юриспруденция, научная школа, методология, метод, П. А. Лашкарёв.

Введение

Середина XIX века отмечена возникновением в Киеве двух научных школ, ставивших своей целью систематическое изучение канонического права. Одна из них развивалась в стенах Киевской духовной академии. Её деятельность была направлена на усовершенствование методики преподавания данной дисциплины для будущих священнослужителей. Возникновение второй школы, в Императорском университете святого Владимира, стало следствием принятия в 1815 году нового Университетского Устава, в соответствии с требованиями которого церковное законоведение вошло в программу обязательных учебных дисциплин для студентов юридических факультетов [Смыкалин, 2017, 13].

Перед профессурой того времени встала непростая задача — развить концепцию богословского осмысления науки церковного законоведения и, в то же время, сделать данную науку доступной для восприятия в светской среде. Решение поставленных священноначалием и государственной властью задач было возложено на двух человек, которых по праву можно назвать создателями учебного курса по церковному праву в киевской образовательной среде. Основы методического изложения данного курса заложил протоиерей Иоанн Скворцов, ставший автором первого в Российской империи учебного пособия по каноническому праву — «Записки по церковному законоведению». Впрочем, методическое наследие отца Иоанна до сегодняшнего дня подвергается справедливой критике за компилятивный подход к описанию базовых церковно-правовых институтов.

Николай Владимирович Волошин — студент 1 курса магистратуры юридического факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (woloshyn.upc@gmail.com).

Последователю протоиерея Иоанна Скворцова, профессору КДА и Университета святого Владимира Петру Александровичу Лашкарёву было гораздо проще развивать концепцию преподавания церковного права в духовной и светской высшей школе, чем и объясняется его весомый вклад в отечественную церковно-правовую науку. На наш взгляд, его успех в научных достижениях можно объяснить отчасти наличием уже имеющихся методических основ данной дисциплины, заложенных его предшественником, отчасти — возможностью опереться в своих исследованиях на первое системное изложение науки церковного права, отображённое в труде архимандрита (впоследствии — епископа) Иоанна (Соколова) «Опыт курса церковного законоведения» (далее — «Опыт»). Результатом научно-исследовательской деятельности П. А. Лашкарёва в данной отрасли стало издание им учебного пособия «Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву» (далее — «Чтения»), составленного в 1886–1889 гг.

В рамках данного исследования отметим некоторые отличительные черты методик изложения курса, сформулированных архимандритом Иоанном (Соколовым) и П. А. Лашкарёвым. При детальном ознакомлении с содержанием «Опыта» становится очевидным, что подход автора к данному учебному курсу является историко-герменевтическим. Так, первое отделение курса посвящено характеристике исторических этапов становления и кодификации канонического корпуса Православной Церкви, а содержание второго отделения составляет детальный анализ и толкование отдельных канонических правил в хронологической последовательности их возникновения [Соколов, 1851].

Такой метод изучения церковного права подвергался справедливой критике. Так, известный русский церковный историк С. Т. Голубев отмечал, что в последнее десятилетие XIX века издававшиеся монографии по церковному праву освещают его богословскую составляющую, тем самым отделяя предмет данной правовой отрасли от юридической научной основы, отрицая либо игнорируя его логическую и практическую связь с правом государственным и гражданским (ИР НБУВ. Ф. 175 Л. 5–6).

Отмечая несовершенство научного подхода архимандрита Иоанна к изложению курса по церковному законоведению, П. А. Лашкарёв строит свою учебную программу, взяв за основу синтезированный подход к изучению источников канонического права, заимствованный у своего предшественника. В частности, он присоединяет к описанию внутрицерковных источников анализ соответствующих норм государственного императорского законодательства, соотнося их между собой с помощью сравнительного метода.

Научное наследие П. А. Лашкарёва также интересно тем, что с помощью метода исторической реконструкции он ищет ключ к пониманию механизма взаимоотношений Церкви и государственной власти в философском наследии мыслителей эпохи античности. Такой подход прослеживается в содержании его «Чтений», но ещё более полноценно отображается в других его исследованиях по данной проблематике. В частности, указанные вопросы отражены в таких трудах П. А. Лашкарёва как «Об отношении древней православной церкви к Римскому государству» (1873 г.), «Отношение Римского государства к религии вообще и к христианству в особенности до Константина Великого включительно» (1876 г.).

Анализируя труды Платона и Цицерона, П. А. Лашкарёв выстраивает логическую связь между их видением категории права как естественного закона и христианским подходом к правопониманию. Учёный акцентирует внимание на том, что «взгляд на религию как на закон для человека естественный, выражающийся требованиями его разумной природы, нашёл в своё время полное подтверждение в учении христианском» [Лашкарёв, 1886, 35].

Характеризуя механизм взаимоотношений государства и Церкви, П. А. Лашкарёв проводит чёткую демаркацию сфер деятельности обоих общественных институтов. Так, он считает, что сфера «истинного богопочитания», определённая Божественными

заповедями, является единственной в своём роде, в рамках которой Церковь действует независимо от общественного порядка, установленного светской властью. Исходя из данного утверждения, учёный рассматривает историю развития в Римской империи особого вида права — *jus religionis* [Лашкарёв, 1886, 65]. Содержание этой правовой отрасли, по мнению Лашкарёва, включало в себя совокупность особых взаимоотношений между человеком и Богом, построенных на эмоциональных чувствах благоговения, страха, изумления, ужаса и т. п., детерминирующихся в общей категории «*религия*» [Лашкарёв, 1886, 64]. П. А. Лашкарёв считает, что именно особый характер таких отношений стал причиной того, что римское государство в лице Сената начало издавать отдельный вид законов, регламентирующих культовые действия. Такие законы основывались на решениях коллегии понтификов. Другой вид законодательных актов касался вопросов регламентации остального круга церковно-государственных отношений в сферах, не относящихся к богослужебной практике (*quod cum religione conjunctum est*) [Лашкарёв, 1886, 66].

Обратимся к более подробному анализу «Чтений», с целью выделения основных теоретико-правовых оснований построения учебного курса П. А. Лашкарёва по церковному праву. Сразу же стоит отметить некоторую схожесть базового методологического подхода к изложению курса у П. А. Лашкарёва и архимандрита Иоанна (Сokolova). Так, оба учёных прибегают к использованию исторического метода в подаче учебного материала. Такая характерная особенность их научного стиля, на наш взгляд, была вызвана внедрением в российские юридические исследовательские разработки методологии немецкой исторической школы права. Отличительной чертой данной школы служило акцентирование внимания исследователей на глубоком изучении источников права для осуществления познания сущности правовых явлений.

Уже во вступлении к своему курсу П. А. Лашкарёв высказывает один из центральных тезисов исторической юридической школы — отрицание необходимости кодификации разрозненных правовых норм, экстраполируя данное утверждение на предмет канонического права. «Составившиеся... номоканоны..., — пишет он, — представляют право церковное образовавшимся уже в такой полноте и относительной законченности, что устраняют на последующее время почти вовсе потребность для Православной Церкви в новой кодификации ее законов» [Лашкарёв, 1886, 2]. Также во вступительной части курса отмечается ещё одна характерная черта, присущая правопониманию исторической научной школы, — признание обычая и традиции главными источниками права. Применяя этот постулат к нормам христианства, П. А. Лашкарёв отмечает, что «чем древнее те или иные его (христианства. — Н.В.) предания, обычаи, установления, тем выше их религиозный авторитет, потому что тем ближе они к источнику христианской истины» [Лашкарёв, 1886, 2]. Такая позиция учёного, по нашему мнению, может подвергаться вполне обоснованной критике.

Как представляется, наивысшим и абсолютным религиозным авторитетом могут обладать исключительно источники Божественного права, содержащиеся в текстах Священного Писания. Все остальные канонические, законодательные и т. д. нормы — включая нормы обычного права — составляют равноценный комплекс правил, которыми должна руководствоваться Церковь при решении возникающих богослужебных, дисциплинарных и юридических вопросов. Канонические нормы и церковные правила, по сути, представляют собой квалифицированную интерпретацию соответствующих норм Божественного права на том или ином историческом этапе развития церковной правоприменительной практики. Поэтому любые попытки построения какой-либо иерархии норм внутри канонического корпуса, на наш взгляд, следует считать неприемлемыми. При этом использование подхода П. А. Лашкарёва в данном вопросе может спровоцировать искажение оценки источников канонического права с точки зрения их авторитетности. В частности, следует отметить, что нормы-обычаи действовали в церковном сообществе задолго до принятия постановлений Вселенских Соборов, однако на самих Соборах лишь некоторые из них были признаны пригодными для общецерковного употребления. Следуя

логике П. А. Лашкарёва, такие обычаи, вне зависимости от их правоприменительной эффективности, должны иметь высшую юридическую силу над нормами Вселенских Соборов, что не является объективно правильным. На наш взгляд, в данном контексте следует рассматривать нормы Божественного права как нормы *общего характера*, а все остальные церковно-канонические нормы — как нормы *специального (частного) характера*, в которых библейские правила детализируются в рамках конкретных церковных правоотношений.

Продолжает своё развитие заимствованная П. А. Лашкарёвым концепция исторической школы права и в первой главе его «Чтений», демонстрируя также отдельные признаки другой господствовавшей в то время научной правовой школы — социологической. Так, автор, раскрывая базовые основы церковного права, утверждает, что право развивается сообразно с историческим процессом развития человеческих союзов. Однако, на его взгляд, такое право не является единогласно и одновременно принятым всем обществом, и характер его развития находится в прямой зависимости от времени, местности, физических и нравственных стандартов, исторически сложившихся в человеческой общности [Лашкарёв, 1886, 14–15]. При этом П. А. Лашкарёв ссылается и на естественно-правовую идею происхождения нравственного закона, критикуемую исторической юридической школой. В данном контексте автор выражает личное убеждение в том, что основополагающий источник права содержится в естестве самого человека либо в том естественном или Божественном законе, которым руководствовался Господь при творении человека, и в тех условиях интеллектуального и нравственного развития, которыми такой человек был наделён [Губар, 2017, 60].

Не углубляясь в детальное рассмотрение второй главы «Чтений», посвящённой в большей мере историческому анализу возникновения римского религиозного права, обратим особое внимание на содержание разделов, в рамках которых автором излагается собственный взгляд на построение системы церковного права. Так, весь массив церковно-правовых норм он подразделяет на подотрасли *специально-церковного* и *церковно-гражданского* права. Таким образом, следует отметить, что П. А. Лашкарёв стоял у истоков общепринятого в науке разделения предмета церковного права на внутреннее и внешнее. Продолжая рассматривать систему данной отрасли права, учёный выделяет её базовые институты, названные им «частными подразделениями», которые также подвергаются классификации по различным критериям. Для специально-церковного права в рамках соответствующих институтов им разработан следующий подход к классификации норм церковного права.

1. В соответствии с онтологической составляющей правовых норм они формируют естественное и установленное право. Установленное право, в свою очередь, делится на Божественное и историческое (принятое авторитетными субъектами церковной законодательной власти. — *Н.В.*) [Лашкарёв, 1886, 70]. В данном контексте ярко прослеживается влияние на П. А. Лашкарёва философских идей школы естественного права. Ставя Божественное право отдельно от естественного (т. е. присущего человеку от рождения и не зависящего от процедуры санкционирования государством. — *Н.В.*), учёный тем самым опровергает установившееся в науке их тождество. Однако при этом, противореча своим же взглядам, П. А. Лашкарёв цитирует святителя Иоанна Златоуста, который утверждает, что именно Бог вложил в человека этот естественный закон [Лашкарёв, 1886, 71].

Анализируя подход учёного к соотношению категорий «Божественное» и «естественное» право, следует отметить, что, по мнению представителей библейского направления философии права, Божественное право представляет собой нравственный идеал, имеющий своим источником Бога и состоящий из совокупности объективизированных правил и запретов, данных людям Господом [Величко, Фетисов, 2016, 130]. Право же естественное, с точки зрения представителей одноимённой юридической школы, выражается в природе самого человека как индивидуума, наделённого разумом, речью и общительностью [Козлихин, Поляков, Тимошина, 2007,

156]. Последователями данной теории однозначно не определяется понятие «природа человека», но устанавливается соотношение естественного права с определением Божественного права. Так, Г. Гроций пишет, что естественное право «есть предписание здравого разума, коим то или иное действие, в зависимости от его соответствия самой разумной природе, признаётся либо морально позорным, либо морально необходимым; а, следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано Богом, создателем природы» [Гроций, 1994, 71]. Божественное же право, согласно позиции Гроция, имеет своим источником христианскую нравственность, выраженную в воле Бога, которая «предписывает нам более высокую чистоту, нежели может требовать естественное право само по себе» [Гроций, 1994, 57]. То есть, с одной стороны, в доктрине естественного права прослеживается влияние Божественного права на естественное, с другой — эти категории разделяются.

Развивая теорию естественного права, Ш. Монтескье и вовсе противопоставляет данное право Божественному. Признавая факт создания мира Богом, он утверждает, что в дальнейшем этот мир развивается по собственным законам [Монтескье, 1955, 163–164]. Однако, как видим, даже светская юридическая наука изначально не отрицала онтологический характер Божественного права по отношению к естественному. Поэтому, на наш взгляд, разграничение данных категорий П. А. Лашкарёвым следует признать не вполне обоснованным.

2. В соответствии с формой объективного выражения правовых норм, церковное право в системе П. А. Лашкарёва подразделяется на писанное (положительное. — *Н.В.*), неписанное («обычное». — *Н.В.*) и учёное право. Первые два вида правовых норм соответствуют классическому подходу к их классификации по этому критерию. Категория «учёное право», в понимании П. А. Лашкарёва, соответствует социологическому подходу в юриспруденции. Он характеризует данное право как нормы, «которые уясняются в общественном сознании и получают силу закона путём научной разработки права и авторитетного (в научном смысле) разъяснения его» [Лашкарёв, 1886, 80]. Причём метод авторитетной интерпретации церковно-правовых источников автор заимствует из исторической практики разъяснения правовых норм путём *responsa prudentium* — формулировки аргументированных мнений римскими юристами [Лашкарёв, 1886, 82].

3. В соответствии с исторической эпохой принятия тех или иных церковно-правовых норм, П. А. Лашкарёв выделяет нормы, принятые в Апостольское (I–III века), Древнее (IV–IX века) и Новое время (современное автору). Однако, учитывая то, что Канонический корпус Вселенской Православной Церкви был окончательно сформирован в первые десять столетий нашей эры, нормы, принятые в Новое время, уже не целесообразно вносить в данную классификацию, поскольку они формировались в границах канонических территорий Поместных Православных Церквей и не подвергались общецерковному санкционированию [Губар, 2017, 62].

4. В соответствии с кругом действия норм, они классифицированы учёным на общее и частное церковное право [Лашкарёв, 1886, 86]. Данная классификация в некоторой степени согласуется с предыдущей, где под общим правом понимается право Вселенской Церкви, а под частным — право Поместных Автокефальных Православных Церквей.

5. В соответствии с фактической применимостью правовых норм, согласно системе П. А. Лашкарёва, они подразделяются на действующие и недействующие [Лашкарёв, 1886, 89]. На наш взгляд, в современную эпоху возрождения науки церковного права классификация норм по данному критерию даст возможность впоследствии создать обновлённый сборник канонических правил, в котором будет отражено «живое» право Церкви, которое реально существует и функционирует в христианском церковном сообществе.

6. Заключительным критерием для классификации норм церковного права учёный обозначает предмет, составляющий содержание данных норм. По данному критерию П. А. Лашкарёв предлагает группировку норм на публичное и частное

право, содержащих в себе внутреннее и внешнее, личное, вещное и судебное церковное право, опираясь при этом на базовые основы римского частного права [Лашкарёв, 1886, 93].

Проанализировав научный подход профессора П. А. Лашкарёва к системе внутреннего церковного права, следует отметить, что на момент его возникновения он отличался от иных подходов своей новизной и оригинальностью. Однако на сегодняшний день мы можем утверждать, что такой подход представляет собой далеко несовершенную авторскую разработку теоретико-методологических основ науки церковного права. Тем не менее несомненно заслуживают должного уважения труды ученого, в которых им был дан глубокий анализ законодательной базы Римской империи и в которых нашло своё отражение подавляющее большинство современных автору юридических концепций.

Третий раздел «Чтений» П. А. Лашкарёва содержит в себе достаточно пространную и объёмную характеристику основных источников данной правовой отрасли. Автор рассматривает такие источники в хронологическом порядке, разделяя их на группы, согласно исторической эпохе их составления. Примечательно, что, отдельно от источников православного церковного права, П. Лашкарёв предоставляет характеристику сборника канонических правил *Corpus juris canonici*, составленного Католической Церковью, а также некоторых протестантских источников церковного права периода Реформации. Стоит также отметить, что учёный, следуя своему тяготению к идеям исторической школы права, акцентирует внимание на необходимости изучения истории церковного права как науки, предметом которой является изучение и анализ «понятия о законе, устанавливаемое самими же законами» [Лашкарёв, 1886, 110]. Такой поиск «закона в законе», на его взгляд, даст возможность в дальнейшем применить найденные нормы «для оценки памятников церковного права в связи с тем направлением, какое вносилось в него чуждыми его природе тенденциями и учениями» [Лашкарёв, 1886, 110]. Таким образом, учёный формулирует авторский метод исследования источников церковного права, предназначенный для поиска фундаментальных канонических норм, ставших основой для формирования остальной системы канонических правовых актов.

Заключение

Таким образом, по нашему мнению, профессор П. А. Лашкарёв внес весомый вклад в отечественную церковно-правовую науку. Разработанные им в 1863–1898 гг. учебные программы по данной дисциплине послужили основой для дальнейшего её преподавания как в церковной, так и в светской образовательной среде Киева. Учёный стал первым, кто дал глубокий исторический анализ источников права Древнего Рима применительно к церковно-правовым отношениям. При этом он использовал исследовательские методы, заимствованные из трудов теоретиков исторической, социологической и естественно-правовой научных школ. Поэтому, даже несмотря на определенный консерватизм его подхода, вызванный, на наш взгляд, его приверженностью консервативным идеям исторической школы права, следует отметить, что наука церковного законоведения в его исследованиях перешла в новую стадию своего развития, поставив новые перспективные и приоритетные задачи для современных учёных, в частности, в сфере применения философской, общенаучной и специально-юридической научной методологии в изучении церковного права, с целью более глубокого междисциплинарного исследования данной правовой отрасли.

Источники и литература

Источники

1. ИР НБУВ. Ф. 175 Л. 5–6 — Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского, г. Киев. Ф. 175. Именной фонд Ф. И. Титова. Д. 1643: Воспоминания профессора Голубева С. о научной и преподавательской деятельности Лашкарёва П. Замечания профессора Голубева С. о научных трудах Лашкарёва П. Л. 5–6.

Литература

2. Величко, Фетисов (2016) — Библейская философия права и власти / Алексей Величко, протоиерей Тимофей Фетисов. М.: Вече, 2016. 192 с.

3. Губар (2017) — *Губар К. А.* Дослідження поглядів на церковне право у працях Петра Олександровича Лашкарьова // *Правова держава*. Вип. 28. Розділ: Історія держави і права. Історія юридичної науки. 2017. С. 58–64.

4. Гроций (1994) — *Гроций Г.* О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1994. 868 с.

5. Козлихин, Поляков, Тимошина (2007) — История политических и правовых учений. Учебник. И. Ю. Козлихин, А. В. Поляков, Е. В. Тимошина. СПб.: Издательский Дом С.-Петербург. гос. ун-та, Издательство юридического факультета СПбГУ, 2007. 856 с.

6. Лашкарёв (1886) — *Лашкарёв П. А.* Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву. Киев, 1886. 213 с.

7. Монтескье (1955) — *Монтескье Ш. Л.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955. 803 с.

8. Смыкалин (2017) — *Смыкалин А. С.* Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.): учебное пособие. М.: Проспект; Екатеринбург, Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2017. 400 с.

9. Соколов (1851) — *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законовещения. Т. 1. СПб., 1851. 515 с.

Nikolay Voloshyn. Educational-Methodical and Scientific Activities of the Professor of the Kiev Theological Academy P. A. Lashkaryov in the Field of Canon Law.

Abstract: The article considers the role of the professor of the Kiev Theological Academy and the St. Vladimir Imperial University P. A. Lashkaryov in the development of the Russian scientific school of Church Law. The methodology of the program developed by the scientist for teaching this discipline for the spiritual and secular educational environment has been analyzed. Studied are the research and methodological approaches reflected by P. A. Lashkaryov in the work “Church Law in its foundations, types and sources. From readings in Church Law”. The influence of political and legal studies of natural-legal, historical and sociological scientific schools on the scientific-methodical activity of P. A. Lashkaryov is shown, and the problematic provisions of the application of research methods of these schools in church law as a special theological-legal science are analyzed. The conclusion is made about the need to apply an interdisciplinary approach in the methodology of studying church law at the present stage of development of this science.

Keywords: law, Church Law, Canon Law, history of law, natural law, jurisprudence, scientific school, methodology, method, Lashkaryov.

Nikolay Vladimirovich Voloshyn — 1st year Master Law Student at Taras Shevchenko National University of Kiev (woloshyn.upc@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. IR NBUV. F. 175 L. 5–6 — Institut rukopisi Natsional'noy biblioteki Ukrainy im. V. I. Vernadskogo, g. Kiev. F. 175. Imennoy fond F. I. Titova. D. 1643: Vospominaniya professora Golubeva S. o nauchnoy i prepod. deyatel'nosti Lashkaryova P. Zamechaniya professora Golubeva S. o nauchnykh trudakh Lashkareva P., pp. 5–6 [Institute of Manuscripts of Vernadsky National Library of Ukraine. Kiev. F. 175. Name Fund of F. I. Titov. C. 1643: *Memoirs of Professor Golubev S. about scientific and pedagogical activity of Lashkaryov P. Comments of Professor Golubev S. on the scientific works of Lashkaryov P.*, pp. 5–6.].

References

2. Gubar (2017) — Gubar K. A. Doslidzhennya poglyadiv na tserkovne pravu u pratsyakh Petra Oleksandrovicha Lashkaryova [Research of views on church law in the works of P. Lashkaryov]. *Pravova derzhava*, Vip. 28, Rozdil: Istoriya derzhavi i prava. Istoriya yuridichnoi nauki, 2017, pp. 58–64. (In Ukrainian).

3. Grotius (1994) — Grotius H. *O prave voyny i mira. Tri knigi, v kotorykh ob"yasnyayutsya estestvennoe pravo i pravo narodov, a takzhe printsipy publichnogo prava* [The right of war and peace. Three books that explain the natural law and the law of peoples, as well as the principles of public law]. Moscow, 1994, p. 868. (Russian translation).

4. Kozlikhin, Polyakov, Timoshina (2007) — *Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheniy. Uchebnik* [History of political and legal doctrines. Textbook]. I. Y. Kozlikhin, A. V. Polyakov, E. V. Timoshina. Saint Petersburg: SPbGU Publ., Izdatel'stvo yuridicheskogo fakul'teta SPbGU, 2007, 856 p. (In Russian).

5. Lashkaryov (1886) — Lashkaryov P. A. *Pravo tserkovnoe v ego osnovakh, vidakh i istochnikakh. Iz chteniy po tserkovnomu pravu* [Church law in its foundations, types and sources. From readings on church law]. Kiev: 1886. 213 p. (In Russian).

6. Montesquieu (1955) — Montesquieu C. L. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Gospolitizdat, 1955, 803 p. (Russian translation).

7. Smykalin (2017) — Smykalin A. S. *Kanonicheskoe pravo (na primere Russkoy pravoslavnoy tserkvi XI–XXI vv.): uchebnoe posobie* [Canon law (on the example of the Russian Orthodox Church of the XI–XXI centuries): textbook]. Moscow: Prospekt, Ekaterinburg, Izdatel'skiy dom Ural'skogo gosudarstvennogo yuridicheskogo universiteta, 2017, 400 p. (In Russian).

8. Sokolov (1851) — Ioann (Sokolov), archimandrite. *Opyt kursa tserkovnogo zakonovedeniya* [Experience in Church Law Course]. B. 1. Saint Petersburg, 1851, 515 p. (In Russian).

9. Velichko, Fetisov (2016) — *Bibleyskaya filosofiya prava i vlasti* [Biblical philosophy of law and authority]. Aleksey Velichko, protoierey Timofey Fetisov. Moscow: Veche, 2016, 192 p. (In Russian).

А. Ю. Полунов

ПРОБЛЕМА БЮРОКРАТИЗМА В КОНСЕРВАТИВНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.

В статье анализируется отношение представителей консервативной общественной мысли России второй половины XIX — начала XX в. к проблеме бюрократизма. Опасность бюрократического перерождения самодержавия, превращения его в оторванный от народа аппарат власти, руководствующийся формальными нормами и правилами, глубоко волновала российских консерваторов. Дань антибюрократической риторике отдали многие известные политики и мыслители пореформенной России — В. П. Мещерский, Р. А. Фадеев, И. С. Аксаков, К. П. Победоносцев. Стремясь сохранить самобытный характер самодержавия, придать ему «живой», «народный» характер, они выдвигали различные проекты, предполагавшие усиление роли поместного дворянства как противовеса бюрократии, созыв Земского собора, усиление личной роли царя и его доверенного советника в системе управления. Несмотря на то, что искания консерваторов окончились неудачей, их изучение представляет несомненный интерес для осмысления всей сложности и неоднозначности идейной и общественно-политической жизни пореформенной эпохи.

Ключевые слова: самодержавие, бюрократизм, консерватизм, реформы, народ, поместное дворянство, Земский собор, Р. А. Фадеев, В. П. Мещерский, И. С. Аксаков, Н. П. Игнатьев, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев.

В марте 1881 г., вскоре после гибели Александра II от руки террориста, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев в письме Е. Ф. Тютчевой коснулся статьи И. С. Аксакова, в которой тот рассуждал о причинах бед пореформенной России. «Хорошо, сердечно, но — ах, все не то! — писал лидер правительственных консерваторов, явно рассчитывая, что его слова будут донесены до московского публициста. — Что тут толковать о бюрократизме (выделено Победоносцевым. — А. П.). Разве в этом дело!» (ОР РГБ. Ф. 230. Карт. 4410. Ед. хр. 1. Л. 33–33 об.)¹. Спустя год сходные декларации прозвучали на совещании в правительстве, обсуждавшем проект созыва Земского собора, выдвинутый единомышленником Аксакова, министром внутренних дел Н. П. Игнатьевым. «Теперь излюбленная тема — нападать на бюрократический строй и чиновников, — говорил обер-прокурор, — как будто существует где-либо на земном шаре государство или управление без чиновников или канцелярий, составляющих именно тот бюрократический строй, против которого восстают» (Игнатьев, 2000, 150). Может показаться странным, что бюрократизм служил объектом критики в консервативных и правительственных кругах, казалось бы, крайне далеких от оппозиционных сфер, для которых нападки на «самодержавный деспотизм» давно стали обычным делом. Не менее удивительно, что Победоносцев был вынужден доказывать собеседникам необходимость бюрократического аппарата в условиях самодержавного правления, хотя для сторонников монархии это должно было быть аксиомой. Между тем за этими парадоксами стояли серьезные проблемы общественно-политического

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, профессор факультета государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова (polunov@sra.msu.ru).

¹ Тютчева была свояченицей Аксакова (сестрой его жены Анны Федоровны). Победоносцев сам был хорошо знаком с московским публицистом, являвшимся его товарищем по Училищу правоведения.

развития России, служившие предметом напряженных размышлений для консервативных мыслителей XIX — начала XX в.

Несмотря на то, что преданность самодержавию (правда, понимаемому по-разному) была одним из немногих пунктов, объединявших практически всех русских консерваторов, большинство из них последовательно, а иногда крайне резко выступало против бюрократической системы правления. Первые симптомы подобного подхода наметились после начала реализации реформы 1861 г., разработка которой, как известно, была во многом делом рук петербургского кружка «либеральных бюрократов», вдохновлявшихся опытом западноевропейских государств². Противоречивые результаты реформы дали консерваторам повод говорить о том, что судьбы России должны определять не столичные чиновники, оторванные от реальных нужд страны и судящие о них на основании абстрактных схем, заимствованных извне, а представители «коренных общественных слоев», знакомые с самобытными условиями жизни России, реальным положением дел на местах. Горячим сторонником подобных идей был издатель газеты-журнала «Гражданин» князь В. П. Мещерский, друг юности Александра III, располагавший значительным влиянием и в правление Николая II. Отстаивая незыблемость самодержавия, князь, по словам современной исследовательницы Н. В. Черниковой, «верил в провинцию... где на почве „чисто русской и живой“ работают добросовестно преданные своему делу люди, противостоящие бессистемной деятельности петербургской бюрократии»³. Наилучшим воплощением такого рода людей, противовесом бюрократии для Мещерского были поначалу деятели земского самоуправления, а затем, все в большей степени, — представители патриархального поместного дворянства и администраторы (губернаторы, земские начальники), управляющие на местах подвластным населением на основе принципа единоличной власти.

С развернутой критикой бюрократической системы правления выступил в 1870-е — начале 1880-х гг. еще один защитник интересов поместного дворянства — генерал Р. А. Фадеев, пользовавшийся покровительством влиятельных вельмож (фельдмаршала А. И. Барятинского, графа И. И. Воронцова-Дашкова). По словам генерала, абстрактно-теоретический характер реформ 1860–1870-х гг. привел к тому, что российские подданные «окунулись в полную бессловность», а на местах оказались разрушены все действенные институты власти. Взяв в свои руки управление, бюрократия выхолостила истинный смысл самодержавия, превратила царя в высшего чиновника, «главу исполнительной власти», на практике ограничив его власть массой мелких норм, правил и предписаний. Царь оказался из-за «бюрократического средостения» оторван от массы простого народа, искренне преданного монархическому началу, но неспособного оказать поддержку царю. При этом чиновничья система, действующая на основании формальных правил, показала свое бессилие в борьбе с революционным подпольем. В области же цензуры она, подавляя благонамеренную (консервативную, славянофильскую) печать, фактически не препятствовала выпадам оппозиционной прессы, научившейся проводить свои идеи «между строк» [Кузнецов, 1998, 63, 111].

Относясь равнодушно к защите истинных интересов самодержавия, будучи близким по взглядам, вкусам, образу жизни к лицам «свободных профессий», либеральной общественности, чиновничеству, по мнению Фадеева, было склонно разделять конституционные идеи и могло — сознательно или бессознательно — оказать в решающий момент поддержку сторонникам парламентаризма. От подобных заявлений был один шаг до обвинения государственных служащих в политической неблагонадежности,

² О либеральной («просвещенной») бюрократии см.: [Lincoln, 1986]. Наиболее фундаментальной работой по истории разработки крестьянской реформы 1861 г. в отечественной историографии остается исследование Л. Г. Захаровой [Захарова, 1984].

³ Как отмечает исследовательница, по мере углубления консервативного характера взглядов Мещерского бюрократия в его глазах обретала черты «какого-то чуть ли не мифического чудовища, ужасного и всемогущего» [Черникова, 2017, 110, 352].

и генерал его сделал. По его словам, значительная часть чиновников (особенно столичных) уже сплотилась в «красный кружок», «везде и во всем поддерживающий своих и привлекающих к себе большинство», а остальные в той или иной степени тяготели к этому кружку, будучи подвержены влиянию либеральных идей⁴. Особенно резко подобные заявления зазвучали после гибели Царя-Освободителя, которую многие считали следствием халатности или даже измены со стороны высших должностных лиц. «Господствовало мнение, — вспоминал современник, — что трагическая кончина императора Александра II воочию доказала несостоятельность полицейско-бюрократического строя... что измена проникла в бюрократическую среду, в то время как народное сознание, глубоко потрясенное кровавым злодеянием 1-го марта 1881 года, является гораздо более надежной опорой престола и государства, чем отравленная европейским либерализмом, подкупная, насквозь прогнившая бюрократическая среда» (Несостоявшийся Земский собор, 1906, 42).

В напряженной, близкой к панической атмосфере, которая царила в консервативных и правительственных кругах после царевубийства, рождались масштабные конспирологические теории, неизменным компонентом которых становились представления о разрушительных замыслах злонамеренных бюрократов. «В Петербурге, — заявлял в марте 1881 г. упоминавшийся выше Н. П. Игнатъев, которому вскоре предстояло занять пост министра внутренних дел, — существует могущественная польско-жидовская группа, в руках которой непосредственно находятся банки, биржа, адвокатура, большая часть печати и другие общественные дела. Многими законными и незаконными средствами она имеет огромное влияние на чиновничество и вообще на весь ход дел» (Отнять у крамолы силу, 1995, 6). Подобные заявления логично «ложались» на бросающуюся в глаза современникам антибюрократическую риторику, ставшую яркой особенностью управленческого стиля Игнатьева в период его пребывания на министерских постах. «Я старался, — вспоминал впоследствии сановник, — ввести в противоводействие бюрократическому способу управления (sic), признаваемого мной не соответствующим действительным нуждам такой громадной и разнообразной страны, как Россия. Я был слишком чужд бюрократического мира и разделял со всеми чисто русскими людьми предубеждения к плодотворности чисто канцелярской, чиновничьей работы» (Игнатъев, 2000, 85–86).

По воспоминаниям современников, административные порядки, воцарившиеся при Игнатее в министерстве внутренних дел, в особенности же манера действий его начальника канцелярии Д. И. Воейкова, полностью соответствовали взглядам министра, его неприязни к «чиновничьей, канцелярской» системе управления. В ведомстве царил «творческий беспорядок», нарушались принятые формы докладов, движения документов и др. По словам известного консервативного публициста К. Ф. Головина, Игнатъев «ненавидел формализм в такой же мере, в какой граф Дмитрий Андреевич (Толстой, преемник Игнатьева, воспринимавшийся современниками как воплощение бюрократизма. — А. П.) от него ожидал если не спасения, то, по крайней мере, передышки» (Головин, 1910, 53). Однако, вне зависимости от того, какая риторика звучала из уст высокопоставленных сановников и как она отражалась на их управленческой деятельности, рано или поздно эту риторику надо было оформить в виде более или менее детально разработанных программ, воплотить в жизнь в виде тех или иных институтов. Попытки такой реализации предпринимались неоднократно, но все они оказывались неудачны, на что был ряд причин.

Те конкретные формы, в рамках которых предлагалось реализовать рождавшиеся в недрах консерватизма антибюрократические построения, оказывались при детальной разработке неприемлемы для самодержавия, а иногда и для самих охранителей. Они были подозрительно близки к установкам либералов или дворянской олигархии, которая большинством консерваторов отвергалась как явление наносное, чуждое

⁴ Из «Всепоподданнейшего письма 11 апреля 1879 г.», написанного Фадеевым под влиянием покушения А. К. Соловьева на Александра II [Кузнецов, 1998, 111].

России. Так, заявления Р. А. Фадеева о том, что в пореформенную эпоху необходимо отступить от принципа бессословности, сделать противовесом бюрократии обновленное поместное дворянство, передать в его руки управление на местах, навлекли на него обвинения в ретроградстве, скрытом крепостничестве, в попытках вернуть Россию к дореформенным порядкам [Кузнецов, 1998, 70–75]⁵. Сходные претензии предъявлялись и князю Мещерскому. С другой стороны, когда идейный вдохновитель Игнатьева И. С. Аксаков попытался развить мысль о необходимости непосредственного единения царя с народом («землей») для устранения чиновничьего «средостения», из под его пера вышла концепция, носившая едва ли не анархический характер. «Самодержавный Царь и Земство — больше ничего или почти ничего, — излагал суть воззрений Аксакова известный консерватор К. Н. Леонтьев, которому на цензурное рассмотрение был передан в мае 1881 г. сборник публициста-славянофила „Взгляд назад“. — Всё посредствующее (то есть вся или почти вся администрация) должно исчезнуть, атрофироваться». В сборнике, резюмировал цензор-консерватор, «действительно проводятся мысли, равносильные совершенному почти уничтожению администрации... Таким образом, брошюра представляет проект глубокого изменения нашего государственного строя» [Бадалян, 2016, 143–144].

Наиболее последовательной попыткой структурных преобразований, призванных преодолеть разрыв между царем и народом, был выдвинутый Игнатьевым и Аксаковым весной 1882 г. проект созыва Земского собора. Авторы проекта доказывали, что собор придаст власти царя «живой», «народный» характер, не подвергая ее в то же время конституционным ограничениям, не вводя западноевропейского парламентаризма. Гарантией против подобного развития событий, по мысли Игнатьева и Аксакова, должен был служить и механизм формирования собора (сословный характер выборов, призванный не допустить преобладания на соборе «беспочвенной интеллигенции», близкой по взглядам бюрократии), и его совещательный характер, и нерегулярность его созыва — каждый раз по решению царя [Зайончковский, 1964; Игнатьев, 2000; Переписка, 2013; Горинов, 2007]. Однако, несмотря на все усилия сторонников собора, сходство их замысла с ключевыми положениями концепций либерализма бросалось в глаза, что делало его неприемлемым для самодержавия. «Если воля и распоряжение перейдут от правительства на какое бы то ни было народное собрание — это будет революция, гибель правительства и гибель России», — писал К. П. Победоносцев в мае 1882 г. Александру III, требуя отвергнуть проект созыва собора (Письма, 1925, 381). Консерваторам, продолжавшим говорить о необходимости очистить самодержавие от бюрократических «наслоений» путем тех или иных реформ, обер-прокурор не без раздражения указывал на утопичность их проектов. «Чиновничество все-таки связано долгом и службой... — разъяснял он В. В. Розанову, пытавшемуся в 1890-е гг. развивать антибюрократическую линию, характерную для российской консервативной мысли. — Что такое частный, гуляющий, праздный человек? Чем вы его удержите? Какое у вас есть средство указать ему, поставить предел?» (Розанов, 1910, 20).

Фактически именно благодаря Победоносцеву весной 1882 г. попытка созыва Земского собора была сорвана, Игнатьев получил отставку, а планы институциональных преобразований, призванных устранить чиновничье «средостение», оказались надолго отложены. Избранная главой духовного ведомства позиция заставляла многих современников видеть в нем убежденного сторонника бюрократической системы управления, поклонника традиционного абсолютизма, далекого от любых идейных исканий даже в рамках консервативной системы воззрений⁶. Однако такая оценка представляется чрезмерно прямолинейной. Обер-прокурор, как и многие консерваторы

⁵ Наиболее последовательным критиком Фадеева был известный славянофил Ю. Ф. Самарин, охарактеризовавший взгляды генерала как «революционный консерватизм».

⁶ Так, А. А. Кизеветтер, проанализировав переписку Победоносцева, пришел к выводу, что идеалом для обер-прокурора была система управления, базировавшаяся на двух началах: «самодержавный монарх и бюрократический аппарат, точно выполняющий веления

ры его времени, отдал дань попыткам создания системы «живого», «народного» самодержавия. Однако его идеи и предложения, касавшиеся данной сферы, отличались значительным своеобразием.

Решительно отвергая возможность структурных изменений в существующей системе управления, глава духовного ведомства вовсе не закрывал глаза на «чиновничье засилье», являвшееся серьезным пороком системы. Его письма буквально переполнены нападками на заправил административного аппарата, близкими по духу обличениям других консерваторов, обвинявшим их в равнодушии к истинным интересам страны, корыстолюбию и склонности к конституционализму. Народ страдает, «а наверху... чиновные люди по-прежнему подписывают свои бумаги и получают свои деньги», — гневно восклицал Победоносцев в письме своему воспитаннику, цесаревичу Александру Александровичу в разгар русско-турецкой войны 1877–1878 гг. «Все безумные, которые ждали конституции — журналисты, профессора, чиновники-либералы — проклинают меня на всех перекрестках, так как пущен слух, будто я помешал конституции», — писал глава духовного ведомства по поводу своих антилиберальных выступлений весной 1881 г. Игнатъев, которого обер-прокурор на первых порах энергично поддержал, выдвинул в начале своего правления ряд явно авантюристических прожектов — в том числе заявил о необходимости широкомасштабной чистки государственного аппарата, и можно предположить, что в этих начинаниях он опирался на поддержку Победоносцева. «Все зло у нас шло сверху, из чиновничества, а не снизу... — замечал консервативный сановник в 1881 г. по поводу одной из записок, присланных Александру III. — Чистить надобно сверху» (Письма, 1925, 81, 330, 346).

При всей сложности своего отношения к славянофилам обер-прокурор всецело одобрял один из центральных пунктов их учения — «протест против формального, канцелярского, высокомерного отношения официального мира к живым потребностям и духовным расположениям народа» (Победоносцев, 1996, 133). Вместе с тем, в отличие от Аксакова и его единомышленников, изжить эти и подобные им явления обер-прокурор намеревался не путем институциональных преобразований, а посредством напряженной текущей работы в рамках существующей системы управления, инициирования постепенных изменений, формирования новых нравов, привычек и обычаев в правительственной среде. «Напрасны были бы мечтания, — писал в 1883 г. обер-прокурор своему доверенному корреспонденту С. А. Рачинскому о делах церковного управления, — преобразовать эту среду новой реорганизацией, новыми предписаниями и прещениями. И здесь, как и во всем остальном, на первом месте — дело каждого дня, в кругу возможного». Надо «ходить за деревом, прививая к нему новые соки» (ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1887. Январь-март. Л. 51 об.; 1885. Октябрь-декабрь. Л. 193).

Для того чтобы внедрить в управленческую систему небюрократические методы, следовало наполнить новым духом деятельность тех, кому вверялась власть, начиная с царя. Они должны были непрерывно трудиться, не прикрываясь формальными нормами и регламентами, лично вникать во все вопросы управления, вплоть до самых незначительных. «Ваш труд, — наставлял в 1876 г. Победоносцев наследника Александра Александровича, — всех подвинет на дело, ваше послабление и роскошь зальет всю землю послаблением и роскошью — вот что значит тот союз с землей, в котором вы родились, и та власть, которая вам суждена от Бога» (Письма, 1925, 54). Проблемы, которые предстояло решать власть имущим, должны были представлять перед ними в своей непосредственной, первичной форме, не опосредованные какими-либо бюрократическими механизмами и не препарированные в официальных донесениях, выхолащивающих их суть. Для правильной организации управления, настаивал консервативный сановник, надо «быть в живом общении с живыми людьми»,

самодержца». По мнению историка, предложения консервативного сановника, предназначенные для царя, пленяли последнего «своей элементарной несложностью» [Кизеветтер, 1924, 259].

не уподобляться традиционным бюрократам, которым «некогда говорить с людьми и узнавать их в живом деле». «Людей они принимают, когда те им представляют, — утверждал Победоносцев. — Вся их деятельность в бумагах и в заседаниях, т. е. в фразах» (Письма, 1925, 250–251).

Реализуя принцип «живого управления», доверенный советник царя (в роли которого Победоносцев, естественно, видел себя) должен был в ходе напряженной текущей деятельности — переписки, встреч с людьми, непрерывных поездок по стране — узнавать, поддерживать и связывать друг с другом всех отдельных усердных тружеников, прежде всего в провинции. Противопоставление «испорченных» столиц «здоровой» провинциальной среде, столь распространенное в консервативных кругах, было характерно и для обер-прокурора. «Я считаю великим делом, — писал он в 1887 г. Александру III о соответствовавших его идеалу провинциальных рабочих, — отыскивать такие явления (большей частью в глухих местах) и тотчас же обращаться на них внимание. Видя это, местные деятели получают опору, и пример их вызывает других на подражание» (Письма, 1926, 129). Именно этот живой пример, а не система «учреждений со штатами», полагал высокопоставленный сановник, изменит систему управления к лучшему. «Один ключ к оздоровлению — огонь, от которого другие люди зажигаются» (ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1893. Март-апрель. Л. 183 об.; 1895. Январь-февраль. Л. 69). При этом возникавшие между отдельными усердными тружениками контакты должны были носить как можно более неформальный характер. В некоторых случаях их даже следовало скрывать от окружающих (органов печати, официальных учреждений). Доброе дело, утверждал обер-прокурор в письме И. С. Аксакову (1884), «лучше устоит на молве, из уст в уста передаваемой людьми добра и веры» (ОР РНБ. Ф. 14. Ед. хр. 658. Л. 10).

Разумеется, избранный Победоносцевым подход требовал от него колоссального труда, заставлял тратить массу сил и времени на дела текущего управления. Однако консервативный сановник был готов нести это бремя, поскольку лишь таким образом, как он полагал, управленческой системе можно было придать «живой» характер, повысить ее действенность. «У меня, — писал обер-прокурор в 1882 г. Рачинскому, — сидят люди с утра и до вечера и до ночи и совсем отнимают у меня время, нужное для... изучения больших вопросов, коих множество — но я не могу отказать людям» (ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1892. Январь-июль. Л. 1 об.). Вместе с тем со временем подобный образ действия неизбежно вел к деструктивным последствиям, внося хаос и разлад во все, чем занимался Победоносцев. Таковы же были результаты и других попыток реализовать систему антибюрократического управления. «Всякий старался заискивать перед ним... — вспоминал об административном стиле обер-прокурора хорошо знавший его глава цензурного ведомства Е. М. Феоктистов. — Уже и без того неспособен был он овладеть сколько-нибудь широкими задачами, а это еще более заставляло его без всякой нужды тратиться на мелочи» (Феоктистов, 1991, 220). В конечном счете неудачи, постигшие главу духовного ведомства в ходе попыток воплотить в жизнь систему «живого», «народного» самодержавия, в немалой степени способствовали падению его влияния при дворе и в правительстве в конце 1880-х гг. Этот результат был столь же закономерен, сколь закономерным был интерес к антибюрократическим декларациям Победоносцева в конце 1870-х — начале 1880-х гг., когда атмосфера была насыщена критическими выпадами в адрес чиновничества.

Разумеется, попытки консерваторов очистить самодержавие от «бюрократических искажений» продолжались и после 1880-х гг. Большое место данная тема занимала в публицистике В. П. Мещерского, который, помимо газетно-журнальной деятельности, стремился в конце XIX — начале XX в. воплотить свои прожекты в жизнь посредством различных придворных маневров. За созыв Земского собора, в том числе с целью преодоления «бюрократического средостения» между царем и народом, выступал и один из лидеров позднего славянофильства генерал А. А. Киреев [Медоваров, 2013]. Члены «Русского собрания» — возникшей в 1900 г. общественной организации,

которую можно рассматривать в качестве предшественницы массовых правомонархических партий, — уделили значительное внимание антибюрократической риторике в своих трудах. По замечанию современного историка И. В. Лукоянова, в сочинениях представителей «Русского собрания», в частности, известного журналиста С. Н. Сыромятникова, «на чиновников возлагалась главная ответственность за основные проблемы, решение их связывалось с тотальной реформой государственного аппарата» [Лукоянов, 2003, 49; Репников, 2010; Делюкин, Шуршина, 2016]. Однако попытки прояснить, в чем же должны заключаться подобные реформы, вновь и вновь заводили консерваторов в тупик. Примером могут послужить построения публициста и общественного деятеля С. Ф. Шарапова, провозглашавшего себя преемником И. С. Аксакова. Попытавшись развить в своем сочинении «Самодержавие и самоуправление» (1899) идеи Аксакова о необходимости децентрализации, он пришел к тому же, и даже более радикальному выводу, что и его предшественник в начале 1880-х гг. В рамках схемы Шарапова, по словам Лукоянова, «роль центральной администрации практически исчезала», а государство в целом обрело вид «аморфной, слабоуправляемой и практически безвластной системы», то есть явления, которое фактически не могло быть воплощено в жизнь [Лукоянов, 2003, 61].

Нарастание социальной напряженности в первые годы XX в., вызванное, в том числе, утратой самодержавием политической инициативы, привело к массовым волнениям, нанесящим тяжелый удар по авторитету монархии и существенно подорвавшим авторитет консервативных идей в обществе. Под влиянием революции 1905 г. самодержавие, вопреки предостережениям консерваторов, вынуждено было пойти на шаг, который в течение долгого времени отвергало, — допустить ограничение власти монарха, ввести в стране представительство, внедрить элементы парламентского контроля и разделения властей. Казалось бы, данные нововведения должны были покончить с «засильем бюрократии» уже на основе применения классических либеральных рецептов. Однако в силу ряда причин этого не произошло. Излечить застрелые пороки складывавшейся в течение многих веков, обремененной многочисленными противоречиями государственной системы, сделать ее более динамичной, эффективной в новых условиях не удалось. Развязкой сложившейся ситуации стало крушение монархической государственности в 1917 г., открывшее путь формированию новой системы власти. Однако и эта система, как выяснилось впоследствии, несла в себе многочисленные противоречия и конфликты, в том числе унаследованные с дореволюционных времен.

Источники и литература

Источники

1. Головин (1910) — Головин К. Ф. Мои воспоминания. Т. II: 1881–1894. СПб.: Типография «Колокол», 1910. 274 с.
2. Игнатъев (2000) — Игнатъев Н. П. Земский собор. СПб.; Кишинев: Нестор, 2000. 191 с.
3. Несостоявшийся Земский собор (1906) — Несостоявшийся Земский Собор (исторические воспоминания) // Море. 1906. № 21–22.
4. Отнять у крамолы силу (1995) — «Отнять у крамолы материальную и нравственную силу» // Источник. 1995. № 2. С. 4–15.
5. Переписка (1913) — Переписка П. Д. Голохвастова с И. С. Аксаковым о «Земском Соброре» // Русский архив. 1913. № 1. С. 94–111; № 2. С. 181–204.
6. Письма (1925) — Письма К. П. Победоносцева к Александру III. М.: Новая Москва, 1925. Т. I. 448 с.

7. Письма (1926) — Письма К. П. Победоносцева к Александру III. М.: Новая Москва, 1926. Т. II. 384 с.
8. ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки). Ф. 14. Ед. хр. 658. Л. 10: Победоносцев К. П. — Аксакову И. С. 11 июля 1884 г.
9. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1895. Январь-февраль. Л. 69: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А. 18 января 1895 г.
10. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1882. Январь-июль. Л. 1 об.: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А. 1 января 1882 г.
11. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1893. Март-апрель. Л. 183 об.: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А. 14 апреля 1893 г.
12. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1885. Октябрь-декабрь. Л. 193: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А. 24 декабря 1885 г.
13. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1883. Сентябрь-декабрь. Л. 44 об.: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А. 24 сентября 1883 г.
14. ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. 1887. Январь-март. Л. 51 об.: Победоносцев К. П. — Рачинскому С. А., 20 января 1887 г.
15. ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. 230. Карт. 4410. Ед. хр. 1. Л. 33–33 об.: Победоносцев К. П. — Тютчевой Е. Ф. 11 марта 1881 г.
16. Победоносцев (1996) — *Победоносцев К. П.* Аксаковы // *Победоносцев К. П.* Сочинения. СПб.: Наука, 1996. С. 131–136.
17. Розанов (1910) — *Розанов В. В.* М. П. Соловьев и К. П. Победоносцев о бюрократии // *Новое слово.* 1910. № 1. С. 18–21.
18. Феоктистов (1991) — *Феоктистов Е. М.* За кулисами политики и литературы. М.: Новости, 1991. 464 с.

Литература

19. Бадалян (1916) — *Бадалян Д. А.* «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х гг. СПб.: Росток, 2016. 359 с.
20. Горинов (2007) — *Горинов М. М.* Государственная и общественная деятельность графа Н. П. Игнатъева (1879–1882 гг.). Дисс... канд. ист. наук. М., 2007. 309 с.
21. Делюкин, Шуршина (2016) — *Делюкин Д. В., Шуршина В. А.* «Мы пойдем заодно с этой Азией». Жизнь и творчество С. Н. Сыромятникова в контексте «русской идеи» на рубеже XIX–XX вв. // *Петербургский Рериховский сборник.* Вып. IX. СПб., 2016. С. 161–174.
22. Зайончковский (1964) — *Зайончковский П. А.* Кризис самодержавия на рубеже 1870–80-х гг. М.: Издательство Московского университета, 1964. 511 с.
23. Захарова (1984) — *Захарова Л. Г.* Самодержавие и отмена крепостного права. М.: Издательство Московского университета, 1984. 254 с.
24. Кизеветтер (1924) — *Кизеветтер А. А.* Победоносцев // *На чужой стороне.* Т. IV. Прага, 1924. С. 258–279.
25. Кузнецов (1998) — *Кузнецов О. В.* Р. А. Фадеев: генерал и публицист. Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 1998. 181 с.
26. Лукоянов (2003) — *Лукоянов И. В.* Российские консерваторы (конец XVIII — начало XX в.). СПб.: Нестор-История, 2003. 79 с.
27. Медоваров (2013) — *Медоваров М. В.* А. А. Киреев в общественно-политической жизни России второй половины XIX — начала XX в. Дисс. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 2013. 357 с.
28. Репников (2010) — *Репников А. В.* С. Н. Сыромятников: штрихи к портрету // *Интеллигенция и мир.* 2010. № 3. С. 93–110.
29. Черникова (2017) — *Черникова Н. В.* Портрет на фоне эпохи: князь Владимир Петрович Мещерский. М.: Росспэн, 2017. 479 с.
30. Lincoln (1986) — *Lincoln, Bruce W.* In the Vanguard of Reform: Russia's Enlightened Bureaucrats, 1825–1861. DeKalb: Illinois University Press, 1986. 297 p.

Alexander Polunov. The Russian Conservative Thought on Problem of the Bureaucratization in the Second Half of 19th – Early 20th Century.

Abstract: The article focuses on the Russian conservatives' attitudes towards the problem of bureaucratization of the state apparatus in the second half of nineteenth – early twentieth century. Right-wing thinkers and politicians were deeply worried by the danger of degradation of the Russian autocracy, its transformation into an apparatus of power detached from the ordinary people and guided by formal norms and rules. Many well-known public figures, such as V. P. Meshchersky, R. A. Fadeev, I. S. Aksakov, K. P. Pobedonostsev, paid tribute to the anti-bureaucratic rhetoric in their articles and speeches. Trying to preserve an authentic, non-bureaucratic character of the autocracy, its “living”, “popular” character, they put forward various projects proposing the strengthening of the role of the local nobility as a counterbalance to the state officials, convening of the Zemsky Sobor, enhancing the personal role of the Tsar and his trusted advisor in the system of state governing. Despite the fact that the ideological searches of the Russian conservatives ended in failure, an analysis of their activities is of great interest for our understanding the complexity and ambiguity of the ideological and socio-political life of the post-reform era.

Keywords: autocracy, bureaucracy, conservatism, reforms, people, local nobility, Zemsky Sobor, R. A. Fadeev, V. P. Meshcherskii, P. N. Igtat'ev, I. S. Aksakov, K. N. Leontiev, K. P. Pobedonostsev.

Alexander Yur'evich Polunov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University (polunov@spa.msu.ru).

Sources and References

Sources

1. Golovin (1910) – Golovin K. F. *Moi vospominaniya. Tom II. 1881–1894* [My Memoirs. Vol. II. 1881–1894]. Saint Petersburg: Tipografiya “Kolokol”, 1910, 274 p. (In Russian).
2. Ignatev (2000) – Ignatev N. P. *Zemskiy sobor* [Land Assembly]. Saint Petersburg: Nestor, 2000, 191 p. (In Russian).
3. Nesostoyavshiysya zemskiy sobor (1906) – Nesostoyavshiysya zemskiy sobor. Istoricheskie vospominaniya [The Land Assembly Which Did Not Take Place. Historical Memoirs]. *More*, 1906, no. 21–22. (In Russian).
4. Otnyat' u kramoly silu (1995) – “Otnyat' u kramoly material'nuyu i npravstvennuyu silu” [To Take Away from the Sedition of the Material and Moral Strength]. *Istochnik*, 1995, no. 2, pp. 4–15. (In Russian).
5. Perepiska (1913) – Perepiska P. D. Golokhvastova s I. S. Aksakovym o Zemskom sobore [Correspondence of P. D. Golokhvastov with I. S. Aksakov on the Land Assembly]. *Russkiy arkhiv*, 1913, no. 1, pp. 94–111; no. 2, pp. 181–204. (In Russian).
6. Pis'ma (1925) – *Pis'ma K. P. Pobedonostseva k Aleksandru III. Tom I* [Letters of K. P. Pobedonostsev to Alexander III. Vol. I]. Moscow: Novaya Moskva, 1925, 448 p. (In Russian).
7. Pis'ma (1926) – *Pis'ma K. P. Pobedonostseva k Aleksandru III. Tom II* [Letters of K. P. Pobedonostsev to Alexander III. Vol. II]. Moscow: Novaya Moskva, 1926, 384 p. (In Russian).
8. OR RNB (Otdel rukopisey Rossiyskoy natsionalnoy biblioteki [Manuscript division of Russian National Library]). Fund 14. Item 658. P. 10. Pobedonostsev K. P. – Aksakovu I. S., 11 iyulya 1884 g. [Pobedonostsev K. P. to Aksakov I. S., July 11, 1884]. (In Russian).
9. OR RNB. Fund 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1895. Yanvar'-fevral'. [Letters to S. A. Rachinskiy. 1895. January-February]. P. 69. Pobedonostsev K. P. – Rachinskomu S. A., 18 yanvarya 1895 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., January 18, 1895]. (In Russian).

10. OR RNB. Fond 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1882. Yanvar'-iyul'. [Letters to S. A. Rachinskiy. 1892. January-July]. P. 1 v. Pobedonostsev K. P. — Rachinskomu S. A., 1 yanvarya 1882 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., January 1, 1882]. (In Russian).
11. OR RNB. Fond 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1893. Mart-aprel' [Letters to S. A. Rachinskiy. 1893. March-April]. P. 183 v. Pobedonostsev K. P. — Rachinskomu S. A., 14 aprelya 1893 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., April 14, 1893]. (In Russian).
12. OR RNB. Fond 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1885. Oktyabr'-dekabr' [Letters to S. A. Rachinskiy. 1885. October-December]. P. 193. Pobedonostsev K. P. — Rachinskomu S. A., 24 dekabrya 1885 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., December 24, 1885]. (In Russian).
13. OR RNB. Fond 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1883. Sentyabr'-dekabr' [Letters to S. A. Rachinskiy. 1883. September-December]. P. 44 v. Pobedonostsev K. P. — Rachinskomu S. A., 24 sentyabrya 1883 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., September 24, 1883]. (In Russian).
14. OR RNB. Fond 631. Pis'ma k S. A. Rachinskomu. 1887. Yanvar'-mart. [Letters to S. A. Rachinskiy. 1887. January-March]. P. 53 v. Pobedonostsev K. P. — Rachinskomu S. A., 20 yanvarya 1887 g. [Pobedonostsev K. P. to Rachinskiy S. A., January 20, 1887]. (In Russian).
15. OR RGB (Otdel rukopisey Rossiyskoy Gosudarstvennoy biblioteki [Manuscript Division, Russian State Library]). Fund 230. Cartoon 4410. Item 1. P. 33–33 v. Pobedonostsev K. P. — Tyutchevoy E. F., 11 marta 1881 g. [Pobedonostsev K. P. to Tyutcheva E. F., March 11, 1881]. (In Russian).
16. Pobedonostsev (1996) — Pobedonostsev K. P. Aksakovy [Aksakovs], Pobedonostsev K. P. *S ochineniya*. Saint Petersburg: Nauka, 1996, pp. 313–136. (In Russian).
17. Rozanov (1910) — Rozanov V.V. M. P. Solovyev i K. P. Pobedonostsev o byurokratii [M. P. Solovyev and K. P. Pobedonostsev on Bureaucracy], *Novoye Slovo*, 1910, no. 1, pp. 18–21. (In Russian).
18. Feoktistov (1991) — Feoktistov E. M. *Za kulisami politiki i literatury* [Behind the Scenes of Politics and Literature]. Moscow: Novosti, 1991, 464 p. (In Russian).

References

19. Badalyan (1916) — Badalyan D. A. «Kolokol prizyvniy»: Ivan Aksakov v russkoy zhurnalistike kontsa 1870-kh — pervoy poloviny 1880-kh gg. [“The Ringing bell”: Ivan Aksakov in Russian Journalism of the Late 1870s — the First Half of the 1880s]. Saint Petersburg: Rostok, 2016, 359 p. (In Russian).
20. Chernikova (2017) — Chernikova N. V. *Portret na fone epokhi: knyaz' Vladimir Petrovich Meshcherskiy* [The Portrait against the Backdrop of the Epoch: Prince Vladimir Petrovich Meshcherskiy]. Moscow: Rosspen, 2017, 479 p. (In Russian).
21. Delyukin, Shurshina (2016) — Delyukin D. V., Shurshina V. A. «My poydem zaodno s etoy Aziey». Zhizn' i tvorchestvo S. N. Syromyatnikova v kontekste «russkoy idei» na rubezhe XIX–XX vv. [“We Will Go Along With This Asia” Life And Work of S. N. Syromyatnikov in the Context of the “Russian Idea” at the Turn of the 19th — 20th Centuries]. *Peterburgskiy Rerikhovskiy sbornik*. Saint Petersburg, 2016, vol. IX, pp. 161–175. (In Russian).
22. Gorinov (2007) — Gorinov M. M. *Gosudarstvennaya i obshchestvennaya deyatel'nost' grafa N. P. Ignat'eva (1879–1882 gg.)*. [The State and Political Activities of N. P. Ignatiev, 1879–1882]. Cand. hist. sci. diss. Moscow, 2007, 309 p. (In Russian).
23. Kizevetter (1924) — Kizevetter A. A. Pobedonostsev. *Na chuzhoy storone*. Praga, 1924, vol. IV, pp. 258–279. (In Russian).
24. Kuznetsov (1998) — Kuznetsov O. V. R. A. Fadeev: general i publitsist [R. A. Fadeev; a General and a Publicist]. Volgograd: Volgogradskiy gosudarstvennyy universitet Publ., 1998, 181 p. (In Russian).
25. Lincoln (1986) — Lincoln B. W. *In the Vanguard of Reform: Russia's Enlightened Bureaucrats, 1825–1861*. DeKalb: Illinois University Press, 1986. 297 p.
26. Lukoyanov (2003) — Lukoyanov I. V. *Rossiyskiye konservatory (konets XVIII — nachalo XX v.)*. [Russian Conservatives. The End of XIX — early XX Century]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2003, 79 p. (In Russian).

27. Medovarov (2013) — Medovarov M. V. *A. A. Kireev v obshchestvenno-politicheskoy zhizni Rossii vtoroy poloviny XIX — nachala XX v.* [A. A. Kireev in the Social and Political Life of Russia in the Second Half of 19th — Early 20th Century]. Cand. hist. sci. diss. Nizhniy Novgorod, 2013, 357 p. (In Russian).
28. Repnikov (2010) — Repnikov A. V. S. N. Syromyatnikov: shtrikhi k portretu [S. N. Syromyatnikov: Nuances of the Portrait]. *Intelligentsiya i mir*, 2010, no. 3, pp. 93–110. (In Russian).
29. Zayonchkovskiy (1964) — Zayonchkovskiy P. A. *Krizis samoderzhaviya na rubezhe 1870–80-kh gg.* [The Crisis of the Autocracy at the Turn of 1870–80s]. Moscow: Moskovskiy universitet Publ., 1964, 511 p. (In Russian).
30. Zakharova (1984) — Zakharova L. G. *Samoderzhaviye i otmena krepostnogo prava* [Autocracy and the Abolition of the Serfdom]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1984, 254 p. (In Russian).

И. Б. Гаврилов

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ А. С. ШИШКОВА

Статья посвящена религиозно-философским воззрениям и трудам на ниве отечественного просвещения выдающегося государственного деятеля, министра народного просвещения (1824–1828), самобытного мыслителя Александра Семеновича Шишкова (1754–1841). Преимущественно затрагиваются вопросы народного образования и нравственного воспитания, которым он уделял особое внимание во все периоды своей государственной деятельности, а также в своих программных сочинениях «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» (1803 г.) и «Рассуждение о любви к Отечеству» (1811 г.). В ходе рассмотрения основных этапов интеллектуальной биографии мыслителя наиболее раскрывается деятельность Шишкова на посту министра просвещения. Главную задачу народного образования и воспитания он видел в том, чтобы вложить в душу ребенка «огонь народной гордости», «огонь любви к Отечеству». Консервативная идейная позиция Шишкова во главе министерства трактуется не как проявление невежества и корыстных сословных интересов, а как попытка формирования нового типа образованности — опирающегося на традиционные русские принципы православия, самодержавия и сословности и противостоящего западноевропейским революционным и атеистическим доктринам. В качестве важного выражения образовательной концепции мыслителя рассматривается введение им Цензурного устава 1826 г., который сформулировал ключевые вопросы образования и воспитания юношества, внутренней безопасности и управления общественным мнением.

Ключевые слова: философия образования, воспитание, педагогика, просвещение, консерватизм, образование, народность, русская религиозная философия, А. С. Шишков, «русское воспитание», Министерство народного просвещения, эпоха Александра I, «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка», «Рассуждение о любви к Отечеству», «Беседа любителей русского слова», русская православная оппозиция, патриотизм, галломания, Российская академия, Библейское общество, критика мистицизма, «Чугунный устав», цензура.

*Человек без веры есть корабль без компаса.
Страсть кидает его, как буря;
и даже когда буря пройдет, он не может войти
в пристанище: останется погибать.*

*Мне поручено Министерство просвещения.
Но какое просвещение может быть там,
где колеблется вера?
(А. С. Шишков)*

Хотя современная научная литература не обходит вниманием тему проблем народного образования и просвещения в отечественной философской мысли XIX в. [Гаврилов, 2017b, 2017c, 2017d, 2018a, 2018b, 2018c, 2019; Гаврилов, Калитин, 2018; Лушников и др., 2019], однако существует ряд мыслителей, взгляды которых на эти вопросы пока мало изучены. И к ним в первую очередь следует отнести А. С. Шишкова, чье обширное наследие, как отмечают исследователи, «прочно забыто» и «научная биография не написана» [Парсамов, 2010, 5].

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

На сегодняшний день наиболее значительными и основополагающими научными исследованиями в данном направлении являются новаторские работы А. Ю. Минакова, рассматривающие деятельность Шишкова в контексте становления нового направления отечественной общественной мысли первой четверти XIX в. — «православно-самодержавного консерватизма», предтечи славянофильства и «теории официальной народности»¹ [Минаков, 2003, 2011, 2014, 2018]. Ю. Е. Кондаков характеризует мыслителя как одного из лидеров «православной русской оппозиции» официальному курсу мистического экуменизма в 1817–1824 гг. [Кондаков, 1998]. М. Г. Альтшуллер делает акцент на создании Шишковым литературного общества «Беседа любителей русского слова»; пытается раскрыть его представление о том, что «язык есть и культура, и идеология» [Альтшуллер, 2005, 51]; отмечает влияние, оказанное им на творчество А. С. Пушкина, В. К. Кюхельбекера, П. А. Катенина и последующих русских литераторов вплоть до Вяч. Иванова. Авторитетный современный историк университетского образования XIX в. в России Ф. А. Петров хотя и характеризует взгляды Шишкова как «архаичные» и ненаучные, однако находит в его управлении российских университетами следование здравому смыслу и вводит в научный оборот огромный фактический материал по эпохе его руководства Министерством народного просвещения [Петров, 2003, 5–71].

* * *

Александр Семенович Шишков (1754–1841) — выдающийся отечественный мыслитель, основоположник русского консерватизма, государственный деятель, участник русско-шведской войны 1788–1790 гг., первый историограф Военно-морского флота Российской империи (1799), адмирал (1824), популярный детский писатель, один из зачинателей детской литературы в России, основатель и бессменный руководитель литературно-политического общества «Беседа любителей русского слова» (1811–1816), государственный секретарь, автор манифестов и рескриптов императора Александра I (1812–1814), последний президент Российской академии (1813–1841), министр народного просвещения (1824–1828). Шишков оставил огромное литературное, научное и мемуарное наследие — еще при жизни вышло в свет 17-томное собрание его сочинений. Но, к сожалению, в современные учебники мыслитель вошел лишь как «реакционер» и «мракобес».

Критическая оценка его деятельности стала утверждаться уже в либеральной историографии второй половины XIX в., в трудах А. Н. Пыпина и Н. Н. Булича, в которых Шишков представлен «крайним ретроградом, пожалуй, худшим и свирепейшим, чем был сам Голицын» [Булич, 1912; Пыпин, 2001].

Один из видных современников, находившийся долгие годы в лагере противников Шишкова, П. А. Вяземский аттестовал его так: «Шишков был <...> человек с постоянной волей, с мыслью, *idée fixe*, род литературного Лафайета, герой двух миров, но герой двух слогов старого и нового; кричал, писал всегда об одном; словом, имел личность свою и потому создал себе место в литературном и даже государственном нашем мире» (Вяземский, 1963, 260–270).

Другой современник, известный историк и дипломат Д. Н. Свербеев дает образ более теплый, сердечный: «Простодушно набожный и всецело преданный вере отцов, глубоко изучивший богослужебный славянский язык и в нем искусный, не менее преданный прямодушно и искренно самодержавному у нас престолу, ревностный почитатель всех наших народных преданий и не чуждый коренных наших предрассудков против всего иноверного и чужеземного, опасливый и, по временам, ярый борец

¹ В современных исследованиях убедительно раскрыта несостоятельность предложенного А. Н. Пыпиным термина «официальная народность». Понятие народности было выдвинуто графом С. С. Уваровым и воспринято большинством его современников как «призыв к развитию и утверждению самобытно-русской национальной культуры» [Гаврилов, 2016, 258].

с наплывом западных европейских идей, прямой, добродушный, честный и скорее кроткий человек» (Свербеев, 1871, 170).

Будущий адмирал и министр родился в древней первопрестольной столице Русского царства в родовитой, но небогатой дворянской семье. «Я рожден от русского отца, дворянина посредственного состояния, воспитан дома без чужеземных нянек», — свидетельствовал сам Шишков [Парсамов, 2010, 50]. Детство его прошло в патриархальной домашней обстановке, наполненной любовью к церковной книжности. В этой атмосфере в нем, по словам Стоюнина, «развивались религиозное чувство и мысль под влиянием чтения церковных книг, священной истории и Четьи-Минеи, а с этим вместе и ухо роднилось с церковным языком <...>, развивалась любовь к Родине под впечатлением рассказов о славных и громких прошедших временах Петра, под впечатлением народных песен, а может быть, и звучных од Ломоносова и других стихотворцев» [Стоюнин, 1880, 3–4].

Впоследствии Шишков напишет: «Вера, воспитание и язык — суть самые сильнейшие средства к возбуждению и вкоренению в нас любви к Отечеству, которая ведет к силе, твердости, устройству и благополучию» (Шишков, 1825а, 187).

В 1766 г. Александр Семенович поступил в Морской кадетский корпус, находившийся в те годы в Кронштадте, где под воздействием своего родственника, директора корпуса И. Л. Голенищева-Кутузова, имевшего прозвище «отца всех русских моряков», и пристрастился к литературному творчеству. По выходе из корпуса в 1769 г. он был произведен в гардемарины. В течение последующих двух десятилетий совмещал преподавание в Морском корпусе с морскими плаваниями на военных кораблях в качестве офицера, а потом — командира боевых кораблей Военно-морского флота Ее Императорского Величества Екатерины II (35-пушечный фрегат «Ярославец», 38-пушечный фрегат «Святой Николай», 64-пушечный фрегат «Ретвизан»). Имел множество наград, в том числе был награжден золотой саблей с надписью «За храбрость» и золотой осыпанной бриллиантами табакеркой с пятьюстами золотыми червонцами.

Трудясь долгое время по Морскому ведомству, сначала как преподаватель Морского корпуса, а с 1799 г. как председатель для издания собраний, касающихся до кораблестроения и прочего (1799–1804), Шишков внес огромный вклад в образование и воспитание отечественной военно-морской элиты. Он стремился привить морским офицерам классический литературный вкус, любовь к отечественной словесности и христианские нравственные понятия. В частности, мыслитель наставлял: «Надлежит поступать осторожно и с выбором: ибо сколько хорошие писатели, каковы из старинных суть Прокопович, Кантемир, Ломоносов, Сумароков, Попов, Казицкий, Полетика и им подобные, удобны научать молодых людей красоте русского слога, столько, напротив того, многие из новейших нынешних писателей могут приучить их к той галлицизме, которою, ко вреду прекрасного языка нашего, наполняют они свои писания» (Шишков, 1800, 292–293).

В одном из плаваний, в 1776–1779 гг., Шишков близко познакомился с жизнью современных Италии, Турции и Греции. Для понимания процесса формирования его консервативных взглядов представляет интерес показательная «встреча» в греческом городке Мандра с «безбожной» французской цивилизацией: «Мы видели несколько новейших греческих часовен с написанными на стенах их изображениями святых и не могли надивиться буйству и злочестию безбожных французов, которые, заходя иногда в сей порт, не оставили ни одной часовни без того, чтобы не обезобразить лиц святых и не начертать везде насмешливых и ругательных надписей. Удивительно, до какой злости и неистовства доводит развращение нравов! Пусть бы сами они утонули в безверии; но зачем же вероисповедание других, подобных им христиан, ненавидеть? Для чего турки не обезобразили сих часовен? Для чего не иной язык читается в сих гнусных надписях, как только французский?» (Шишков, 1834, 29).

Последовавшая в 1789 г. Французская революция только утвердила мыслителя в его антипросветительских воззрениях. Именно в философии французского Просвещения он увидел главный источник революционных потрясений и бед современной

Европы. В «Оде на покорение Польши», сочиненной «во время лютой свирепствовавшей во Франции революции», Александр Семенович писал:

Знать праведный во гневе Бог,
К преступникам являясь строг,
Свои отъял пресветлы очи
От недостойных оных чад:
Тогда, изшед из вечной ночи,
Меж ними воцарился ад (Шишков, 1831, 150).

На этом фоне православная и самодержавная Россия воспринималась им подчеркнуто идиллически:

Какая с ней может сравниться
Земля обилием отрад?
Российских мужественных чад
Кто подвигам не удивится?
Блаженная из всех страна,
Златая часть тебе дана.
В любви к царю и Богу тая,
Какой народ, толико лет
Спокойны годы провождая,
В толиком счастья цветет? (Шишков, 1831, 143).

В противоположность православной России, Франция видится государством, отступившим от Бога и стремящимся распространить свое неверие по всему свету:

Сия страна, что позабыла
И Бога, и закон, и смерть,
По всей вселенной распростерть
Свое учение возмнила (Шишков, 1831, 150).

Исходя из такого воззрения, всю свою последующую жизнь литератора, ученого и государственного деятеля Шишков посвятит борьбе по защите Отечества от надвигающейся на него «адской» силы «безбожного злочестия».

Спустя много лет, видя усилившееся воздействие на соотечественников просветительской философии, он напишет: «Прошедший век, названный просвещенным и философским, усыпая бдение правительств, породил и взлелеял дух безбожия и злонаравия, от которого потухает свет веры, умолкает закон, гибнет власть, и добродетель, труды, науки, искусства утопают в потоках крови» (Шишков, 1870, 2, 45).

В 1803 г. в «Рассуждении о старом и новом слоге российского языка» Шишков скажет о революционной Франции, поверженной его любимым героем А. В. Суворовым: «Сия страна расточена, растерзана, без власти, без законов, без подчинения. <...> Тамо царствуют днесь неистовые, неблагословенные кровопийцы. <...> Народ сей упражняется в бесчисленных новоумышляемых суетах, совращающих Европу: <...> мечтает изобретать и непрестанно гласит новое просвещение, новые составы всего, новые права человечества: умы и сердца многих неразумных ядоупоил погибельным своим учением. <...> [Французы] поколебали учрежденное верою, отъяли сладчайшее упование, сладчайшее утешение человечества: <...> О, колико паче зубов змиевых язвительнейший, не сыновний, не отечественный дух!» (Шишков, 1824, 329–330).

Между тем мыслителя нельзя обвинить в невежестве и мракобесии: свободно владея иностранными языками, он весьма успешно занимался переводами с французского, немецкого, итальянского. В 1783–1785 гг. по поручению директора Академии

наук С. Г. Домашнева Шишков перевел антологию «Детская библиотека» известного немецкого педагога Иоганна-Генриха Кампе, в течение более полувека остававшуюся настольной книгой для обучения и воспитания российского дворянства. Кроме переводов с немецкого, русское издание содержало стихи и нравоучительные рассказы самого адмирала (Кампе, 1817), который характеризовал его как «отчасти перевод, отчасти подражание»: «Книжка моя простым своим слогом увеселяла детей иставляла их в благонаравии; они многие из нее стихи наизусть читали, и родители их принимали оную благосклонно, так что в течение шестнадцати или семнадцати лет была она троекратно издана» (Шишков, 1818: *Предуведомление*).

Шишков создает песенки, стихи, басни, рассказы, повести, пьесы, где на ярких и конкретных примерах дает ребенку уроки нравственности и красоты. Многие его стихи и басни заучивались наизусть и получили поистине всенародное признание. Таким образом, Александр Семенович одним из первых в России обратил внимание на необходимость создания для детей специальной литературы и стал выразителем в ней русского национального духа, характера, склада мыслей, чувств и т. д. Материал его книг «Детская библиотека» и «Собрание детских повестей» использовался отечественными писателями второй половины XIX в., в частности такими крупными педагогами как К. Д. Ушинский и Л. Н. Толстой.

За труды по истории российского Военно-морского флота («Трехязычный морской словарь на английском, французском и российском языках» (1795) и др.) в 1796 г. Шишкова приняли в Императорскую Российскую академию. Академия была основана Екатериной II по предложению княгини Е. Р. Дашковой еще в 1783 г., по образцу Парижской академии, для возведения русского языка в статус великого литературного языка Европы («поставить наш язык в независимое положение от иностранных слов и выражений, не имеющих ни энергии, ни силы, свойственных нашему слову» (Дашкова, 1876, 239), а также для разработки словаря и грамматики русского литературного языка.

В уставе заведения («Краткое начертание Императорской Российской Академии») было прописано: «Императорская Российская Академия долженствует иметь предмет своим вычищение и обогащение русского языка, общее установление употребления слов оного, свойственное оному витийство и стихотворение» [Сухомлинов, 1874, 360]. Первый председатель Академии Е. Р. Дашкова отмечала: «Многоразличные древности, рассыпанные в пространствах Отечества нашего, обильные летописи, драгоценнейшие памятники деяний праотцев наших, каковыми немногие из существующих ныне европейских народов хвалиться могут, представляют упражнением нашим обширное поле...» [Лозинская, 1978, 83].

Эти заложенные при основании Академии принципы оказали решающее воздействие на научное творчество и мировоззрение А. С. Шишкова, жизнь которого оказалась неразрывно связанной с ее судьбой. Самое прямое и непосредственное влияние на него имела концепция «Словаря академии Российской» (1789–1794), основанного на учении М. В. Ломоносова о трех стилях и содержащего 43357 слов. В работе над «Словарем» участвовало 47 членов Академии, в том числе Е. Р. Дашкова, Г. Р. Державин, Я. Б. Княжнин, А. И. Мусин-Пушкин, Д. И. Фонвизин.

* * *

В недолгое царствование императора Павла I (1796–1801) Шишков успел испытать и возвышение, и опалу. В своих «Записках», написанных с позиций консерватора и «славянофила», он критически оценивает это правление, видя в нем лишь подражание политике свергнутого отца Павла: «Все пошло на прусскую статью: мундиры, большие сапоги, длинные перчатки, высокие треугольные шляпы, косы, пукли, ордонанс-гаузы, экзерцир-гаузы, шлагбаумы (имена доселе неизвестные) и даже крашение, как в Берлине, пестрою краскою мостов, будок и прочего. Сие уничижительное

подражание пруссакам напоминало забытые времена Петра III» (Шишков, 2010, 361). Шишков как человек Екатерининской эпохи противопоставляет «Золотой век» царствования «Северной Минервы» правлению ее «бедного» сына и проводит прямую параллель между Павлом и Петром III: «Несчастный монарх сей, отвратясь от мудрого и благополучного царствования великой матери своей, пошел по следам отца своего и окончил дни свои таковою же, как он, смертью» (Шишков, 2010, 419).

Неудивительно, что, как и многие современники, мыслитель радостно приветствовал приход к власти императора Александра I, который при вступлении на престол обещал «идти по стопам великой своей бабки»:

С ним правосудие воссядет на престоле;
Любя Отечество, храня его покой,
С Екатериной великою душой,
Он будет новый Петр, и на суде, и в поле (Шишков, 1831, 177).

Однако ожидания не оправдались, и довольно скоро вице-адмирал увидел в формах молодого императора вместо обещанного возвращения к «мудрым государственным заветам» Екатерины продолжение павловского царствования с его тягой к неоднозначным переменам. «Новый порядок и новое преобразование вещей едва ли поведут нас по лучшему пути, нежели тот, который был проложен столь мудрыми монархами» (Шишков, 2010, 426), — сетовал Александр Семенович.

Причины измены Александра духу екатерининских традиций Шишков усматривал во влиянии воспитателя царя, Ф. С. Лагарпа, и членов «Негласного комитета» — молодом либеральном окружении, которое он называл «якобинской шайкой». Особенное неприятие вызывала у него фигура морского министра П. В. Чичагова, с которым Шишков вступает в открытый конфликт. «Молодые наперсники Александровы, напыщенные самолюбием, не имели ни опытности, ни знаний, стали все прежние в России установления, законы и обряды порицать, называть устарелыми, невежественными. Имена вольности и равенства, приемлемые в превратном и уродливом смысле, начали твердить пред младым царем», внушали ему понятия, «возникшие из хаоса чудовищной французской революции» (Шишков, 2010, 323–324). В самом Александре мыслитель видел скорее мечтателя-утописта. В свою очередь, и император был чужд консервативных устремлений Шишкова, не принимавшего либеральные реформы нового царствования.

Закономерно, что довольно скоро вице-адмирал, по его словам, «отстал от двора; уклонился от всех его козней; <...> и предался любимым <...> упражнениям в словесности и в науках» (Шишков, 1870, 1, 93). Он полностью погружается в научные и литературные труды в Российской академии, связанные с изучением русского языка и истории.

* * *

Как активный член Академии, заботящийся о чистоте русского языка, А. С. Шишков ярко проявил себя в научной и литературной полемике 1800-х гг. Программным сочинением этого периода становится «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» (1803), определившее место и значение автора в истории русской словесности. В нем Шишков выступает против «галломании» — «неисцелимой и лишающей всякого рассудка страсти к французскому языку» (Шишков, 1824, 1).

По поводу этой проблемы французский философ Ж. де Местр, проживший в России 14 лет, с 1803 по 1817 гг., писал: «У меня нет слов описать вам французское влияние в сей стране. Гений Франции оседлал гения России буквально так, как человек обуздывает лошадь» (Местр, 1994, 178).

Шишков ясно сознавал, что проникновение вредной философии осуществляется в первую очередь посредством литературы: «Надлежит с великою осторожностью

вдаваться в чтение французских книг, дабы чистоту нравов своих, в сем преисполненном опасностию море, не преткнуть о камень» (Шишков, 1824, 9–10), ибо «нигде столько нет ложных, соблазнительных, суемудрых, вредных и заразительных умствований, как во французских книгах» (Шишков, 1824, 369). Поэтому важнейшим средством борьбы с галломанией он считал защиту и утверждение родного языка: «Всякое иностранное слово есть помешательство процветать собственному, и потому чем больше число их, тем больше от них вреда языку» (Шишков, 1825b, 13); «Кто бы подумал что мы, оставя сие многими веками утвержденное основание языка своего (т. е. церковнославянский язык. — И. Г.), начали вновь созидать оный на скудном основании французского языка» (Шишков, 1824, 2–3).

В стремлении противопоставить церковнославянский язык тогдашнему нашествию иностранных слов в русский язык Александр Семенович опирался на труд М. В. Ломоносова «О пользе книг церковных» (1758 г.), в котором впервые была выдвинута эта идея. Развивая мысль великого русского ученого, Шишков писал: «Под именем славянских, славяно-российских и русских книг можно разуметь различных времен слогии, или язык в смысле слога, как то слогии Библии, Патерика или Четы-Миней, слова о полку Игоревом, старинных грамот, Несторовой летописи, Ломоносова и проч.»; «Я не то утверждаю, что должно писать точно славянским слогом, но говорю, что славянский язык есть корень и основание российского языка; он сообщает ему богатство, разум, силу, красоту. Итак, в нем упражняться и из него почерпать должно искусство красноречия, а не из Боннетов, Вольтеров, Юнгов, Томсонов и других иностранных сочинителей» (Шишков, 1824, 81).

Шишков полагал, что через причастность к церковнославянскому русский язык является наследником эллинского языка и всей классической греко-византийской образованности: «Древний славянский язык, отец многих наречий, есть корень и начало российского языка, который сам собою всегда изобилен был и богат, но еще более процвел и обогатился красотою, заимствованными от сродного ему эллинского языка, на коем витийствовали гремящие Гомеры, Пиндары, Демосфены, а потом Златоусты, Дамаскины и многие другие христианские проповедники» (Шишков, 1824, 1–2). Мыслитель видел в церковнославянском языке величайшую святыню и сокровищницу русского национального духа, «мистически связанную с Божественной мудростью» [Проскурин, 1996, 102].

К сожалению, в отечественной филологической науке до сих пор господствуют критические оценки языковой теории Шишкова, не только отрицающие ее современную актуальность и научную значимость, но утверждающие, что даже и для своего времени ученый являлся утопистом, ибо «интересовавшее его прошлое было на самом деле плодом фантазии»: «Шишков был не традиционалистом, а утопистом. Реальная стихия церковного языка ему отнюдь не была органична, в церковнославянском он допускал ошибки. Даже подлинные архаизмы в его сочинениях часто играли роль неологизмов, поскольку их надо было искусственно вводить в современный реформатору язык» [Лотман, 2002, 457].

Но более верной представляется оценка историка литературы второй половины XIX в. А. Д. Галахова, полагавшего, что Шишков «добивался русского направления, окрещенного неточным именем славянофильства. Шишков — славянофил, или русофил, потому что стоял за сохранение русской национальности в нравах, обычаях и языке» [Минаков, 2011, 373–374].

Как на ближайшего предшественника Шишкова М. Г. Альтшуллер указывает на Д. И. Фонвизина, который в своей комедии «Бригадир» (1769 г.) остроумно высмеивает галломанию, выводя на сцену молодого русского невежду Ивана, презирающего все русское: «Тело мое родилось в России, это правда; однако дух мой принадлежал короне французской» [Альтшуллер, 2005, 41].

Наименование Александра Семеновича «предтечей славянофильства» вполне оправданно. Спустя четыре десятилетия К. С. Аксаков и его единомышленники также констатировали разрыв между народом и обществом [Гаврилов, 2017a]. Но если

Аксаков возлагал всю вину за этот разрыв на Петра I, то Шишков считал, что Петр хотел лишь переселить в Россию науки, «но не желал из россиян делать голландцев, немцев или французов; не желал русских сделать нерусскими» (Шишков, 1824, 462).

Многочисленные противники и позднейшие критики высмеивали концепцию языка ученого как пример примитивного изоляционизма, который якобы полностью отрицает любые языковые влияния. Однако на самом деле его позиция, оформившаяся в ходе длительной полемики, не была такой односторонней. Шишков допускал заимствования, но лишь по вынужденной необходимости: «Кто желает действительную пользу приносить языку своему, тот всякого рода чужестранные слова не иначе употреблять должен, как по самой необходимой нужде, не предпочитая их никогда российским названиям там, где как чужое, так и свое название с равной ясностью употреблены быть могут» (Шишков, 1824, 404).

Журналист и писатель Н. И. Греч следующим образом характеризует полемику 1803 г.: «Вдруг вышла книга Шишкова (о старом и новом слоге русского языка) и разделила армию русской словесности на два враждебных стана: один — под знаменем Карамзина, другой — под флагом Шишкова. Приверженцы первого громогласно защищали Карамзина и галлицизмами насмеялись над славянщицкою; последователи Шишкова предавали проклятию новый слог, грамматику и коротенькие фразы и только в длинных периодах Ломоносова, в тяжелых оборотах Елагина искали спасения русскому слову» (Греч, 1990, 156).

Однако акцент на противостоянии шишковистов и карамзинистов в литературе представляется преувеличенным: на самом деле оба литератора придерживались консервативных взглядов. Знакомство Шишкова и Карамзина произошло на приеме у великой княгини Екатерины Павловны, во время которого последний сразу же признался: «Я не враг ваш, а ученик: потому что многое высказанное вами было мне полезно, и если не все, то иное принято мною и удержало меня от употребления таких выражений, которые без ваших замечаний были бы употреблены». С этого момента «они были если не друзьями, то, по крайней мере, добрыми искренними знакомыми» [Минаков, 2011, 215]. По свидетельству А. С. Стурдзы, Шишков впоследствии «чистосердечно и публично отрекся от прежних своих невыгодных мнений о писателе Карамзине. <...> Маститый старец полюбил в нем человека, преклонил голову перед изящной чистотой его слога, одним словом, влюбился в его творения и в него самого» (Стурдза, 1846, 146–147).

Труд Шишкова не только породил бурную полемику, но и положил начало новому направлению в отечественной мысли — православно-самодержавному консерватизму (по определению А. Ю. Минакова). Его представители рассматривали широкий спектр общественно-значимых проблем: вопросы о национальном образовании, характере подлинно самодержавной власти, отношениях Церкви и государства, цензуре, самобытной национальной культуре, опирающейся прежде всего на определенные языковые традиции, сословный вопрос, университетскую политику, внешнюю политику и т. д. К представителям этого течения, по мнению А. Ю. Минакова, после 1811 г. примыкает и Н. М. Карамзин, создав «наиболее полный и разработанный консервативный проект первой четверти XIX в.» — «Записку о древней и новой России» [Минаков, 2011].

А. С. Шишков же, как справедливо утверждает историк, сформулировал некоторые основные аксиомы нарождавшегося русского консерватизма: недопустимость подражательства революционным и либеральным западноевропейским образцам, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданность самодержавной монархии.

В первое десятилетие XIX в. рассматриваемое направление консерватизма имело оппозиционный характер — его представители вели активную полемику с членами «Негласного комитета», М. М. Сперанским и другими либеральными приближенными императора Александра I [Минаков, 2014, 70].

В феврале 1807 г. А. С. Шишков выступает инициатором литературных вечеров, которые с 1810 г. принимают публичный характер, собирая до 300–500 слушателей, цвет петербургского светского и церковного обществ. Вечера проводились в доме крупного екатерининского вельможи, генерал-прокурора и министра юстиции в отставке (с 1803 г.), известного поэта Г. Р. Державина, бывшего в 1807–1812 гг. одним из лидеров консервативной партии и находившегося в оппозиции к либеральному курсу молодого императора Александра I. Знаменитый «певец Фелицы» по своим литературным взглядам являлся классицистом и ближайшим единомышленником Шишкова.

В собраниях принимали участие С. А. Ширинский-Шихматов, И. А. Крылов, Н. И. Гнедич, А. А. Шаховской, А. С. Хвостов, Д. И. Хвостов. Ядро активных участников заседаний составляли члены Российской академии. Разработанный Шишковым устав общества, названного им «Беседой любителей русского слова», в феврале 1811 г. получил высочайшее утверждение. В числе действующих и почетных членов значились выдающиеся современники: И. И. Дмитриев, Н. С. Мордвинов, А. К. Разумовский, А. Н. Оленин, Ф. В. Ростопчин, С. С. Уваров, митр. Амвросий (Подобедов), еп. Евгений (Болховитинов) и др. Гостем Державинского особняка был и знаменитый французский консерватор Ж. де Местр, «пламенный реакционер», критик Французской революции, собеседник многих русских мыслителей и государственных деятелей, в центре внимания которого также находились вопросы народного просвещения и образования. Покровительницей общества считалась вдовствующая императрица Мария Федоровна, двор которой находился в Павловске.

Шишков видел в «Бесед» рупор для выражения оппозиционных консервативных идей, открытую площадку, которой Академия, будучи закрытым учреждением, стать не могла: «Беседа не присвоила себе никогда прав Академии, и большей частью состояла из ее членов. <...> Вся цель ее была только та, чтобы читать перед публикою (чего Академия делать не могла) избранные произведения писателей, доставляя им через то ободрение и приятность публике, в которой старалась она распространять вкус и охоту к отечественной словесности» (Шишков, 1870, 2, 158–159).

«Беседа» стремилась укрепить в русском обществе патриотические чувства при помощи русского языка и словесности, торжество которых должно было предшествовать торжеству веры и Отечества. Как вспоминал другой видный консерватор Александровской эпохи А. С. Стурдза, «Беседа» «была выражением пламенной любви ко всему отечественному, родному — любви, пробужденной роковыми событиями того времени» (Стурдза, 1994, 44).

Бесспорно, ярчайшим общественным событием стало выступление в 1811 г. Шишкова с программным докладом «Рассуждение о любви к Отечеству». В нем ученый разоблачал космополитизм образованного общества, в преддверии военного столкновения представлявший для России серьезную угрозу: «Человек, почитающий себя гражданином света, т. е. не принадлежащим никакому народу, делает то же, как бы он не признавал у себя ни отца, ни матери, ни роду, ни племени. Он, исторгаясь из рода людей, причисляет сам себя к роду животных. <...> Все веки, все народы, земля и небеса возопяли бы против него: один ад стал бы ему рукоплескать» (Шишков, 1825а, 148–149).

Накануне войны с Наполеоном Шишков озвучил главные принципы русского патриотизма: православная вера, русское воспитание и русский язык, тем самым почти на два десятилетия предвосхитив знаменитую формулу С. С. Уварова.

В «Рассуждении» мыслитель заявляет о себе как о главном противнике галломании и поборнике «русского воспитания»: «Воспитание должно быть отечественное,

а не чужеземное. Ученый чужестранец может преподавать нам, когда нужно, некоторые знания свои в науках; но не может вложить в душу нашу огня народной гордости, огня любви к Отечеству, точно так же, как я не могу вложить в него чувствований моих к моей матери. <...> У него своя мать, свое гнездо, свое Отечество. Любовь к оному почерпается не из холодных рассуждений, не из принужденной благовидности, нет! Она должна пламенною рекою литься из души моего учителя в мою, пылать в его лице, сверкать из его очей» (Шишков, 1825а, 180–181).

Шишков отводит национальному образованию и воспитанию государственное значение, отмечая прямую зависимость от него процветания и самого будущего России: «Народное воспитание есть весьма важное дело, требующее великой прозорливости и предусмотрения. Оно не действует в настоящее время, но приготовляет счастье или несчастье предбудущих времен, и призывает на главу нашу или благосложение, или клятву потомков» (Шишков, 1825а, 183).

Либеральные и атеистические сочинения европейских философов он сравнивает с адом, убивающая живую народную душу: «Сия нравственная чума, заражающая умы, истребляющая жизненные соки общества, — распускание ядовитых писателей, злочестивых книг — не только не пугает нас, но находит почти равнодушными, и мы не боимся, что общественное тело, напитанное ядами, по истощении в судорогах оставшейся силы своей, истлеет и, сгнившее, падет» (Шишков, 2011, 605).

Мощный охранительный пафос, яркий образный язык Шишкова проникали в самые «затвердевшие» сердца отцов семейств, хранивших в старинных семейных библиотеках бронзовый бюст Вольтера и полные собрания сочинений знаменитого французского вольнодумца: «Отцы и матери, трепещите своей беспечности, трепещите сделаться сообщниками злочестия! Вы, конечно, вырвали бы из детских рук ядовитую чашу — и оставляете пред их очами книги, могущие развратить разум и сердце, тщательно сохраняете в домах нечестивые сочинения, наследственную отраву, переходящую из рода в род» (Шишков, 2011, 605).

Как справедливо отмечает А. Ю. Минаков, именно в ходе борьбы с галломанией оформляется первоначальная программа русских консерваторов, в создании которой, кроме А. С. Шишкова, участвовали и другие литераторы — Н. М. Карамзин, Ф. В. Ростопчин, С. Н. Глинка, С. А. Шишинский-Шихматов, а также представители православного клира [Минаков, 2011].

* * *

Угроза неизбежной войны с наполеоновской Францией, стремившейся к политическому господству на европейском континенте, вынудила российскую верховную власть на время отступить от республиканских идеалов и обратиться за поддержкой к консерватору-оппозиционеру. «Я читал рассуждение ваше о любви к Отечеству, — сказал Александр I А. С. Шишкову. — Имея таковые чувства, вы можете быть ему полезны. Кажется, у нас не обойдется без войны с французами, нужно сделать рекрутский набор; я бы желал, чтобы вы написали о том манифест» (Шишков, 1870, 1, 121).

Вице-адмирал Шишков назначается на важный пост государственного секретаря — вместо отправленного в ссылку знаменитого либерала-реформатора М. М. Сперанского, обвиненного в преклонении перед всем французским и даже в заговоре в пользу Наполеона. «Перед началом отечественной войны понадобилось другое перо, более народное, более русское» (Свербеев, 1871, 170). Этим шагом Александр I как бы признавал ошибкой прежний курс внешней и внутренней политики, ориентированный на идеалы европейского либерализма, и призывал себе в помощь вчерашних оппозиционеров из консервативного стана.

В течение двух с половиной лет почти 60-летний Александр Семенович практически постоянно находился «при особе государя», сопутствуя ему в многочисленных

разъездах, неизбежных для длительной военной кампании; трудился «над изложением <...> монарших повелений» (Шишков, 1870, 1, 120), написав в общей сложности более 80 манифестов, приказов и рескриптов.

Первым указом царя, составленным Шишковым, стал «Манифест о рекрутском наборе». С апреля 1812 и до конца 1814 г. он был патриотическим голосом России, поднимавшим и укреплявшим дух русского народа, которому жадно внимали все сословия: «Да встретит враг в каждом дворянине — Пожарского, в каждом духовном — Палицына, в каждом гражданине — Минина. Благородное дворянское сословие! Ты во все времена было спасителем Отечества; Святейший Синод и духовенство! Вы всегда теплыми молитвами своими призывали благодать на главу России; Народ Русский! Храброе потомство храбрых славян! Ты неоднократно сокрушал зубы укрепившихся на тебя львов и тигров. Соединитесь все: со крестом в сердце и с оружием в руках никакие силы человеческие вас не одолеют» (Шишков, 1870, 1, 426–427).

Отечественная война еще более утвердила Шишкова в сознании истинности своих давних воззрений на безбожную французскую цивилизацию и воспринималась им в религиозном свете: «Я всегда имел такое мнение, что всеобщая война сия была не о землях или границах; главное дело состояло в том, чтобы привести все царства в их прежнее состояние, низринуть беззаконие, воцарить истину и благонравие, низложить пример соблазна» (Шишков, 1870, 1, 266).

Вот как передает впечатление от чтения шишковских манифестов тогдашний московский генерал-губернатор граф Ф. В. Ростопчин: «Сначала — внимание, потом — гнев; но когда Шишков произнес слова, в которых говорилось, что неприятель с лестью на устах несет в руках оковы, тогда негодование выразилось в сильнейшей степени: ударяли себя в голову, рвали на себе волосы, ломали руки, видны были слезы гнева, струившиеся по этим лицам, напоминавшим древних. Я видел одного, который скрежетал зубами» (Ростопчин, 1992, 270). Как свидетельствует С. Т. Аксаков, «писанные им манифесты действовали электрически на целую Русь. Несмотря на книжные, иногда несколько напыщенные выражения, русское чувство, которым они были проникнуты, сильно отзывалось в сердцах русских людей» (Аксаков, 1966, 271). Даже всегда скептически настроенный к Александру Семеновичу интеллектурал князь П. А. Вяземский под конец жизни в своих записках признавал: «Я помню, что во время оно мы смеялись нелепости его манифестов и ужасались их государственной неблагопристойности, но между тем большинство, народ, Россия, читали их с восторгом и умилением, и теперь многие восхищаются их красноречием. Следовательно, они были к стати» [Альтшуллер, 2005, 64].

По авторитетному мнению официального историка эпохи Александра I Н. К. Шильдера, благодаря написанному секретарем Шишковым от имени императора воззваниям «борьба с Наполеоном получила значение народной и священной войны» [Шильдер, 1905, 88].

В посланиях войскам мыслитель раскрывает христианский характер и дух воинского служения, постоянно подчеркивая, что русская армия — это прежде всего православное воинство Христово, которое не должно уподобляться армии безбожников: «Вы — русские! Вы — христиане! <...> Я не угрожаю вам наказаниями; ибо знаю, что никто из вас не подвергнется оным. Вы видели в земле нашей грабителей, рашихавших дома невинных поселян. Вы праведно кипели на них гневом и наказали злодеев! Кто ж захочет им уподобиться? Если же кто, паче чаяния, таковой сыщется, да не будет он русский! Да исторгнется из среды вас!» (Шишков, 1870, 1, 173).

А. С. Шишков внес огромный вклад в победу над Наполеоном, однако к 1814 году его национальная и патриотическая риторика вновь перестала быть востребованной в связи с влиянием на императора Александра I идей универсального христианства и космополитизма [Минаков, 2011, 189].

30 августа 1814 г. вице-адмирал был уволен от должности государственного секретаря и «в воздаяние долговременной службы и трудов, понесенных в минувшую войну» назначен членом Государственного совета, в котором оставался до своей

смерти. На заседаниях Совета Шишков отличался самостоятельностью суждений, часто оказываясь со своим другом, первым российским морским министром Н. С. Мордвиновым² в меньшинстве среди более либерально настроенных членов.

Самое активное участие Александр Семенович принимал в обсуждении вопросов цензуры и народного образования, подавая записки, которые вплоть до 1824 г. не получали официальной поддержки в силу господства в то время категорически не подерживаемых им идей мистического христианства.

* * *

Ключевое положение в религиозной и образовательной политике Российской империи во второй половине александровского царствования занимал князь А. Н. Голицын. С 1817 г. он возглавлял Министерство духовных дел и народного просвещения, объединившее два ведомства — духовных дел и народного просвещения, но, по меткому слову Н. М. Карамзина, представлявшее собой «министерство затмения».

Одним из наиболее ярких воплощений нового «экуменического» курса стало открытие в России Библейского общества (РБО, 1813–1826). Первое собрание РБО состоялось в Санкт-Петербурге в январе 1813 г., в доме князя Голицына на Фонтанке, под его председательством и при участии представителей разных именующих себя христианскими вероисповеданий.

Шишков в мистицизме Голицына видел проявление «духа времени», который, по его мнению, повел начало от знаменитого просветителя и масона Екатерининской эпохи Н. И. Новикова, связанного с французскими революционными учениями.

Как отмечает прот. Г. Флоровский, «по Библейскому делу у Шишкова было свое и очень твердое мнение. Для него сама мысль о переводе Библии представлялась злейшей ересью, — но это была, прежде всего, „литературная ересь“ (по остроумному замечанию Свербеева). Ибо Шишков отрицал само существование русского языка, — „как будто бы некий особый, — говорил он в недоумении. — У нас славянский и русский язык один и тот же, он различается только на высокий и простой“, — это была основная религиозно-филологическая теза Шишкова. <...> В последнем счете Шишков различает два языка: „язык веры“ и „язык страстей“, или „язык Церкви“ и „язык театра“. Библейский перевод и представлялся Шишкову „перекладкою“ Слова Божия с наречия высокого и важного на этот низкий стиль, на этот язык театра и страстей. Это было умышленным умалением священного достоинства Библии, думал он» [Флоровский, 1991, 161–162].

Однако представляется, что первостепенными для мыслителя были не литературные мотивы — по его мнению, речь шла о глобальном подрыве вероисповедных основ. Особое неприятие православного консерватора вызывала концепция христианского экуменизма с его идеей «внутренней Церкви», насаждаемой министерством Голицына: «Все эти лжеумствования о так называемой внутренней Церкви (т. е. никакой), о народной свободе и равенстве состояний, о конституциях, об истреблении царей <...> — все эти адские мысли суть плоды самолюбия и гордости, порождаемые безверием и отступлением от Бога» (Шишков, 186?, 122). Шишков так понимал и характеризовал цель РБО: «Составить из всего рода человеческого одну какую-то общую республику и одну религию: мнение мечтательное, безрассудное» (Шишков, 1870, 2, 228).

«Русская православная оппозиция», возглавляемая вице-адмиралом, объединяла литераторов-«архаистов», крупных государственных чиновников (граф А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий), а также ряд священнослужителей-консерваторов (архим. Иннокентий (Смирнов), архим. Фотий (Спасский), митр. Серафим (Глаголевский) и др.). «Оппозиция» активно выступала с критикой конфессиональной политики правительства и особенно голицынского «двойного министерства», неоднократно обращаясь в посланиях, книгах и при личных аудиенциях непосредственно к императору Александру I.

² О нем А. С. Пушкин сказал: «Мордвинов заключает в себе одним всю русскую оппозицию».

В своих письмах к государю А. С. Шишков стремился разоблачить коварные замыслы вольнодумцев и защитить православие: «Главный обман Библейских обществ состоит в проповедовании какой-то иной веры, не той, которая в России со времен Владимира исповедуется, дабы ослепить народ и, воспламеня в нем под именами сей мечтательной веры и вольности безверие и своеволие, ополчить его против Бога, царей и всякого порядка» (Шишков, 1870, 2, 265).

В своей автобиографии архим. Фотий (Спасский) дал краткую характеристику лиц, участвовавших вместе с ним «в борьбе за веру». Шишков, по его словам, — знатный вельможа и писатель, преданный царю и Церкви: «Он один стоил больше, нежели все ученые Церкви пользы могли принести. Несмотря на старость лет, против лжеучений писал и говорил». Помощника Александра Семеновича князя П. А. Ширина-Шихматова отец Фотий характеризует как патриота и ревнителя православия: «Он был не весьма велик среди людей, но велик перед очами Божиими. Был правой рукой А. С. Шишкова и во всем ему помогал» [Кондаков, 1998, 153].

Усилия Шишкова и православной оппозиции увенчались успехом: 15 марта 1824 г. государь упразднил «двуединое» министерство и отправил в отставку князя Голицына. «Шишков добивался от императора Александра запрещения русских переводов» [Флоровский, 1991, 165]. А в 1826 г. уже новый монарх, Николай I, прекращает деятельность Библейского общества в России.

* * *

15 мая 1824 г. Александр I назначил 70-летнего старца главой реформированного Министерства народного просвещения. Искренний монархист и верноподданный государя, Шишков беспрекословно принимает его решение, как и 12 лет тому назад: «Угодно было монаршей воле Твоей, без всякого у меня вопроса и без всякого искания моего, наименовать меня министром народного просвещения в самое многотруднейшее время. Я повиновался священному гласу Твоему в 1812 г., когда враг Отечества шел с оружием на Россию. С тем же пламенным усердием повинуюсь и ныне, когда тайная вражда умышляет против Церкви и Престола» (Шишков, 1870, 2, 164). Как вспоминал С. Т. Аксаков, «никогда Шишков для себя ничего не искал, ни одному царю лично он не льстил; он искренне верил, что цари — от Бога, и был предан всею душою царскому сану, благоговел перед ним. Шишков без всякого унижения мог поклониться в ноги природному своему царю; но, стоя на коленях, он говорил: „Не делай этого, государь, это нехорошо“» (Аксаков, 1966).

В новой должности мыслитель не только стремился послужить России, но и желал воплотить те принципы православного просвещения, которые неоднократно выражал в своих публичных выступлениях и в частной переписке: «Мне поручено Министерство просвещения. Но какое просвещение может быть там, где колеблется вера? <...> Книжки, сеющие безверие и разврат, продолжают переводиться и публично продаваться. Духовенство знает о них, и не только молчит и не отвращает сего зла, — но многие нововоспитанные священнослужители (кроме некоторых истинно усердных и благочестивых), под личиною веры, споспешествуют ему» (Шишков, 1870, 2, 184).

Возглавляя министерство, А. С. Шишков задал народному просвещению тот вектор, который получил дальнейшее развитие при С. С. Уварове: «Народное образование должно быть национальным» — таков был провозглашенный им идеал. Новые программы предполагали приоритетное изучение русского языка и русской истории [Минаков, 2018]. Причем, как отмечает А. Ю. Минаков, такие политические антагонисты, как Шишков, Магницкий и другие консерваторы, с одной стороны, и С. С. Уваров — с другой, были устремлены к общей цели, активно преодолевая мистико-космополитический вектор, заданный отечественной системой образования после 1812 г. Александром I и Голицыным [Минаков, 2018]. Поведа с первых своих шагов решительную борьбу с мистическим направлением голицынского

министерства, Шишков смог расчистить путь «конструктивной программе Уварова», основанной на использовании современных научных знаний и концепций образования [Петров, 2003, 8]. Так, в своем первом докладе императору от 15 мая 1824 г. Александр Семенович выдвинул против министерства Голицына обвинение в том, что «поголовное удаление преподавателей, в которых так нуждались наши учебные заведения, и назначение на кафедры людей малосведующих, но прикинувшихся благонамеренными, принизило уровень научного образования. Раболепство и лицемерие проникли в ученое сословие» [Петров, 2003, 10].

Образовательная программа Шишкова базировалась на идее приоритета религиозного образования, православия и самодержавия, а также следовании принципам сословности и народности. В частности, выделяют две его программные декларации — речь 11 сентября 1824 г. в Главном правлении училищ и обращение к Главному правлению училищ 11 декабря 1824 г.

Председательствуя на первом заседании Главного правления училищ, ученый сформулировал основную задачу министерства в том, чтобы «оберегать юношество от заразы лжемудрыми умствованиями, ветротленными мечтаниями, пухлою гордостью и пагубным самолюбием, вовлекающим человека в опасное заблуждение думать, что он в юности старик, и чрез то делающим его в старости юношею» [Рождественский, 1902, 166].

В первой речи Шишков проводит принцип сословности в образовании: «Науки полезны только тогда, когда, как соль, употребляются и преподаются в меру, смотря по состоянию людей и по надобности, какую всякое звание в них имеет. Излишество их, равно как и недостаток, противны истинному просвещению. Обучать грамоте весь народ или несоразмерное числу одного количества людей принесло бы более вреда, нежели пользы. Наставлять земледельческого сына в риторике — было бы приутоплять его быть худым и бесполезным или еще вредным гражданином. Но правила и наставления в христианских добродетелях, в доброй нравственности нужны всякому, не выводят никого из определенного ему судьбою места и во всех состояниях и случаях делают его и почтенным, и кротким, и довольным, и благополучным» [Минаков, 2011, 441].

По утверждению историка С. В. Рождественского, министерство А. С. Шишкова отличалось «спокойным и планомерным обсуждением основ университетского строя, попытками так или иначе сочетать его особенности с началами общего политического режима данной эпохи» [Петров, 2003, 10].

Основные принципы государственной политики в сфере образования мыслитель изложил в обращении к Главному правлению училищ от 11 декабря 1824 г.: «I. Воспитание народное во всей империи нашей, несмотря на рознь вер, ниже языков, должно быть русское. II. Греко-католик, римско-католик и лютеранин должны быть воспитаны: первый — в твердом и незыблемом православии, а второй и третий — во всей точности положительного исповедания своей веры. III. Все иноверное российское юношество должно учиться нашему языку и знать его. Оно должно преимущественно изучать нашу историю и законы. IV. Все науки должны быть очищены от всяких не принадлежащих к ним умствований. V. Излишнее множество и великое разнообразие учебных предметов должно быть благоразумно ограничено и сосредоточено, во-первых, на тех познаниях, кои самим учреждением разных учебных заведений постановлены, и, во-вторых, сообразно с званиями, к которым учащиеся предназначаются. VI. Язык славянский, т. е. высокий, и классическая российская словесность повсеместно должны быть вводимы и ободряемы. VII. Язык греческий должен везде, кроме училищ иноверных, иметь преимущество пред латинским. VIII. <...> Одно обучение не есть воспитание и даже вредно без возделания нравственности, которой христианину вне Церкви найти не можно» [Минаков, 2011, 442].

В своей речи Шишков особо подчеркнул зависимость государства от системы образования: «Когда государство или народ желает благоденствовать, то первое попечение его долженствует быть о воспитании юных чад своих». Сущность воспитания мыслитель видит «в страхе Господнем, в напоении сердец детских любовью к вере,

откуда проистекает любовь к Государю, сему поставленному от Бога отцу и главе народной; любовь к Отечеству, сему телу великому, но не крепкому без соединения с главой своей; и, наконец, любовь к ближнему, под которым разумеются сперва сограждане, а потом и весь род человеческий» (Шишков, 1825а, 179–180).

Минаков верно усматривает в позиции ученого не инфернальный обскурантизм, приписываемый ему Пыпиным, не проявление невежества, своекорыстия и аморализма, а попытку создания особого типа образованности и системы ценностей, которая лежала бы в основе учебных программ и могла бы противостоять рационализму, материализму, атеизму, революционаризму и т. п. негативным явлениям. Однако, как отмечает исследователь, используемый русскими консерваторами для реализации своей программы метод административных запретов компрометировал их в глазах образованных людей того времени, по большей части принадлежавших к либеральному лагерю [Минаков, 2011, 443].

Хотя Шишкова постоянно упрекали в ретроградстве и реакционности, он, в отличие от своего предшественника князя Голицына, за четыре года управления министерством ни разу не позволил поставить вопрос о закрытии какого-либо российского университета [Петров, 2003, 12]. С другой стороны, он не стремился ломать здравые предложения Голицына, поэтому дал ход циркуляру от 17 апреля 1824 г., в соответствии с которым все преподаватели обязывались предоставить в министерство полные конспекты лекций. По дополнительному требованию министра в представленных конспектах требовалось указать использованную литературу, особенно иностранную. Уже через два года, в 1826 г., университеты смогли опубликовать такие конспекты. Также Шишков выступил с инициативой выпуска учебников по различным дисциплинам [Петров, 2003, 12–13].

Вообще в своей министерской политике ученый отдавал явное предпочтение университетам перед лицеями и благородными пансионами, которые при двух последних министерствах графа А. К. Разумовского (1810–1816) и князя А. Н. Голицына (1817–1824) получили большие привилегии. Он полагал, что эти частные дворянские заведения лишь отвлекают юношество от университетского образования. Кроме того, Шишков признавал вредным чисто домашнее обучение с гувернерами и в этом вопросе также предвосхитил политику графа С. С. Уварова [Петров, 2003, 66].

* * *

А. С. Шишков в течение многих лет серьезно изучал вопросы цензуры и неоднократно подавал верховной власти официальные записки с конкретными предложениями, которые, как правило, ложились под сукно. Еще в 1816 г. он направил в Государственный совет записку о цензуре, где отмечал, что «худая цензура ведет к тому, что на одну хорошую книгу выпускается двадцать вредных. Они пытаются обмануть читателя, мешая ложь с правдой. Они используют язык, полный иносказательных и темных слов, делающих непонятным содержание, и исподволь развращают читателя» (Шишков, 1870, 2, 44).

После 1824 г. новый министерский статус Шишкова, а еще больше — сложная политическая ситуация в Российской империи и в Европе — уже не позволяли императору игнорировать его инициативы. 25 мая 1824 г. Александр Семенович подает Александру I записку, в которой предлагает разработать новый Цензурный устав взамен устаревшего либерального Устава 1804 г. По замыслу мыслителя, цензура, которая в России до его времени «можно сказать не существовала» (Шишков, 1870, 2, 164), должна служить «к обузданию своевольных и неосновательных мыслей, предписывая о наблюдении, чтоб издаваемые сочинения были в правилах нравственности, в правилах истинного просвещения, никому не обидны, всякому для чтения или полезны, или по крайней мере забавны, но без всякого вреда нравам, наукам и языку» (Шишков, 1870, 2, 167).

Главным деянием Шишкова на посту министра просвещения стало создание Цензурного устава 1826 г., прозванного либеральными публицистами «чугунным». В сравнении с предыдущим этот Устав был более подробным и основательным — 19 глав, 230 параграфов, 60 страниц, тогда как прошлый имел 47 параграфов и занимал всего 12 страниц. На Устав возлагались три главнейшие попечения: о науках и воспитании юношества, о нравах и внутренней безопасности и о направлении общественного мнения согласно с политическими обстоятельствами и видами правительства. В качестве основного органа цензуры был утвержден Верховный цензурный комитет, состоявший из трех членов-министров — народного просвещения, внутренних дел и иностранных дел. Среди наиболее примечательных статей Устава выделим параграфы об умозрительных науках (философии), где запрещалась «всякая вредная теория, таковая, как, например, о первобытном зверском состоянии человека, будто бы естественном, о мнимом составлении первобытными гражданами обществ посредством договоров, о происхождении законной власти не от Бога» (параграф 190) [Альшгуллер, 2005, 81]. В результате в Российской империи объявлялись вне закона сочинения таких знаменитых просветителей-вольнодумцев, как Гельвеций, Гольбах, Дидро, Ламетри и Руссо.

«Чугунный устав» вошел в историю дореволюционной отечественной цензуры как наиболее строгий и консервативный, или «реакционный» с точки зрения либеральной историографии. В 1828 г. он был смягчен императором Николаем I согласно предложениям С. С. Уварова.

* * *

По выходе в отставку Шишков полностью посвятил себя Российской академии, которой он в качестве президента руководил с 1813 г. до самой смерти.

Еще в 1818 г. Александр Семенович написал устав Академии, где сформировал ее основную цель — быть «охранительницей» языка «от могущих повреждать и потрясать оный худых навыков, несправедливых толков и вводимых в него злоупотреблений» [Парсамов, 2010, 64]. При Шишкове в десять раз было увеличено финансирование заведения, выходил периодический журнал «Известия Российской Академии». В члены Академии были приняты лучшие русские писатели — Н. М. Карамзин, П. А. Вяземский, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин и др.; установились научные контакты с крупнейшими европейскими филологами, организовались научные экспедиции в Болгарию, Валахию, Сербию, Черногорию.

После кончины мыслителя по приказу Николая I Российская академия была присоединена к Академии наук в виде ее второго отделения, получившего название «Отделение русского языка и литературы».

На склоне дней постепенно полностью ослепший старец занимался составлением «Собрания сочинений и переводов адмирала Шишкова», которое было выпущено в 17 томах в Российской академии с 1818 по 1839 гг.

Свидетели последних лет жизни Шишкова, с одной стороны, отмечали физическую немощь, болезненность, практически полную потерю зрения у 80-летнего ученого, но, с другой стороны, поражались силе и бодрости его духа, верности идеалам православия и самодержавия, беспримерной заботе о своем главном детище — Российской академии. Так, навестивший старца в его доме на Фурштатской С. Т. Аксаков вспоминал: «В 1836 г. я опять ездил в Петербург. Здоровье Александра Семеныча Шишкова и особенно зрение очень ослабели, но я нашел его бодрым духовно и даже иногда веселым. Он почти ощупью отыскивал в шкафе нужную ему книгу, доставал ее и заставлял меня кое-что прочесть вслух. В одной рукописной его книге (не помню, как она называлась) читал я, признаюсь, с предубеждением и недоверчивостью, предсказание Шишкова о будущей судьбе Европы, о всех ее революциях и безвыходных

неустройств. Увы! Все исполнилось и исполняется с поразительной верностью» (Аксаков, 1966).

Выдающийся русский православный просветитель, страж «благословенного русского царства» (Шишков, 1870, 2, 269), верный слуга Отечества и государя, к которому он относился как к «отцу и главе народной», «поставленному от Бога» (Шишков, 1825а 179), адмирал Александр Семенович Шишков был похоронен в Лазаревской усыпальнице Александро-Невской лавры.

В конце жизни он писал: «Имя усердного царю и Отечеству слуги <...> я ни за какие золотые горы не променяю, ни для каких угрожающих мне бедствий [его] не отступлюсь» (Шишков, 186?, 4).

Подводя итоги нашего исследования, необходимо отметить, что А. С. Шишков являлся непосредственным предшественником двух наиболее значительных православно-русских направлений отечественной мысли Николаевской эпохи — концепции «русской триады» (приоритет русского языка, русской народности и отечественного права, принципы сословности и «русского воспитания»; С. С. Уваров, С. П. Шевырев) и классического славянофильства (А. С. Хомяков³, К. С. Аксаков).

Пожалуй, первым эту важную связь выразил Д. Н. Свербеев: «Шишков не сопоставлял для себя трех главных идей всей своей жизни <...>, невзирая на то, он, так сказать, бессознательно первый воплотил в себе тричастный русский символ „православия, самодержавия и народности“, который потом сделался в одно и то же время программой царствования императора Николая, девизом графа Уварова и, наконец, надписью на знамени позднейших славянофилов» (Свербеев, 1871, 178).

Выступая предшественником С. С. Уварова и славянофилов, Александр Семенович смог подготовить почву для ярчайшего расцвета Золотого века русской культуры. И совсем не случайно, что главный русский поэт Золотого века посвятил ему эти строки, которые, хочется верить, украсят памятную доску на его доме в Санкт-Петербурге:

Сей старец дорог нам: он блещет средь народа
Священной памятью двенадцатого года.
Один в толпе вельмож он русских муз любил,
Их незамеченных созвал, соединил... (Пушкин, 1974, 260).

Источники и литература

Источники

1. Аксаков (1966) — Аксаков С. Т. Воспоминание об Александре Семеновиче Шишкове // Аксаков С. Т. Собрание сочинений: в 5 т. / Под общ. ред., с вступ. статьей и примеч. С. Машинского. М.: Правда, 1966. Т. 2. С. 258–303.
2. Дашкова (1876) — Дашкова Е. Р. Воспоминания княгини Е. Р. Дашковой, писанные ею самой. Изд. 3-е. Лейпциг: Тип. Э. Л. Каспрович, 1876. 328 с.
3. Вяземский (1963) — Вяземский П. А. Записные книжки (1813–1848) / Изд. подгот. и послесл. В. С. Нечаева. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 507 с.
4. Греч (1990) — Греч Н. И. Записки о моей жизни / Сост., послесл., коммент. Е. Г. Капустиной. М.: Книга, 1990. 392 с.
5. Кампе (1817) — Кампе И. Г. Детская библиотека, изданная на немецком языке господином Кампе; с онаго переведена Г. *** [А. С. Шишковым]. Шестым тиснением: [в 2 ч.]. СПб.: иждивением Имп. Академии наук, 1817. Ч. 1. 100 с.; Ч. 2. 118 с.
6. Местр (1994) — Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 11. С. 172–189.

³ «Впрочем, мы не стыдимся Шишкова и его славянофильства. <...> Он много принес пользы и много кинул добрых семян» (Хомяков, 1988, 256).

7. Пушкин (1974) — *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. / Примеч. Д. Д. Благого и Т. Г. Цявловской. М.: Художественная литература, 1974. Т. 1: Стихотворения. 1813–1824 гг. 742 с.
8. Ростопчин (1992) — *Ростопчин Ф. В.* Ох, французы! / Сост., вступ. ст., примеч. Г. Д. Овчинникова. М.: Русская книга, 1992. 334 с.
9. Свербеев (1871) — *Свербеев Д. Н.* Первая и последняя моя встреча с А. С. Шишковым. (Из записок Д. Н. Свербеева) // Русский архив. 1871. № 1. С. 162–182.
10. Стурдза (1994) — *Стурдза А. С.* Беседа любителей русского слова и Арзамас в царствование Александра I и мои воспоминания // Арзамас: Сб.: в 2 кн. Кн. 1. М.: Художественная литература, 1994. С. 42–59.
11. Стурдза (1846) — *Стурдза А. С.* Воспоминания о Николае Михайловиче Карамзине // Москвитянин. 1846. № 9–10. С. 145–164.
12. Хомяков (1988) — *Хомяков А. С.* О старом и новом: Статьи и очерки / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. 461 с.
13. Шишков (186?) — *Шишков А. С.* Записка адмирала А. С. Шишкова. [СПб.: Б. и., 186-?] 150 с.
14. Шишков (1834) — *Шишков А. С.* Записки адмирала А. С. Шишкова, веденные им во время путешествия его из Кронштадта в Константинополь. СПб.: Тип. Императорской Российской акад., 1834. 117 с.
15. Шишков (1870) — *Шишков А. С.* Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова: в 2 т. Берлин: Изд. Н. Киселева и Ю. Самарина, 1870. Т. 1. 479 с.; Т. 2. 464 с.
16. Шишков (2010) — *Шишков А. С.* Избранные труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. В. С. Парсамов; ин-т общественной мысли. М.: Российская политическая энцикл. (РОССПЭН), 2010. 718 с.
17. Шишков (2011) — *Шишков А. С.* Огонь любви к Отечеству / Сост., комм., послесл. В. В. Семенцова, предисл. А. Ю. Минакова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. 672 с.
18. Шишков (1800) — *Шишков А. С.* Морские записки, или Собрание всякого рода касающихся вообще до мореплавания сочинений и переводов, издаваемых учрежденным при Государственной Адмиралтейской Коллегии Комитетом. Ч. 1. СПб.: Имп. тип., 1800. 325 с.
19. Шишков (1818) — *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова российской императорской академии президента и разных ученых обществ члена: в 17 ч. Ч. I. СПб.: Тип. Императорской Российской акад., 1818. 403 с.
20. Шишков (1824) — *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Российской Императорской Академии президента и разных ученых обществ члена: в 17 ч. Ч. II. СПб.: Тип. Императорской Российской Акад., 1824. 466 с.
21. Шишков (1825a) — *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Российской Императорской Академии президента и разных ученых обществ члена: в 17 ч. Ч. IV. СПб.: Тип. Императорской Российской Акад., 1825. 394 с.
22. Шишков (1825b) — *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Российской Императорской Академии президента и разных ученых обществ члена: в 17 ч. Ч. V. СПб.: Тип. Императорской Российской Акад., 1825. 418 с.
23. Шишков (1831) — *Шишков А. С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Российской Императорской Академии президента и разных ученых обществ члена: в 17 ч. Ч. XIV. СПб.: Тип. Императорской Российской Акад., 1831. 331 с.

Литература

24. Альтшуллер (2005) — *Альтшуллер М. Г.* Александр Семенович Шишков // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / Под ред. А. Ю. Минакова. Воронеж: ВГУ, 2005. С. 19–92.
25. Булич (1912) — *Булич Н. Н.* Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в. / С предисл. Н. К. Кульмана. 2-е изд. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1912. 712 с.

26. Гаврилов, Калитин (2018) — *Гаврилов И. Б., Калитин В. А. А. Ф. Гильфердинг и С. П. Шевырев: малоизвестные страницы из истории Московского университета (по архивным материалам) // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 108–129.*
27. Гаврилов (2018а) — *Гаврилов И. Б. Вопросы национального воспитания в религиозно-философском наследии С. П. Шевырева // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Мат-лы конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви. СПб., 2018. С. 283–285.*
28. Гаврилов (2017а) — *Гаврилов И. Б. Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 238–262.*
29. Гаврилов (2018b) — *Гаврилов И. Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 192–214.*
30. Гаврилов (2017b) — *Гаврилов И. Б. К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 307–326.*
31. Гаврилов (2019) — *Гаврилов И. Б. Михаил Никифорович Катков как охранитель традиционных русских начал // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 204–221.*
32. Гаврилов (2016) — *Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289.*
33. Гаврилов (2018с) — *Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воспитании» // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 146–150.*
34. Кондаков (1998) — *Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб.: Нестор, 1998. 223 с.*
35. Лозинская (1978) — *Лозинская Л. Я. Во главе двух академий. М.: Наука, 1978. 144 с.*
36. Лотман (2002) — *Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб, 2002. 768 с.*
37. Лушников и др. (2019) — *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Иванов П. К. И. В. Киреевский о характере христианского просвещения. Философско-педагогический контекст // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 167–179.*
38. Минаков (2003) — *Минаков А. Ю. К постановке вопроса о типологии раннего консерватизма // Клио. 2003. № 3 (22). С. 26–31.*
39. Минаков (2018) — *Минаков А. Ю. Предтечи С. С. Уварова в поисках идеологического обоснования правительственной политики в области народного просвещения в 1817–1825 гг. // Тетради по консерватизму. № 1. М.: Некоммерческий фонд — Институт социально экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2018. С. 145–164.*
40. Минаков (2011) — *Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX в. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2011. 560 с.*
41. Минаков (2014) — *Минаков А. Ю. У истоков русского консерватизма: «Русская партия» первой четверти XIX в. // TRACTUS AEVORUM: эволюция социокультурных и политических пространств. Белгород, 2014. Вып. 1. № 1. С. 67–77.*
42. Парсамов (2010) — *Парсамов В. С. Александр Семенович Шишков // Шишков А. С. Избранные труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. В. С. Парсамов; ин-т общественной мысли. М.: Российская политическая энцикл. (РОССПЭН), 2010. С. 5–68.*
43. Петров (2003) — *Петров Ф. А. Формирование системы университетского образования в России: в 4 т. Т. 3: Университетская профессура и подготовка Устава 1835 г. М.: Изд-во Московского ун-та, 2003. 479 с.*
44. Проскурин (1996) — *Проскурин О. Новый Арзамас — Новый Иерусалим (религия общества «Арзамас») // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С. 73–129.*
45. Пыпин (2001) — *Пыпин А. Н. Общественное движение в России при Александре I. СПб.: Гуманитар. агентство «Акад. Проект», 2001. 556 с.*
46. Рождественский (1902) — *Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. / Сост. С. В. Рождественский. СПб.: М-во нар. просвещения, 1902. 785 с.*
47. Стоюнин (1880) — *Стоюнин В. Я. Исторические сочинения: в 2 ч. Ч. 1. СПб., 1880. 371 с.*

48. Сухомлинов (1874) — Сухомлинов М. И. История Российской академии: Вып. 1–8. Вып. 1. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1874. 430 с.
49. Флоровский (1991) — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к Истине», 1991. 600 с.
50. Шильдер (1905) — Шильдер Н. К. Император Александр I. Его жизнь и царствование: в 4 т. 2-е изд. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1905. Т. 3. 569 с.

Igor Gavrilov. To the Characteristics of the Philosophy of Education by A. S. Shishkov.

Abstract: The article is devoted to religious and philosophical views and activities in the field of national education of an outstanding statesman, Minister of Public Education (1824–1828), and a distinctive thinker Alexander Semyonovich Shishkov (1754–1841). The issues of national education and moral education are mainly addressed, to which he paid special attention during all periods of his state activity, as well as in his programmatic essays “Discourse on the old and new syllable of the Russian language” (1803) and “Discourse on love for the Fatherland” (1811). During the consideration of the main stages of the intellectual biography of the thinker, the activity of Shishkov as Minister of Education is the most revealed. The main task of public education and upbringing he saw in putting in the soul of the child “fire of national pride”, “fire of love for the Fatherland”. Shishkov’s conservative ideological position at the head of the Ministry isn’t interpreted as an embodiment of ignorance and vested interests, but as an attempt to form a new type of education — based on traditional Russian principles of Orthodoxy, autocracy and class and opposing Western European revolutionary and atheistic doctrines. As an important expression of the educational concept of the thinker, it is considering his the introduction of the Censorship Charter of 1826, which formulated the key issues of education and upbringing of youth, internal security and management of public opinion.

Keywords: philosophy of education, upbringing, pedagogy, enlightenment, conservatism, education, nationality, Russian religious philosophy, A. S. Shishkov, «Russian education», Ministry of Public Education, era of Alexander I, «Discourse about the old and new syllable of the Russian language», «Discourse on love for the Fatherland», «A conversation of lovers of the Russian word», Russian Orthodox opposition, patriotism, gallomania, Russian Academy, «Biblical Society», criticism of mysticism, «Pig-iron charter», censorship.

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

Sources and References

Sources

1. Aksakov (1966) — Aksakov S. T. *Vospominaniye ob Aleksandre Semenoviche Shishkove* [*Memory about Alexander Semenovich Shishkov*]. Aksakov S. T. *Sobraniye sochineniy: v 5 t.* [*Collection of works: in 5 vols.*]. Ed., entry article and notes by S. Malinsky. Moscow: Pravda, 1966, vol. 2, pp. 258–303. (In Russian).
2. Dashkova (1876) — Dashkova E. R. *Vospominaniya knyagini E. R. Dashkovoy, pisannye eyu samoy* [*Memories of Princess E. R. Dashkova, written by herself*]. 3rd ed. Leipzig: tipogr. of E. L. Kasprovich, 1876, 328 p. (In Russian).
3. Grech (1990) — Grech N. I. *Zapiski o moey zhizni* [*Notes about my life*]. Comp., afterword, comm. by E. G. Kapustina. Moscow: Kniga, 1990, 392 p. (In Russian).
4. Homyakov (1988) — Homyakov A. S. *O starom i novom: Stat’i i ocherki* [*About the old and the new: Articles and essays*]. Comp., entry article and comm. by B. F. Egorova. Moscow: Sovremennik, 1988, 461 p. (In Russian).

5. Kampe (1817) — Kampe I. G. *Detskaya biblioteka: v 2 t.* [*Children's library: in 2 vols.*]. Publ. on Deutsche by I. G. Kampe; transl. by A. S. Shishkov. Saint Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1817, vol. 1, 100 p.; vol. 2, 118 p. (Russian translation).
6. Mestr (1994) — Maistre J. de. Peterburgskiy pis'ma [St. Petersburg letters]. *Zvezda*, 1994, no. 11, pp. 172–199. (In Russian).
7. Pushkin (1974) — Pushkin A. S. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 10 t.* [*Full collection of works: in 10 vols.*]. Vol. 1: Stikhotvoreniya. 1813–1824. Notes by D. D. Blagoy and T. G. Tsyavlovskaya. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1974. (In Russian).
8. Rostopchin (1992) — Rostopchin F. V. *Oh, frantsuzy!* [*Oh French people!*]. Comp., entry article, note by G. D. Ovchinnikov. Moscow: Russkaya kniga, 1992, 334 p. (In Russian).
9. Shishkov (1800) — Shishkov A. S. *Morskiye zapiski, ili Sobraniye vsyakogo roda kasayushchikhsya voobshche do moreplavaniya sochineniy i perevodov, izdavaemykh uchrezhdennym pri Gosudarstvennoy Admiralteyskoy Kollegii Komitetom* [*The Maritime Notes, or a Collection of all kinds of essays and translations generally related to navigation, issued by the Committee established at the State Admiralty Board*]. Saint Petersburg: Imperatorskaya tipografiya, 1800, vol. 1, 325 p. (In Russian).
10. Shishkov (1818) — Shishkov A. S. *Sobraniye sochineniy i perevodov admirala Shishkova Rossiyskoy Imperatorskoy Akademii prezidenta i raznykh uchenykh obshchestv chlena: v 17 t.* [*Collected Works and Translations of Admiral Shishkov of the Russian Imperial Academy of the President and various member scientific societies: in 17 vols.*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii, 1818, vol. 1, 403 p. (In Russian).
11. Shishkov (1824) — Shishkov A. S. *Sobraniye sochineniy i perevodov admirala Shishkova Rossiyskoy Imperatorskoy Akademii prezidenta i raznykh uchenykh obshchestv chlena: v 17 t.* [*Collected Works and Translations of Admiral Shishkov of the Russian Imperial Academy of the President and various member scientific societies: in 17 vols.*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii, 1824, vol. 2, 466 p. (In Russian).
12. Shishkov (1825a) — Shishkov A. S. *Sobraniye sochineniy i perevodov admirala Shishkova Rossiyskoy Imperatorskoy Akademii prezidenta i raznykh uchenykh obshchestv chlena: v 17 t.* [*Collected Works and Translations of Admiral Shishkov of the Russian Imperial Academy of the President and various member scientific societies: in 17 vols.*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii, 1825, vol. 4, 394 p. (In Russian).
13. Shishkov (1825b) — Shishkov A. S. *Sobraniye sochineniy i perevodov admirala Shishkova Rossiyskoy Imperatorskoy Akademii prezidenta i raznykh uchenykh obshchestv chlena: v 17 t.* [*Collected Works and Translations of Admiral Shishkov of the Russian Imperial Academy of the President and various member scientific societies: in 17 vols.*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii, 1825, vol. 5, 418 p. (In Russian).
14. Shishkov (1831) — Shishkov A. S. *Sobraniye sochineniy i perevodov admirala Shishkova Rossiyskoy Imperatorskoy Akademii prezidenta i raznykh uchenykh obshchestv chlena: v 17 t.* [*Collected Works and Translations of Admiral Shishkov of the Russian Imperial Academy of the President and various member scientific societies: in 17 vols.*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy Akademii, 1831, vol. 14, 331 p. (In Russian).
15. Shishkov (1834) — Shishkov A. S. *Zapiski admirala A. S. Shishkova, vedennye im vo vremya puteplavaniya ego iz Kronshadta v Konstantinopol'* [*Notes of Admiral A. S. Shishkov, written by him during his overpass from Kronstadt to Constantinople*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Rossiyskoy akademii, 1834, 117 p. (In Russian).
16. Shishkov (186?) — Shishkov A. S. *Zapiski admirala A. S. Shishkova* [*Note of Admiral A. S. Shishkov*]. [Saint Petersburg, 186?], 150 p. (In Russian).
17. Shishkov (1870) — Shishkov A. C. *Zapiski, mneniya i perepiska admirala A. S. Shishkova: v 2 t.* [*Notes, opinions and correspondence of Admiral A. S. Shishkov: in 2 vols.*]. Berlin: N. Kisilev and Yu. Samarin's Publ., 1870, vol. 1, 479 p.; vol. 2, 464 p. (In Russian).
18. Shishkov (2010) — Shishkov A. S. *Izbrannye Trudy* [*Selected works*]. Comp., entry article and comm. by V. S. Parsamov. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 2010, 718 p. (In Russian).
19. Shishkov (2011) — Shishkov A. S. *Ogon' lyubvi k Otechestvu* [*Fire of love for the Fatherland*]. Comp., comm., afterword by V. V. Sementsova, entry word by A. Yu. Minakov. Main ed. O. A. Platonov. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2011, 672 p. (In Russian).

20. Sturdza (1846) — Sturdza A. S. Vospominaniya o Nikolaye Mikhayloviche Karamzine [Memories of Nikolai Mikhailovich Karamzin]. *Moskvityanin*, 1846, no. 9–10, pp. 145–164. (In Russian).
21. Sturdza (1994) — Sturdza A. S. Beseda lyubiteley russkogo slova i Arzamas v tsarstvovaniye Aleksandra I i moi vospominaniya [Conversation of lovers of Russian words and Arzamas in the reign of Alexander I and my memories]. *Arzamas*. Collection in 2 vols. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1994, vol. 1, pp. 42–59. (In Russian).
22. Sverbeyev (1871) — Sverbeyev D. N. Pervaya i poslednyaya moya vstrecha s A. S. Shishkovym [My first and last meeting with A. S. Shishkov. (From D. N. Sverbeev's notes)]. *Russkiy arkhiv*, 1871, no. 1, pp. 162–182. (In Russian).
23. Vyazemskiy (1963) — Vyazemskiy P. A. *Zapisnye knizhki (1813–1848)* [Notebooks (1813–1848)]. Ed. prep. and afterword by V. S. Nechayev. Moscow: AN SSSR Publ., 1963, 507 p. (In Russian).

References

24. Al'tshuller (2005) — Al'tshuller M. G. *Aleksandr Semenovich Shishkov. Protiv techeniya: istoricheskiye portrety russkikh konservatorov pervoy treti XIX stoletiya* [Against the Current: Historical Portraits of Russian Conservatives of the First Third of the XIX Century]. Ed. by A. Yu. Minakov. Voronezh: VGU Publ., 2005, pp. 19–92. (In Russian).
25. Bulich (1912) — Bulich N. N. *Ocherki po istorii russkoy literatury i prosveshcheniya s nachala XIX v.* [Essays on the history of Russian literature and education since the beginning of the 19th century]. Introd. by N. K. Kulman. 2nd ed. Saint Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevich, 1912, 712 p. (In Russian).
26. Florovskiy (1991) — Florovskiy G., archpriest. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Kiev: Put' k Istine, 1991, 600 p. (In Russian).
27. Gavrilov (2016) — Gavrilov I. B. Stepan Petrovich Shevyrev o «russkom vozzrenii» [Stepan Petrovich Shevyrev about «Russian view»]. *Khristianskoye Chteniye*, 2016, no. 1, pp. 229–289. (In Russian).
28. Gavrilov (2017a) — Gavrilov I. B. Konstantin Aksakov o “russkom vozzrenii” [Konstantin Aksakov about “Russian view”]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 1, pp. 238–262. (In Russian).
29. Gavrilov (2017b) — Gavrilov I. B. K kharakteristike filosofii vospitaniya S. P. Shevyreva [To the characteristics of S. P. Shevyrev's philosophy of education]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 4, pp. 307–326. (In Russian).
30. Gavrilov (2018a) — Gavrilov I. B. Voprosy natsional'nogo vospitaniya v religiozno-filosofskom nasledii S. P. Shevyreva [Questions of national education in the religious and philosophical heritage of S. P. Shevyryov]. *Aktual'nye voprosy sovremennogo bogosloviya i tserkovnoy nauki: Materialy konferentsii, posvyashchennoy 100-letiyu nachala muchenicheskogo i ispovednicheskogo podviga Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Actual questions of modern theology and church science: Materials of the conference dedicated to the 100th anniversary of the beginning of the martyrdom and confession of the Russian Orthodox Church]. Saint Petersburg, 2018, pp. 283–285. (In Russian).
31. Gavrilov (2018b) — Gavrilov I. B. K kharakteristike religiozno-filosofskogo mirovozzreniya M. N. Katkova [To the Characteristics of the M. N. Katkov's Religious-Philosophical Worldview]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 3, pp. 192–214. (In Russian).
32. Gavrilov (2018c) — Gavrilov I. B. Stepan Petrovich Shevyrev o «russkom vospitanii» [Stepan Petrovich Shevyrev about «Russian education»]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik*, 2018, no. 1, pp. 146–150. (In Russian).
33. Gavrilov (2019) — Gavrilov I. B. Mikhail Nikiforovich Katkov kak okhranitel' traditsionnykh russkikh nachal [Mikhail Nikiforovich Katkov as guardian of traditional Russian principles]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik*, 2019, no. 1 (2), pp. 204–221. (In Russian).
34. Gavrilov, Kalitin (2018) — Gavrilov I. B., Kalitin V. A. A. F. Gil'ferdingi S. P. Shevyrev: maloizvestnye stranitsy iz istorii Moskovskogo universiteta (po arkhivnym materialam) [Obscure pages from the history of Moscow University (on archival materials)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 6, pp. 108–129. (In Russian).

35. Kondakov (1998) — Kondakov Yu. E. *Dukhovno-religioznaya politika Aleksandra I i russkaya pravoslavnnaya oppozitsiya (1801–1825)* [*The Spiritual and Religious Policy of Alexander I and the Russian Orthodox Opposition (1801–1825)*]. Saint Petersburg: Nestor, 1998, 223 p. (In Russian).
36. Lotman (2002) — Lotman Yu. M. *Istoriya i tipologiya russkoy kul'tury* [*History and typology of Russian culture*]. Saint Petersburg: Isskustvo — Saint Petersburg, 2002, 768 p. (In Russian).
37. Lozinskaya (1978) — Lozinskaya L. Ya. *Vo glave dvukh akademiy* [*At the head of two academies*]. Moscow: Nauka, 1978, 144 p. (In Russian).
38. Lushnikov et al. (2019) — Lushnikov D. Yu., priest., Gavrilov I. B., Ivanov P. K. I. V. Kirevskiy o kharaktere khristianskogo prosveshcheniya. Filosofsko-pedagogicheskiy kontekst [I. V. Kireevsky about the nature of Christian education. Philosophical and pedagogical context]. *Khristianskoye Chteniye*, 2019, no. 1, pp. 167–179. (In Russian).
39. Minakov (2003) — Minakov A. Yu. K postanovke voprosa o tipologii rannego konservatizma [To the question of the typology of early conservatism]. *Klio*, 2003, no. 3 (22), pp. 26–31 (In Russian).
40. Minakov (2011) — Minakov A. Yu. *Russkiy konservatizm v pervoy chetverti XIX veka* [*Russian conservatism in the first quarter of the XIX century*]. Voronezh: VGU Publ., 2011, 560 p. (In Russian).
41. Minakov (2014) — Minakov A. Yu. U istokov russkogo konservatizma: «Russkaya partiya» pervoy chetverti XIX v. [At the origins of Russian conservatism: “Russian party” of the first quarter of the XIX century]. *TRACTUS AEVORUM: evolyutsiya sotsiokul'turnykh i politicheskikh prostranstv*. Belgorod, 2014, vol. 1, no. 1, pp. 67–77. (In Russian).
42. Minakov (2018) — Minakov A. Yu. Predtechi S. S. Uvarova v poiskakh ideologicheskogo obosnovaniya pravitel'stvennoy politiki v oblasti narodnogo prosveshcheniya v 1817–1825 gg. [Forerunners of S. S. Uvarova in Search of the Ideological Justification of Governmental Policy in the Field of Public Education in 1817–1825]. *Tetrady po konservatizmu*, no. 1. Moscow: Nekommercheskiy fond — Institut social'no-ekonomicheskikh i politicheskikh issledovaniy, 2018, pp. 145–165 (In Russian).
43. Parsamov (2010) — Parsamov V. S. *Aleksandr Semenovich Shishkov*. Shishkov A. S. *Izbrannye trudy* [*Selected Works*]. Comp., entry article and comm. by V. S. Parsamov. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 2010, pp. 5–68. (In Russian).
44. Petrov (2003) — Petrov F. A. *Formirovaniye sistemy universitetskogo obrazovaniya v Rossii: v 4 t.* [*Formation of the system of university education in Russia: in 4 vols.*]. Vol. 3: Universitetskaya professura i podgotovka Ustava 1835 goda [*University professors and the preparation of the Statute of 1835*]. Moscow: Moscow University Publ., 2003, 479 p. (In Russian).
45. Proskurinin (1996) — Proskurinin O. *Novyy Arzamas — Novyy Iyerusalim* (religiya obshchestva «Arzamas») [New Arzamas — New Jerusalem (religion of the society «Arzamas»)]. *Novoye literaturnoye obozreniye*, 1996, no. 19, pp. 73–129 (In Russian).
46. Pypin (2001) — Pypin A. N. *Obshchestvennoye dvizheniye v Rossii pri Aleksandre I* [*The Social Movement in Russia under Alexander I*]. Saint Petersburg: Akademicheskii proekt, 2001, 556 p. (In Russian).
47. Rozhdestvenskiy (1902) — Rozhdestvenskiy S. V. *Istoricheskiy obzor deyatel'nosti Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1802–1902* [*A historical review of the activities of the Ministry of National Education. 1802–1902*]. Comp. by S. V. Rozhdestvenskiy. Saint Petersburg: Ministerstvo narodnogo prosveshcheniya, 1902, 785 p. (In Russian).
48. Shil'der (1905) — Shil'der N. K. *Imperator Aleksandr I. Ego zhizn' i tsarstvovaniye: v 4 t.* [*Imperator Alexander I. His Life and Reign: in 4 vols.*]. 2nd ed. Saint Petersburg: A. S. Suvorin's Publ., 1905, vol. 3, 569 p. (In Russian).
49. Stoyunin (1880) — Stoyunin V. Ya. *Istoricheskiye sochineniya: v 2 t.* [*Historical writings: in 2 vols.*]. In 2 vol. Saint Petersburg, 1880, vol. 1, 371 p. (In Russian).
50. Sukhomlinov (1874) — Sukhomlinov M. I. *Istoriya Rossiyskoy akademii* [*History of the Russian Academy*]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 1874, no. 1, 430 p. (In Russian).

К. А. Соловьев

КАТЕГОРИЯ «ТЕРПЕНИЕ» В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ МИТРОПОЛИТА ДАНИИЛА

Изучение текстов митрополита Даниила позволяет решать важные исследовательские задачи. Одна из них — трактовка категории «терпение» в его посланиях к разным лицам. Выявив особенности использования этой категории, можно не только лучше понять мировоззрение самого митрополита, но и обозначить разницу в понимании роли этого качества личности христианина в XVI в. у митр. Даниила и у дипломата Федора Карпова, вступившего с ним в полемику. Установлено, что митр. Даниил использует категорию «терпение» в качестве одной из самых важных в «перечне добродетелей», традиция которых восходит к апостолам. В рамках этой традиции «терпение» может рассматриваться как свойство человека, его состояние и его дело (функция). Митр. Даниил рассматривает «терпение» как свойство человека, определяющее его жизненную задачу. И соединяет его с другой категорией — «любомудрием». Познание и терпение митр. Даниил противопоставляет активному действию ради достижения социальной справедливости, основанной на законе, на чем, в свою очередь, настаивал Федор Карпов. В статье содержится обоснование предположения о том, что один из рассмотренных текстов мог быть тем письмом Федору Карпову, которое побудило последнего написать «Послание митрополиту Даниилу».

Ключевые слова: митрополит Даниил, Федор Карпов, история Церкви, история богословской мысли, категория «терпение», «Послание Карпова Даниилу»; древнерусская книжность; история России; история общественной мысли.

Одним из важнейших источников среди тех, по которым мы судим об уровне и характере общественной полемики по теме власти и управления в первой трети XVI в., является «Послание Федора Карпова митрополиту Даниилу» (далее — Послание). Других текстов, в которых так откровенно, ясно и точно кто-либо из чиновников администрации Василия III и Елены Глинской выражал бы свои взгляды на власть и управление, просто нет. Архив самого Карпова не известен.

Послание Федора Карпова сохранилось в сборнике, опубликованном В. Г. Дружининым. Значительную часть этого сборника составляют атрибутированные тексты самого митр. Даниила. Это документы №№ 32–62, а также 76 и 77 (Дружинин, 1909, 19). Исходя из того, что Послание Карпова было лишь частью переписки между ним и митрополитом, мы вправе ожидать, что среди текстов митр. Даниила отыщется то письмо, на которое Карпов отвечал. Пока это письмо не найдено. Но анализ текстов митр. Даниила, содержащихся в сборнике, изданном Дружининым, позволяет сделать несколько предположений о том, каким было это письмо. Из текста Послания Карпова мы знаем, что митрополит призывал своего адресата к терпению: «По предиреченных же веледушна мя твориши к терпѣнню даже до конца, свѣтлѣйшими епистолии твоей совѣщании во скорбѣхъ и противствѣхъ моихъ» (Карпов, 2000). Если бы удалось понять аргументацию митр. Даниила и выяснить, что тот писал Карпову о «терпѣнии», то наше знание о том, как обсуждались общественные проблемы России в первой половине XVI в., стало бы значительно полнее.

Не так давно было сделано предположение, что таким письмом могло быть «Послание некоему человеку во скорбяхъ и печаляхъ от царской опалы» из сборника Дружинина [Михайлова, Витлин, 2012, 7]. Предположение это авторами, к сожалению,

Константин Анатольевич Соловьев — доктор исторических наук, профессор факультета государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова (solovka-05@yandex.ru).

никак не обосновано. При знакомстве с текстом «Послания некоему человеку» можно заметить, что тон и лексика письма, на которое отвечал митр. Даниил, никак не соотносятся с тем, что мы знаем о Карпове и его дошедших до нас текстах. «Ты же... злословиши и проклинаешь враги своа», — пишет митрополит своему адресату (Дружинин, 1909, 104). А в сохранившихся до нашего времени посланиях Карпова нет даже намека ни на «злословия», ни на «проклятия». Скорее можно говорить, что в них есть смелость и прямота, которым один из его адресатов — Максим Грек — дал характеристику «писменми дерзовении, яко непостыдно отвѣтъ» (Послание Максима Грека, 2000). Кроме того, «Послание некоему человеку» начинается с упоминания «царской ополы», а в карьере Карпова такого эпизода не было [Зимин, 1956, 164]. По этим, пусть косвенным, соображениям предположение о том, что «Послание некоему человеку» адресовано Федору Карпову, нам представляется поспешным. Тем не менее, само предположение, что ответ Карпова на одно из писем к нему митр. Даниила хранился в архиве последнего вместе с копией этого письма, выглядит вполне логично.

Творчество митр. Даниила не часто попадает в центр внимания историков и филологов. А когда это случается, то митр. Даниил получает такую характеристику: «типический ученый богослов русской древности, богослов начетник, на котором во всей полноте отобразились требования, какие выставляла для своих адептов, как непреременные условия, древнерусская книжность» [Жмакин, 1881, 293]. Или же (в более мягком варианте), отмечается «явное тяготение митр. Даниила как писателя к несамостоятельности, компилятивности» [Соболевский, 2010, 12]. На наш взгляд, в такой позиции есть методологический изъян. Даже полная компиляция, с отсутствием авторского слова, не дает права называть работу над текстом «скорее механическим трудом переписчика» [Жмакин, 1881, 294], поскольку отбор и комбинация чужих текстов уже являются проявлением личной позиции, пусть в скрытом (или сознательно замаскированном) виде. И, как отметил Ю. С. Стариков, «в основу компиляции выдержек из священных и святоотеческих текстов в каждом слове положен уникальный авторский замысел» [Стариков, 2014, 11]. Но тексты митр. Даниила не являются «коллажами» из цитат святоотеческой литературы, пусть даже он, как и его учитель прп. Иосиф Волоцкий, «составили свои слова не от себя, ни от своих мудрствований, а собрали преимущественно от Божественных писаний» [Макарий Булгаков, 1872, 185]. Его собственная речь звучит вполне определенно и в наиболее часто подвергавшихся изучению «Наказах», и в тех «Словах», которые помещены в сборнике Дружинина.

В этом сборнике есть несколько текстов, в которых использована категория «терпение». Пять из них (№№ 6–10) идут подряд и названы составителем «Словами». Но они не могут быть соотнесены в полной мере с литературным жанром «Слова», каким оно было в Древней и Средневековой Руси. Эти тексты не производят впечатления церковно-богослужебных, какими должны быть произведения, написанные в жанре «Слова» [Крылова, 2013, 12]. Скорее всего, они не были предназначены для произнесения в церкви в ходе литургии, что для жанра «Слова» — определяющий мотив [Гаричева, 2011, 7].

Кроме того, в этих текстах отсутствуют важные элементы ораторского красноречия: вступление и сюжетное повествование, обязательные в такого рода произведениях [Рождественская, 1972, 111–112]. Троичное деление текста (также являющееся одним из жанровых признаков «Слова» [Копосов, 2012, 17]), в этих текстах едва намечено. По своему объему (страница печатного текста), концентрированности на одной теме, отсутствию сюжетных построений («наставление доминирует над повествованием» [Воскресенская, 2008, 205]), малому количеству риторических приемов все эти тексты гораздо ближе к наставительным и утешительным посланиям — жанру, берущему начало в Посланиях апостолов. И это вполне соответствует традиции средневековой русской книжности, поскольку апостольские Послания постоянно присутствовали, по выражению одного из современных исследователей, «в коллективной памяти древнерусских книжников» [Новак, 2013, 82]. А то, что в них мало «устойчивых элементов эпистолярного формуляра», так в древнерусской литературе такая традиция

тоже существовала, со времени создания «Послания о неделе» прп. Феодосия Печерского [Никищенко, 2008, 162]. Важно и то, что в каждом из этих текстов присутствует внутренняя диалогичность (главный мотив их написания — продолжение беседы), характерная для эпистолярных сочинений [Никищенко, 2008, 162], в противовес монологичности «Слов» и «Сказаний».

Признав эти тексты не «Словами», а «Посланиями», при том, что каждое из них имело одного или нескольких адресатов, мы можем попробовать понять, как они соотносятся Посланием Федора Карпова. Собственно говоря, у нас есть два варианта для рассуждений. Первый вариант: среди этих пяти текстов есть один, который был отправлен Федору Карпову. И в ответ на него тот и написал свое Послание. В этом случае нужно искать возможные аргументы, позволяющие нам это предположение обосновать. Второй вариант: мы не можем ни один из этих текстов с уверенностью обозначить как письмо Карпову. Тогда у нас остается еще одна возможность — проанализировать весь комплекс текстов «о терпении», чтобы понять, как использовал митр. Даниил категорию «терпение», и представить себе (пусть приблизительно), что он писал Федору Карпову и с какой целью.

Начнем со второго варианта, поскольку это позволит получить общее представление о том, как понимал и использовал митр. Даниил категорию «терпение». Прежде всего отметим, что «терпение» входит у него в число важнейших христианских добродетелей, перечень которых дан в «тексте № 10»: «и не дающе вины ищущим вины житие жестоко и болезненно имуще простоту, тихость, кроткость, смирение, любовь, любомудрие, разум, терпение, благодарение в напастех и бедах и скорбях соблюдающе» (Дружинин, 1909, 49).

В современных отечественных исследованиях уже отмечалось, что в текстах митр. Даниила проступают три важных черты: а) «замысел трудов митр. Даниила... обусловлен рецепцией евангельского текста и святоотеческой литературы»; б) «роль просветителя», на которую «претендовал» митр. Даниил; в) его стремление автора «быть ближе к читателю и слушателю» [Журова, 2014, 51–52].

Мы можем увидеть эти черты и в данном тексте, поскольку традиция такого рода перечней, как в «тексте № 10», восходит, видимо, к апостольским Посланиям. Так, у ап. Петра во Втором послании мы читаем: «покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2 Пет 1:5–7). Это, правда, не совсем перечень, а, как бы сейчас сказали, необходимый набор задач (в языке компьютерщиков и менеджмента — функционал). В этой фразе, построенной по принципу «лестницы Иакова» (восхождения от земного к небесному), категория «терпение» занимает место между более «земной» добродетелью («воздержание») и добродетелью «небесной» («благочестие»).

А вот в Посланиях ап. Павла к Тимофею содержатся именно перечни. Один — это перечень добродетелей: «Ты же, человек Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости» (1 Тим 6:1). И он тоже построен по «лестничному» принципу, но в обратном порядке — от добродетелей скорее «небесных» к добродетелям скорее «земным». Второй перечень — *состояний* человека («А ты последовал мне в учении, житии, расположении, вере, великодушии, любви, терпении, в гонениях, страданиях», 2 Тим 3, 10). У него же, в Послании к Титу, «терпение» снова выступает как состояние, в котором проявляются свойства души: «бдителность, степенность, целомудренность» (Тит 2, 2).

В «Первом послании Климента, епископа Римского, к девственникам» приведен список поведенческих ориентиров (задач, функций), среди которых есть «терпение»: «Истинно облекшиеся во Христа, изобразили подобие Его в уме своем, во всей жизни своей и во всем поведении своем, в словах, делах, в терпении, в добродетели (virtute), в познании (cognitione), в чистоте, великодушии, в сердце чистом, в вере, надежде, в любви полной и совершенной к Богу» [7], — что близко к «функциональному» пониманию этой категории ап. Петром и следует тому же принципу восхождения

от «земного» (поведение, слова, дела) к «небесному» (вере, надежде, любви). Категория «терпение» занимает промежуточное положение. Оно, вместе с «познанием», связывает «земные» добродетели с «небесными». А в его же «Первом послании к коринфянам» есть два перечня *состояний* добродетели: «Ибо мы всюду касались того, что относится к вере, покаянию, искренней любви, воздержанию, целомудрию и терпению» [62, 2]. И ниже: «Всевидающий Бог... да даст всякой душе, призывающей великое и святое имя Его, веру, страх, мир, терпение, великодушие, воздержание, чистоту и целомудрие...» [64, 1–2].

«Перечень» митр. Даниила из «Слова» № 10 дан в контексте оценки жизненной ситуации. И в данном случае «терпение» не является состоянием, поскольку состояние — это скорбь. Терпение не является и задачей, потому что мы не видим здесь *результатов действий* тех категорий, что входят в перечень митр. Даниила. Нам представляется, что это ближе всего тому, как «терпение» понимал ап. Павел. Терпение здесь выступает как *добродетель*, то есть *свойство человека*. Это свойство определяет жизненную задачу — находясь в состоянии скорби, не стремиться к преодолению скорби, к ответному действию. И стоит «терпение» рядом с «любомудрием» и «разумом», что сходно с тем, как понимал эту категорию св. Климент.

Посмотрим теперь на то, каков общий состав тех категорий, в число которых входит «терпение», понимаемое как качество или функция человека:

Категории	митр. Даниил	ап. Петр	ап. Павел	св. Климент
Простота	+	–	–	–
Тихость	+	–	–	–
Кротость	+	–	+	–
Смирение	+	–	–	–
Любовь	+	+	+	+
Любомудрие/познание	+	–	–	+
Разум/рассудительность	+	+	–	–
Терпение	+	+	+	+
Благодарение	+	+	–	–
Добродетель	–	+	–	–
Воздержание	–	+	–	+
Братолюбие	–	+	–	–
Правда	–	–	+	–
Благочестие	–	–	+	–
Вера	–	+	+	+
Чистота	–	–	–	+
Великодушие	–	–	–	+
Покаяние	–	–	–	+
Целомудрие	–	–	–	+
Страх	–	–	–	+

Как видим, полное совпадение в перечнях свойств/состояний/функций, необходимых христианину, есть только по двум категориям: «любовь» и «терпение». Наличие всех остальных категорий ситуативно и зависит от цели послания. Митр. Даниил не повторил чей-то перечень, он создал свой, что опровергает ранее приведенное мнение об исключительно компилятивном характере его работы над текстами. В этом *новом* перечне совпадений с другими авторами немного. Совпали (помимо категорий любви и терпения) лишь «разум» (если эту категорию понимать как «рассудительность»

у ап. Петра), «любомудрие» (если допустимо его объединение с категорией «познание» св. Климента) и «кротость», как у ап. Павла.

По сути же «перечень митр. Даниила» предлагает реализовать «любовь» и «терпение» через две функции. Одна — это мышление (категории «любомудрие» и «разум»), а вторая — отказ от действия: категории «простота» (если понимать ее как отсутствие сложности, то есть изменений), «кротость» и «смирение». Нам представляется, что такой набор свойств и такой функционал могут быть предложены далеко не каждому человеку, но лишь тому, кто не может не мыслить («любомудрствовать») и всю жизнь был социально активен. Эти два качества, стремление к размышлению (познанию) и активная деятельность, идеально укладываются в образ Федора Карпова, но, конечно, не его одного. Если попытаться перевести этот набор добродетелей в простое высказывание, то получится: «размышляй, но ничего не предпринимай». Именно такое понимание категории «любомудрие» (применительно к литературному творчеству) содержится в «Сборнике» митр. Даниила: «Ничего не будем говорить стороннего или чужого, но да любомудрствуем и говорим, и весь свой разум да полагаем в том, что приняла от Бога, от святых апостолов и от преподобных отцов св. соборная апостольская Церковь и, прияв, передала нам» [Макарий Булгаков, 1872, 197].

Мог ли этот совет относиться к положению Федора Карпова в его «великой скорби»? На наш взгляд, ответ — да, мог. Хотя никак нельзя не отметить универсальность такого совета, его применимость во многих ситуациях. И мы видим, что в «тексте № 8» митр. Даниил приводит читателя к мысли о терпении через те же самые категории: «будем тихи, кротки, смирене, милостеви и трудно и жестоко житие возлюбим, и не отречемся в напастех, но любомудрствуем в заповедях Господних и стяжем терпение во искушениях» (Дружинин, 1909, 47). Здесь он усиливает функционал «недеяния» (добавляя «тихи») и ослабляет функционал размышления (оставляя лишь «любомудрство»). Но основной посыл его тот же. И если воспользоваться этим посылом (размышление в недеянии), то получим результат, на котором настаивал митр. Даниил: во скорбях не скорбим, или, как это сформулировано у самого автора в «тексте № 8», «И аще досаждают неци и ропщут и наветают, и ненавидят и оклеветают, не унываем, не скорбим, но терпим, благодаряще Бога...», и, далее, «напасти, и беды благодарящи претерпеваем...» (Дружинин, 1909, 47).

Попробуем обозначить наше понимание позиции митр. Даниила по отношению к категории «терпение». В его коротких посланиях эта категория предстает как одно из ключевых *свойств* человека, оказавшегося в состоянии скорби. Оно позволяет, и даже более того, оно требует отказаться от попыток ответить «отмщением» на зло (Дружинин, 1909, 49). Оно становится «врачеванием» (Дружинин, 1909, 45), поскольку удерживает от немедленных поступков и дает возможность размышления («любомудрия»), как следствие — «очищения и просветления» (Дружинин, 1909, 47). Функционально категория «терпение» у митр. Даниила служит *универсальным и индивидуальным* ответом на любую ситуацию скорби. «Терпение» помогает достичь состояния, в котором человек сознательно отказывается от «ответных» действий и переводит энергию скорби в познание, «любомудрствование».

Рассмотрим теперь то предположение, что в сборнике Дружинина содержится Послание митр. Даниила Ф. Карпову. На наш взгляд, им может быть последнее из цикла посланий, то есть «текст № 10». Один из аргументов в пользу этого выбора уже был приведен выше: все тексты сборника, который был составлен, ориентировочно, в 1560-е гг. (Дружинин, 1909, 1), представляют собой часть единого архива. Если (по большому количеству текстов) это архив митр. Даниила, то в нем могли содержаться письма к митр. Даниилу и от митр. Даниила.

Теперь двинемся дальше. Четыре текста «цикла о терпении» (№№ 6–9) обезличены. Вот их начальные фразы:

«В нахождение скорбей и напастей потребно вспоминать грехи своа и трепети...» (Дружинин, 1909, 45).

«В напастях и бедах много терпения требуем в разуме Божественных догмат» (Дружинин, 1909, 46).

«Аще хоцем милости Божией сподобитися, будем кротки, милостивы смиренны...» (Дружинин, 1909, 47).

«В скорбях и напастях, и бедах многа требуем прочитания Божественных писаний бесед духовных...» (Дружинин, 1909, 48).

У этих четырех посланий может быть один адресат, но может быть и несколько, например братия какого-либо монастыря. А вот текст под № 10 представляет собой обращение к одному конкретному адресату. И это явный ответ на прежде полученное письмо. Свидетельство этому — первая фраза: «В послании твоём писал еси како во обтикающих скорбех седение» (Дружинин, 1909, 49). Соответственно, первые слова этого текста не только не противоречат тому, что мы знаем о возникновении «Послания» Карпова из предшествующей переписки между ним и митр. Даниилом, но и воспроизводят эту ситуацию.

Далее, выражение «во... скорбех седения» из послания митр. Даниила находит прямое отражение в тексте Послания Карпова: «Но нынѣ же, в настоящихъ, первая вина, еже запинаеть писати многаа — зане великими скорбьми одржимъ есмь» (Карпов, 2000). Если представить, что «текст № 10» — это письмо митр. Даниила к Карпову, то переключка текстов выглядит так: митр. Даниил укоряет Карпова в «скорби», тот в ответ пишет: да это моя вина. Отмечаем, что в текстах с № 6 по № 9 нет обращения на «ты», а в «тексте № 10» оно появляется. Это совпадает с наблюдением Л. И. Журовой: «За обращением к персонажу на „ты“, как правило, стоит упрек митрополита всякому маловерующему и сомневающемуся...» [Журова, 2014, 56]. Маловерующим Карпова не назовешь, а вот сомневающимся (в том смысле, что он пытался получить ответы на важные для него вопросы и от митр. Даниила, и от прп. Максима Грека) — вполне.

И эта переключка между «текстом № 10» и Посланием Карпова — не единственная. Карпов пишет: «По предиреченных же веледушна мя твориши к терпѣнию даже до конца, свѣтлѣйшими епистолии твоей *совѣщании* во скорбѣхъ и противствѣх моихъ» (Карпов, 2000). В «тексте № 10» мы читаем: «Ты же изнуряешь себя в напастех и скорбях...», и далее митр. Даниил дает свой совет о терпении (Дружинин, 1909, 49). У митр. Даниила мы встречаем парное обозначение состояния Карпова: «скорби» и «напасти». И у Карпова «скорби и противства». Конечно «напасти» и «противства» — это не одно и то же. Но Карпов не вторит митр. Даниилу в своем Послании. Он постоянно ищет в его словах нечто, от чего можно оттолкнуться и далее развивать свою собственную идею. Так, ключевую для всего своего Послания категорию «терпения» он характеризует совсем не так, как митр. Даниил. И пару к «скорбям» каждый из авторов подбирает со смыслом. У митр. Даниила «скорби» — это следствие «напастей». У Карпова же «противство» — следствие «скорби», теснейшим образом связанное с критикой того понимания категории «терпение», которое предлагал митр. Даниил.

Такого рода переключки, со сдвигом смысла, в ключевых словах есть и далее. Вот еще один пример. Фраза в Послании Карпова «Свѣтлѣйшая бо твоя епистолия пользовати мнѣ тебя» переведена Д. М. Буланиным как «В светлейшем твоём послании ты просишь меня лечить тебя», с комментарием: «Сравнение письма с лекарством — устойчивый эпистолярный мотив» (Карпов, 2000). Но в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» указано «пользовати» в первом значении: «приносить пользу». И лишь во втором — «лечить». А есть также «пользевати» — приносить пользу наставлением [Словарь, 1990, 285]. Все в том же «тексте № 10» у митр. Даниила мы читаем: «Како убо скорби ползуют и в разум любомудрия приводят?» (Дружинин, 1909, 50). Когда митр. Даниилу нужно было написать «лечить», он писал «врачевати» (Дружинин, 1909, 45). Здесь же речь идет о пользе «любомудрия», то есть пользе, приносимой размышлением, к которому «скорбь» приводит человека через «терпение».

Если предположить, что «текст № 10» — это письмо митр. Даниила Карпову, то именно эта фраза могла быть воспринята Карповым как приглашение

к размышлению и рассуждению, которое может быть полезно не только автору, но и адресату. И он, со всем свойственным эпистолярному жанру уничижением, пишет в ответ «...но како солнце, небесный свѣтъ, просить блистания от мирския вещи, море, водамъ мати, желаетъ рѣчныя капли?» (Карпов, 2000). То есть, выстраивая весь этот ряд метафор, спрашивает своего адресата, может ли его рассуждение быть полезно тому, кто все понимает гораздо лучше. Но сразу вслед за этим Карпов переходит (выражаясь любимым термином митр. Даниила) к «любомудрствованию», то есть к изложению его собственных взглядов на управление в государстве. Здесь тоже происходит определенный сдвиг смысла, уже в трактовке термина «пользоваться». У митр. Даниила: принеси себе пользу, пусть скорбь наставит тебя. У Карпова же: я не могу тебя наставлять («пользовать»), я слишком мелок для этого. И действительно, он не поучает митрополита, но «противствует» ему.

И, наконец, о том, как письмо митр. Даниила о «терпении» могло подвигнуть Ф. Карпова на то, чтобы написать трактат по управлению. В своем письме митр. Даниил отсылает Карпова к «преже убо лет праведникамъ», которые «нарочиты бы терпение скорбей не отмщающе себе» (Дружинин, 1909, 49). И далее приводит тот перечень христианских добродетелей, о котором речь шла выше. Карпов, размышляя над этим письмом и нуждаясь в авторитете (что для того времени естественно), открывает «Первое послание Климента Римского к коринфянам», где тот приводит свой перечень состояний добродетели, среди которых есть терпение. И в этом послании Карпов читает: «Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу. Возьмем тело наше: голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они согласны и стройным подчинением служат для целого тела» [37, 4–7].

Эта 37-я глава «Первого послания Климента Римского к коринфянам» в концентрированном виде содержит концепцию единства «великих» (управляющих) и «малых» (управляемых); единства, поддерживаемого терпением, любовью и (в другом перечне) «страхом». А Карпов главную часть своего Послания к митр. Даниилу начинает фразой: «Но зане человекъци в сем мирѣ, скорбемъ подлежащие, въ разныхъ чинѣхъ плаваютъ, сего ради за провожение долгаго времени в настоящихъ такоже умыслихъ нѣчто тобѣ от малыхъ написати» (Карпов, 2000). По сути, Карпов отказывается следовать рекомендации митрополита искать в «терпении» свойство одной личности, находящейся «в скорби». Он видит в «терпении» совсем другое — общественную функцию, позволяющую «великим» управлять «малыми».

Таким образом, категория «терпения» (которая у митр. Даниила выглядит как личная добродетель), воспринятая через призму Послания Климента, становится у Карпова *ключевой категорией общественной жизни*, категорией, предназначенной для «малых». И Карпов, призываемый митр. Даниилом к любомудрию, начинает свои рассуждения об опасности «терпения» в государственной жизни и необходимости заменить «терпение» на «дело народное», то есть уходит от св. Климента (и митр. Даниила) к Аристотелю.

На наш взгляд, между тремя текстами: Словом митр. Даниила «Во скорбяхъ сушим» («текст № 10»), Первым посланием Климента к коринфянам и Посланием Карпова есть тематические и лексические переключки, что может быть объяснено тем, что «текст № 10» — это и есть письмо митр. Даниила к Карпову, подтолкнувшее того перечитать Послание Климента и затем записать свои мысли о государственном управлении в виде ответного послания. Но, конечно, все отмеченные выше сближения не позволяют атрибутировать «текст № 10» как письмо именно Карпову, поскольку никаких точных указаний на то, в какое время это письмо было написано и кому именно было направлено, этот текст не содержит. Вполне возможно и иное: письмом митр. Даниила, на которое ответил Карпов своим Посланием, «текст № 10» не является. И нам это письмо до сих пор не известно. Но мысли митр. Даниила, изложенные как в «тексте № 10», так и в других посланиях этого «цикла о терпении»

(а все они друг другу не противоречат), вероятно, содержались и в письме к Карпову, как и его позиция, в которой он связывает «терпение» с «любомудрием».

Подводя итоги, отметим, что, находясь в общехристианской парадигме, митр. Даниил воспринимал категорию «терпение» как одну из ключевых для каждого верующего добродетелей, наряду с категорией «любви». Именно эти две категории регулярно воспроизводились и в тех текстах, на которые, видимо, опирался митр. Даниил. Столь важное место категории «терпение» может быть объяснено тем, что анализируемые тексты по своему жанру являются утешительными посланиями. «Терпение» здесь — универсальный ответ на «скорби» и «напасти». Состояние скорби только тогда может быть полезно, когда дополняется терпением как неотъемлемым свойством. Функционально терпение, по митр. Даниилу, проявляется в двух видах: а) в отказе от ответных (а то и вообще каких-либо) действий по отношению к тому, что вызвало «скорбь» и «напасти»; б) в «любомудрии», которое, вероятно, можно толковать как осмысление своего положения и напряженный умственный труд. Обращение к категориям «разума» и «любомудрия», вместе с категорией «терпение», — то, что отличает позицию митр. Даниила от позиции родоначальников этой традиции.

Кроме того, следует добавить, что в рассмотренных текстах митр. Даниила нет «социальной» составляющей, что уже отмечалось в литературе [Журова, 2016, 6]. И даже было высказано мнение о том, что «острые общественно-политические проблемы замалчиваются митр. Даниилом, и, вероятно, сознательно» [Соболевский, 2010, 17]. Соответственно, он видел в категории «терпение» только индивидуальное свойство души. И то, как в ответном Послании трактовал эту категорию Федор Карпов, на наш взгляд, не было вызвано непосредственно текстом митр. Даниила. Реакция Карпова на письмо митр. Даниила — это, скорее, его личное понимание того, чем должно быть «любомудрие», к которому (вероятно) его призывал митр. Даниил. А сам текст Послания, в его основной части, посвященной «терпению» и «законам», — глубоко продуманная концепция управления, для изложения которой был выбран удобный повод и адресат, к которому Карпов испытывал доверие и уважение.

Источники и литература

Источники

1. Дружинин (1909) — *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных литературных памятников XVI в. СПб., 1909.
2. Карпов (2000) — *Карпов Ф. И.* Послание митрополиту Даниилу // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5110> (дата обращения: 20.11.2018).
3. Послание Максима Грека (2000) — *Послание Максима Грека к Федору Карпову* // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5109> 5110 (дата обращения: 20.11.2018).

Литература

4. Воскресенская (2008) — *Воскресенская Е. А.* Идеологическая основа сказаний Поликарпа в Киево-Печерском патерике // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2008. № 11. С. 204–211.

5. Гаричева (2011) — *Гаричева Е. А.* Речевые жанры в словесности Древней Руси и Нового времени // Новый филологический вестник. 2011. № 2 (17). С. 5–18.
6. Жмакин (1881) — *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. 762 с.
7. Журова (2014) — *Журова Л. И.* «Наказания» в структуре Слов «Соборника» митрополита Даниила // Сибирский филологический журнал. 2014. № 3. С. 50–57.
8. Журова (2016) — *Журова Л. И.* К вопросу о нравственном богословии митрополита Даниила // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. Вып. 4 (16). С. 50–57.
9. Зимин (1956) — *Зимин А. А.* Общественно-политические взгляды Ф. И. Карпова // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. И. П. Еремин. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 161–173.
10. Копосов (2012) — *Копосов Д. Р.* Особенности строения текста «слова-поучения» как риторического жанра (диспозиция) // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 2: Языкознание. 2012. № 2 (16) С. 17–22.
11. Крылова (2013) — *Крылова Л. К.* Морфологическая стилистика как проблема исторической стилистики русского языка // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. 2013. № 6 (2). С. 118–122.
12. Макарий Булгаков (1872) — *Макарий (Булгаков), митр.* Сочинения Московского митрополита Даниила // Христианское чтение. 1872. № 10. С. 181–275.
13. Михайлова, Витлин (2012) — *Михайлова И. Б., Витлин В. Э.* Идеальный государь в представлении Ф. И. Карпова // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2012. Сер. 2. Вып. 2. С. 3–13.
14. Никищенкова (2008) — *Никищенкова Г. В.* О диалогической организации «Послания о неделе» Феодосия Печерского. // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 161–163.
15. Новак (2013) — *Новак М. О.* Деяния и послания апостолов в древнерусских повестях XIII–XVI веков // Филология и культура. Philology and culture. 2013. № 1 (31). С. 80–83.
16. Рождественская (1972) — *Рождественская М. В.* О жанре «Слова о Лазаревом воскресении» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII вв. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. С. 109–119.
17. Словарь (1990) — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 16. М.: Наука. 1990. 295 с.
18. Соболевский (2010) — *Соболевский А. В.* Общественно-политическая позиция митрополита Даниила // Вестник ТГПУ. 2010. Вып. 9 (99). С. 12–19.
19. Стариков (2014) — *Стариков Ю. С.* Приемы литературной антиеретической полемики в иосифлянской книжности (на примере «Слова о воплощении» митрополита Даниила) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 9–22.

Konstantin Solovyev. Category “Patience” in the Epistolary Heritage of Metropolitan Daniel.

Abstract: The study of the texts of Metropolitan Daniel allows us to solve important research problems. One of them is the interpretation of the category of “patience” in his messages to different persons. Having solved it, we can better understand the worldview of the Metropolitan himself. We can understand the content of the controversy of Daniel and the diplomat Fedor Karpov. Daniel uses the category of “patience” in the “list of virtues”. The tradition of such lists goes back to the apostles. In this tradition, the category of “patience” can be considered as attribute, characteristic or function. First of all, Daniel highlights the functional understanding of the category of “patience”. He connects it with “wisdom”. Knowledge and patience Daniel contrasts with active action and the achievement of social justice. One of studied texts could be the letter to Fyodor Karpov, which prompted him to write the famous “Message to Metropolitan Daniel”.

Keywords: Metropolitan Daniel, Fyodor Karpov, history of the church, history of the theological thought, category “patience”, “Daniel Karpov’s Message”; Old Russian texts, history of Russia; history of social thought.

Konstantin Anatolyevich Solov'yev – Doctor of Historical Sciences, Professor at the Faculty of Public Administration of the Moscow State University (solovka-05@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Druzhinin (1909) — Druzhinin V. G. *Neskol'ko neizvestnykh literaturnykh pamyatnikov XVI v. [Several unknown literary monuments of the 16th century]*. Saint Petersburg, 1909. (In Russian).

2. Karpov (2000) — Karpov F. I. Poslaniye mitropolitu Daniilu [Message to Metropolitan Daniel]. *Biblioteka literatury Drevney Rusi. Vol. 9: Konets XIV — pervaya polovina XVI veka [Library of ancient Russian literature. Vol. 9: Late 14th the first half of 16th century]*. RAN. IRLI; ed. by D. S. Likhachev, L. A. Dmitriyev, A. A. Alekseyev, N. V. Ponyrko. Saint Petersburg: Nauka, 2000. Available at: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5110> (accessed: 20.11.2018). (In Russian).

3. Poslaniye Maksima Greka (2000) — Poslaniye Maksima Greka k Fedoru Karpovu [Maxim the Greek’s message to Fedor Karpov]. *Biblioteka literatury Drevney Rusi. Vol. 9: Konets XIV — pervaya polovina XVI veka [Library of ancient Russian literature. Vol. 9: Late 14th the first half of 16th century]*. RAN. IRLI; ed. by D. S. Likhachev, L. A. Dmitriyev, A. A. Alekseyev, N. V. Ponyrko. Saint Petersburg: Nauka, 2000. Available at: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5109> 5110 (accessed: 20.11.2018). (In Russian).

References

4. Garicheva (2011) — Garicheva E. A. Rechevyeye zhanry v slovesnosti Drevney Rusi i Novogo vremeni [Speech genres in the literature of Ancient Russia and Modern times]. *Novyy filologicheskiy vestnik*, 2011, no. 2 (17), pp. 5–18. (In Russian).

5. Koposov (2012) — Koposov D. R. Osobennosti stroyeniya teksta «slova-poucheniya» kak ritoricheskogo zhanra (dispozitsiya) [Features of the structure of the text “words-teachings” as a rhetorical genre (disposition)]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 2. Yazykoznaniiye*, 2012, no. 2 (16), pp. 17–22. (In Russian).

6. Krylova (2013) — Krylova L. K. Morfolozhicheskaya stilistika kak problema istoricheskoy stilistiki russkogo yazyka [Morphological stylistics as a problem of historical stylistics of the Russian language]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N. I. Lobachevskogo*, 2013, no. 6 (2), pp. 118–122. (In Russian).

7. Makariy Bulgakov (1872) — Makariy (Bulgakov), metropolitan. Sochineniya Moskovskogo mitropolita Daniila [Works of Moscow Metropolitan Daniel]. *Khristianskoye Chteniye*, 1872, no. 10, pp. 181–275. (In Russian).

8. Mikhaylova, Vitlin (2012) — Mikhaylova I. B., Vitlin V. E. Ideal’nyy gosudar’ v predstavlenii F. I. Karpova [The ideal sovereign in representation of F. I. Karpov]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 2012, ser. 2, is. 2, pp. 3–13. (In Russian).

9. Nikishchenkova (2008) — Nikishchenkova G. V. O dialogicheskoy organizatsii «Poslaniya o nedele» Feodosiya Pecherskogo [On the Dialogic organization of the “Epistle on the week” by Theodosius Pechersky]. *Uchenyye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial’nyye nauki*, 2008, no. 1, pp. 161–163. (In Russian).

10. Novak (2013) — Novak M. O. Deyaniya i poslaniya apostolov v drevnerusskikh povestyakh XIII–XVI vekov [Acts and Epistles of Apostles in ancient stories of 13th — 16th centuries]. *Filologiya i kul'tura. Philology and culture*. 2013, no. 1 (31), pp. 80–83. (In Russian).

11. Rozhdestvenskaya (1972) — Rozhdestvenskaya M.V. O zhanre «Slova o Lazarevom voskresenii» [About the genre of the “Sermon on the resurrection of Lazarus”]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury. Vol. 27: Istoriya zhanrov v russkoy literature X–XVII vv.* [Proceedings of the Department of old Russian literature. Vol. 27: History of genres in Russian literature of 10th–17th centuries]. Leningrad: Nauka, Leningradskoye otdeleniye, 1972, pp. 109–119. (In Russian).
12. Slovar’ (1990) — *Slovar’ russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of Russian Language of 11th–17th centuries]. Moscow: Nauka, 1990, is. 16, 295 s. (In Russian).
13. Sobolevskiy (2010) — Sobolevskiy A.V. Obshchestvenno-politicheskaya pozitsiya mitropolita Daniila [Social and political position of Metropolitan Daniel]. *Vestnik TGPU*, 2010, is. 9 (99), pp. 12–19. (In Russian).
14. Starikov (2014) — Starikov Yu. S. Priyemy literaturnoy antiyereticheskoy polemiki v iosiflyanskoy knizhnosti (na primere «Slova o voploshchenii» mitropolita Daniila) [The methods of literary antiheretical polemics in “iosiphlyansky” literature (on example of “Word of the Incarnation” by Metropolitan Daniel)]. *Vestnik PSTGUI: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*, 2014, is. 2 (57), pp. 9–22. (In Russian).
15. Voskresenskaya (2008) — Voskresenskaya E. A. Ideologicheskaya osnova skazaniy Polikarpa v Kiyevno-Pecherskom paterike [The ideological basis of the stories of Polycarp of the Kiev-Pechersk Paterikon]. *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedeniye»*, 2008, no. 11, pp. 204–211. (In Russian).
16. Zhmakin (1881) — Zhmakin V. *Mitropolit Daniil i ego sochineniya* [Metropolitan Daniel and his works]. Moscow, 1881, 762 p. (In Russian).
17. Zhurova (2016) — Zhurova L. I. K voprosu o nrvstvennom bogoslovii mitropolita Daniila [On the issue of moral theology of Metropolitan Daniel]. *Vestnik Ekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii*, 2016, is. 4 (16), pp. 50–57. (In Russian).
18. Zhurova (2014) — Zhurova L. I. «Nakazaniya» v strukture Slova «Sobornika» mitropolita Daniila [“Lessons” in the structure of the Words “Collection” of Metropolitan Daniel]. *Sibirskiy filologicheskii zhurnal*, 2014, no. 3, pp. 50–57. (In Russian).
19. Zimin (1956) — Zimin A. A. Obshchestvenno-politicheskiye vzglyady F. I. Karpova [Social and political views of F. I. Karpov]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury. Akademiya nauk SSSR. Institut russkoy literatury (Pushkinskiy Dom)* [Proceedings of the Department of ancient literature. Academy of Sciences. Institute of Russian literature (Pushkin House)]. Moscow; Leningrad: Akademiya nauk SSSR Publ., 1956, vol. 12, pp. 161–173. (In Russian).

М. В. Шкаровский

ОБЩИНА ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СОБОРА ЛЕНИНГРАДА В 1941–1945 ГГ.

К началу Великой Отечественной войны Спасо-Преображенский собор был главным храмом обновленческой Ленинградской епархии. В период блокады города члены его общины честно исполняли патриотический долг. Они звали людей на ратные и трудовые подвиги, собирали средства для раненых воинов, в фонд обороны и т. д. Многие священно- и церковнослужители собора умерли от голода. В апреле 1943 г. обновленцев Ленинграда возглавил «епископ» Сергей Румянцев. Сообщение о приеме Сталиным в сентябре 1943 г. трех митрополитов — руководителей Московского Патриархата, вызвало у ленинградских обновленцев чувство растерянности. Постепенно в общине Преображенского собора началось все нараставшее движение за переход в Патриархат. Воссоединение принесшей покаяние общины произошел 8–9 января 1944 г. К полному снятию блокады города произошло объединение всех его православных общин в лоне канонической Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, обновленчество, Спасо-Преображенский собор, Великая Отечественная война, блокада Ленинграда.

К началу Великой Отечественной войны Спасо-Преображенский собор был главным храмом обновленческой Ленинградской епархии¹. С 4 апреля 1938 г. в ней не было правящего архиерея, а епархией временно управлял настоятель собора протопресвитер Алексей Абакумов. С первых дней войны обновленческая Церковь, как и Московский Патриархат, заняла ясно выраженную позицию. Уже 22 июня 1941 г. ее первоиерарх «митрополит» Виталий (Введенский) и заместитель первоиерарха «митрополит» Александр Введенский выпустили яркое патриотическое воззвание [Левитин, Шавров, 1978, 376; ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 5. Л. 4–10].

Духовенство обновленческих храмов все годы войны честно исполняло патриотический долг. Оно звало людей на ратные и трудовые подвиги, собирало средства для раненых воинов, в фонд обороны и т. д. О том, как в Спасо-Преображенском соборе узнали о начале войны, сохранила яркие воспоминания Мария Васильевна Долгинская, певшая в его хоре с 1936 г.: «Воскресенье 22 июня 1941 года. Ясный, жаркий, солнечный день. Как обычно в 10 часов утра начинается Божественная литургия. Совершает литургию о. протоиерей Павел Фруктовский, диакон о. Иоанн Долгинский. Поет большой хор под управлением А. Ф. Шишкина. Полный храм молящихся. После концерта, пропетого перед причастием, А. Ф. Шишкин выходит на улицу проветриться, но через несколько минут возвращается бледный как полотно, и с обычным своим обращением говорит: „Братцы, война“. Описать переживания хора невозможно. Кто верит, кто не верит. Но еще несколько человек хористов подтвердили, что „это правительственное сообщение“» [Каноненко, 1995, 10].

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

¹ Обновленчество представляло собой раскольничье реформаторское движение в Русской Православной Церкви, которое при активной поддержке советских властей организационно оформилось в мае 1922 г. Преобладающая часть верующих была настроена к обновленцам враждебно, и это оказалось для них непреодолимым препятствием. Постепенно угасая, движение просуществовало до 1940-х гг.

В воскресенье 29 июня 1941 г. в Спасо-Преображенском соборе впервые был отслужен молебен Спасителю и Божией Матери о даровании победы Советской армии. В этот же день было положено и начало сбору добровольных пожертвований на оборону. Настоятель храма, управляющий епархией протопресвитер Алексей Абакумов, обратился к прихожанам с речью: «Коварный враг вероломно напал на наше отечество, намереваясь поработить землю Русскую и обратить в ничто многолетние труды ее обитателей. Огнем и мечом угрожает он нашим городам и селам, смертью устрашает сопротивляющимся, узы рабства готовит свободолюбивым сынам нашей Родины. Со дерзновением восстанем против злых умыслов неприятеля, не перестанем умолять Господа о даровании победы Красной Армии и живым делом помощи откликнемся из стен нашего собора на призыв Правительства об общем сопротивлении врагу. Пусть сегодняшней день, день коленопреклоненной молитвы пред алтарем Господним, будет началом Вашего церковного служения Родине. Всякая перевязанная Вами рана, лекарство, купленное на Ваши жертвы, — да послужит оправданием веры Вашей от дел Ваших. Постоянно молитесь за мать свою Родину, за Церковь Православную в ней добре хранимую, и Господь пошлет нам победу над коварным врагом» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 4–5).

Верующие тепло восприняли призыв престарелого пастыря. На известие о войне регент хора, комендант собора Александр Федорович Шишкин (в то время студент дирижерского отделения Ленинградского музыкально-педагогического института) отозвался сочинением в конце июля талантливого произведения для церковного хора (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 13). Этот концерт одобрил известный церковный композитор В. А. Фатеев, умерший во время блокады. При первом исполнении произведение не было допето до конца, так как, по свидетельству М. В. Долгинской, все хористы плакали. В дальнейшем в годы блокады концерт часто исполнялся в соборе, в том числе нередко по просьбе прихожан, сосредоточивая их помыслы на мольбе ко Господу о даровании победы над врагом.

Вскоре после начала войны вступили в ряды действующей армии многие сборные служащие — В. Малявичев, П. Киянов, А. Челпанов и другие. 23 июня был призван на Балтийский флот младший по возрасту клирик собора — 35-летний диакон Иоанн Долгинский. Уходя на фронт, он взял врученный ему в благословение образок целителя Пантелеимона на шелку, работы монахов Афона. С этой святыней, зашитой в клеенку, заменявшей ему нательный крест, он прошел всю войну и дважды — на море и на береговых позициях у Кировского завода — был спасен от верной смерти. В редкие случаи увольнений краснофлотец Долгинский приходил помолиться в Спасо-Преображенский собор. С 5 июля 1942 г. он, продолжая службу, некоторое время состоял членом приходского совета храма. После контузии о. Иоанн вернулся на свой корабль и в дальнейшем был награжден орденом Красной Звезды, медалями адмирала Ушакова и «За оборону Ленинграда».

В своем очерке 1943 г. «Православные обновленцы г. Ленинграда в дни Отечественной войны» А. Ф. Шишкин так писал о первых ее месяцах: «Будни военного времени проходили в Преображенском соборе, как и в других церковных организациях г. Ленинграда, довольно однообразно. Но, вглядываясь в приходскую жизнь, нельзя было не подметить того особенного настроения, которое отражало господство единой, всеподчиняющей мысли: „Идет война! Помни о войне! “. Внешние краски соборной жизни с наступлением войны заметно потускнели. Лик собора стал сосредоточеннее, суровей. Внутренний режим приходской жизни резко изменился. Ответственность за поведение служащих, за выполнение ими служебных обязанностей повысилась. Каждое мероприятие пропусклось неизменно через призму законов военного времени. Духовенство сосредоточивалось отныне на вопросах патриотического воспитания верующих» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 6).

5 августа 1941 г. приходской совет сделал первый денежный взнос в 60 тыс. рублей на оборону страны. В этот день исполнительный орган «двадцатка» написал инспектору сектора административного надзора Ленгорисполкома А. В. Татаринцевой

о своем решении: «Перечислить означенные средства на текущий счет Красного Креста и Красного Полумесяца в помощь раненым Отечественной войны 41 г. и просить Вас оказать помощь 20-ке в осуществлении намеченной цели. Кроме сего, 20-ка взяла на себя обязательство, сократив все ненужные расходы по собору, ежемесячно, не считая указанной суммы, перечислять на текущий счет Красного Креста всю наличность средств, кроме сумм, необходимых на содержание собора и организацию богослужений, что выразится в среднем от 15 до 20 000 рублей ежемесячных отчислений. 20-ка согласна также сдать все серебро в означенный фонд» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 79. Л. 7).

Следует отметить, что общие расходы приходского совета в августе составили 87 200 руб. и, таким образом, пожертвования на нужды обороны составили три четверти их. В следующие месяцы взносы на счет Красного Креста продолжались: в сентябре они составили 12 тыс. рублей, в октябре — 20 тыс., а в ноябре 1941 г. — 50 тыс. рублей. Кроме того, прихожане и служащие собора изготовили 25 печей для лазаретов города, пожертвовали им около 100 полотенец, бинты, теплые вещи. Особенно большая помощь была оказана больнице им. Веры Слуцкой и госпиталю в Петропавловской крепости. Позднее различным учреждениям (милиции, плановому отделу и др.) выделялись свечи и масло для освещения (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 67. Л. 58–61).

Патриотический характер носил и храмовый праздник «преображенцев» — 19 августа 1941 г. События на фронтах развивались в этот период неудачно для советских войск. И в день праздника прихожане молились о защите города. Настоятель о. Алексей, приглашая верующих к молитве, заговорил с ними на тему «Господи, хорошо нам здесь быть». Слово настоятеля было простым, немногословным и доступным для понимания. Содержание его сводилось к уяснению того, что Русское отечество, его города и села, его власть, его люди, весь уклад политической, экономической, культурной и религиозной жизни в стране — представляет собою несравнимое преимущество перед «новым» порядком наступающих варваров, а потому каждому из богомольцев следует всемерно оберегать его и защищать. Праздник прошел по-военному скупно. Но храм еще был нарядным и светлым, с отмытыми к празднику стенами, с почищенным инвентарем, с теплом физическим и теплом в сердце каждого богомольца.

К началу войны в Спасо-Преображенском соборе находились три чтимых образа, входящих в число главных святынь Северной столицы. И весь период блокады перед ними молились верующие о спасении родного города и его жителей. Самой известной из этих икон был образ Спаса Нерукотворного, написанный знаменитым иконописцем XVII в. Симоном Ушаковым и поднесенный царю Алексею Михайловичу. От матери царицы Натальи Кирилловны икона перешла Петру Великому. В 1938 г. в храм была передана из Скорбященской часовни другая святыня — икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость с грошиками». Третья чтимая икона — Божией Матери «Всех скорбящих Радость» поступила в Преображенский собор в 1932 г. после закрытия Скорбященской церкви на Шпалерной ул.

В связи с угрозой авианалетов прихожане начали готовиться к защите собора от бомбардировок. «Двадцатка» во главе с председателем Е. Д. Балашевой позаботилась об устройстве в здании надежного укрытия, подвал собора был очищен, разделен на отсеки, устроены уборные, проведен водопровод, сделан запас медикаментов, перевязочного материала, налажено освещение. В начале июля бомбоубежище осмотрела комиссия районного МПВО, и тут же на имя коменданта собора стали поступать наряды на прикрепление к укрытию живущих поблизости граждан и их детей. Позднее в делах собора сохранялось несколько таких нарядов за подписью начальника МПВО Дзержинского района Измайлова и начальника штаба МПВО майора Карабицына, например наряд от 4 июля 1941 г. на прикрепление 39 человек по дому № 5 (Манежный переулок), наряд от 5 июля на прикрепление 80 человек по домохозяйству 118 (ул. Рылеева), наряд от 6 июля на прикрепление 100 чел. по дому № 3 (ул. Рылеева) и т. д. Всего было прикреплено около 500 человек (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 12–13).

Вечером 8 сентября фашистские самолеты впервые обрушили свой смертоносный груз на город, и с того дня активные бомбардировки непрерывно продолжались три месяца. Соборное бомбоубежище стало ежедневно наполняться людьми. Сформированное из церковнослужителей отделение МПВО по сигналу воздушной тревоги выставляло наблюдательные посты на колокольне, внутри храма, в ораде и у бомбоубежища. Поскольку бомбежки продолжались по многу часов, в укрытии были устроены нары для лежания на 150 человек, а с наступлением холодов поставлены печки-буржуйки. Температура в помещении поддерживалась не ниже 10–12 градусов, всегда можно было получить кипяток. Бомбоубежище дважды в день проветривалось, тщательно убиралось, посыпалось свежим песком, дезинфицировалось. В нем часто оставались ночевать прихожане, которым было далеко добираться домой после вечерней службы.

Особенно сильные бомбардировки прилегавших к собору кварталов пришлось на конец ноября 1941 г. Было разрушено несколько близлежащих домов, а в соборной ораде потушено около десяти зажигательных бомб. Наконец, 26 ноября бомбы упали совсем рядом с храмом. А. Ф. Шишкин так позднее описал это событие: «Храм покачнулся, снарядные осколки поранили его наружные стенки, воздушная волна сорвала замок с покойницкой собора (часовня), распахнула железную дверь и, раскрыв гробы покойников, горячими осколками впиалась в тела умерших. Храм выдержал, но «ослеп», как «ослепли» и все окружающие его дома. Более сотни оконных переплетов, несмотря на плотные деревянные щиты, обитые железом, остались без стекол. Со звоном летели они на крышу и внутрь собора. Дежуривший на колокольне сторож Кузьмин Николай только чудом удержался на крыше, ухватившись за купольную балюстраду. Воздух наполнился гулом разрушения. Небольшие отклонения бомб влево — и от произведения Стасова остались бы, быть может, одни руины. Господь сохранил собор, а сидевшие внизу, в бомбоубежище, ощущали в это время глухие толчки, не зная, что происходило над ними, до конца тревоги» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 17).

Всю ночь потом сотрудники собора очищали храм от осколков, стараясь привести его в порядок к утреннему воскресному богослужению. Утром же за Божественной литургией протоиерей Петр Георгиевский, указывая богомольцам на зияющие оконные проемы, сказал: «Вот вам, православные русские люди, доказательство немецкого варварства!.. Не откладываете помощь на завтра, когда враг одолевает нас сегодня. Не раздумывайте о видах и размерах помощи. Несите ее, кто, как и чем может...» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 18). Со слезами на глазах внимал народ словам пастыря, а через несколько дней соборная администрация перевела на нужды войны еще 40 000 рублей. К вечеру воскресного дня оконные переплеты храма были покрыты фанерой.

Священники и их паства в блокированном городе жили одной судьбой. Вокруг храмов существовали объединения людей, которые помогали друг другу выжить, выстоять. Так, автономно, без какого-либо существенного вмешательства городских властей, функционировала и община Спасо-Преображенского собора. В храме в отличие от большей части ленинградских зданий, действовали водопровод и канализация, было свечное освещение, с довоенных времен имелся некоторый запас топлива и строительных материалов для ремонта. Ими, не колеблясь, стали делиться с замерзавшими в соседних домах людьми. После временного прекращения бомбардировок убежище не было закрыто, там разрешили жить оставшимся без крова, и таким образом оно действовало до апреля 1942 г., когда почти все его обитатели эвакуировались на «Большую землю».

Всю самую страшную блокадную зиму 1941/42 гг. нуждающимся людям помогали деньгами, дровами, свечами, маслом для освещения и т. д. Из имевшегося в соборе запаса строительных материалов прихожанам выделяли фанеру, картон, чтобы заменить ими выбитые взрывной волной оконные стекла, доски для сколачивания гробов умершим родственникам, делали из железных листов печи для обогрева квартир.

Всего за зиму было выдано 240 листов железа, фанеры, стекла и картона, 30 кг свечей, почти 3 кубометра дров, 25 литров деревянного масла, около 5 кг гвоздей, 40 кг мела, 2 кг оконной замазки.

Несмотря на оказываемую помощь, люди умирали. Особенно тяжелые потери понес собор в первую блокадную зиму. Не отапливаемый, кроме подвала, он стал чрезвычайно холодным. «Винной» тому было само устройство храма: каменный пол, облицованные искусственным мрамором стены, огромный относительно объема здания купол. В конце 1941 г. слег настоятель протопресвитер Алексей Абакумов. 12 декабря он писал двадцатке: «Температура 38,8. Назначен постельный режим. К Воскресенью мне не встать. Не можете ли мне отпустить и прислать бутылку деревянного масла, чтобы не сидеть в темноте». Собор выделил о. Алексею и масло и 1000 руб. пособия. Но силы старца таяли, и 19 декабря он скончался. Расходы на похороны собор взял на свой счет (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 22). В январе 1942 г. скончался протоиерей Петр Георгиевский (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 25–26). Также в начале 1942 г. скончался от голода еще один протоиерей — Иоанн Громов.

Зиму 1941/42 г. из 100 соборных певчих пережили лишь 20. Первыми от голода погибали мужчины, в их числе и помощник регента Иван Лебедев. 28 декабря он писал: «Я, можно сказать, понемногу умираю. Силы мои подорвались. Я сейчас лежу. Одни кожа и кости. Сидим несколько дней на одном хлебе. Конечно, все теперь так существуют, но хочется жить... Со мной вместе голодает жена, дочь и девятилетний внук, отец которого на фронте. Нет ни продуктов, ни денег. Спасите жизнь». Лебедеву было выдано 300 рублей, но спасти его не удалось.

Один из певчих, Евгений Радеев, писал администрации собора 18 января 1942 г.: «От всей души и сердца благодарю Вас за присланные с Лавровым 150 руб. и кусочек хлеба... Вы спасли меня от смерти. Самочувствие мое стало лучше. На Ваши деньги я купил дров на рынке». Несмотря на оказанную помощь, Е. Радеев скончался, но он «до самой кончины верил, что будет здоров и послужит еще советскому искусству». К лету 1942 г. умерли председатель приходского совета Е. Д. Балашева и десять служащих: завхоз Н. А. Косарева, водопроводчик Н. И. Ровбель, уборщица Т. Аканина, дворник Д. И. Савжило, сторожа В. Ф. Феофанов, И. Я. Морозов, С. Н. Николаев, Н. В. Феофанов, Е. В. Феофанова, Е. Ф. Вольнохова. В 1943 г. А. Шишкин отмечал в своем очерке: «Соборные и сейчас помнят предсмертные слова соборного сторожа 86-летнего старика Феофанова Василия, бодро прожившего период бомбежки и много потрудившегося в деле охраны собора. „Не унывай, старуха, — говорил он жене, — поживем еще. Побываем с тобой и на Смоленщине (он уроженец Смоленской области). Разобьют наши немцев. Вот бы мясца покушать“. Ему обещали. Он уснул... и больше не проснулся. Скоро за ним убралась и старуха» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 21–23).

Однако многим помощь общины, составившая за первый год войны 31 509 рублей, все же сберегла жизнь. Так, певчий А. Галузин 3 октября 1941 г. обращался к двадцатке: «Прошу Вас — помогите мне, сколько-нибудь. Я нахожусь в ужасном положении. У меня нет на зиму ни сапог, ни пальто, ни одежды. Неужели я погибну? Мать больна, лекарства купить не на что. Прошу Вас — не дайте погибнуть. Помогите выбраться из ужасной пропасти». Ему было выделено 250 рублей. Впоследствии Галузин ушел добровольцем в армию. Удалось спасти и певчего П. И. Большева. 10 января 1942 г. он писал: «Я третий день как слег в постель и не могу совершенно встать. Думаю, чувствую, что так и кончу свою жизнь на этом. Ни денег, ни вещей у меня нет... Положение мое ужасное. Помогите. Жить еще хочется». Певчому было оказано пособие в 300 руб. После выздоровления Большев поступил в красноармейский ансамбль песни и пляски, работавший в прифронтовой полосе, получил знак «Отличника» и медаль «За оборону Ленинграда». Один из служащих собора В. Малявичев, ушедший на фронт, был ранен в висок и лишился правого глаза. В госпиталь, где он находился, 14 декабря 1941 г. была послана посылка, на которую последовало благодарственное письмо: «Примите от меня великое красноармейское спасибо. Очень

тронут Вашей заботой... Спасибо всему административному органу 20-ки. Красноармеец Малявичев». После лечения он вернулся в свою часть (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 21–22).

Некоторые выжившие в первую блокадную зиму певчие собора стали служить в войсках ПВО, в том числе женщины. Так, упоминавшаяся жена диакона Иоанна Долгинского Мария добровольно пошла служить в ПВО весной 1942 г., командовала зенитной батареей, потом была заместителем командира взвода саперной роты, работавшей в очагах поражения: разбирали завалы, выносили раненых, вывозили трупы на Пискаревское кладбище. После войны Долгинская пела в хоре кафедрального Николо-Богоявленского собора, являлась помощником регента, и кроме ордена Великой Отечественной войны II степени была награждена церковным орденом святого князя Владимира III степени [Каноненко, 1995, 10].

К весне 1942 г. из шести членов предвоенного клира в Преображенском соборе осталось лишь двое — протопресвитер Павел Фруктовский и протодиакон Лев Егоровский. Оба они жили на очень большом расстоянии от храма: настоятель на Васильевском острове, у Смоленского кладбища, протодиакон же — за городом, в Парголово. Но даже в самую тяжелую пору они ежедневно служили в соборе. Временами они уже не имели сил возвращаться домой и ночевали в едва обогреваемом подвале. В этом же подвале, который до войны использовался лишь для хозяйственных нужд — там пекли просфоры и делали свечи, — пришлось поселиться и коменданту собора А. Шишкину. Он четыре месяца не получал продовольственных карточек и выжил только благодаря помощи приходского совета.

В ходатайстве прихожан осенью 1943 г. о награждении П. Фруктовского медалью «За оборону Ленинграда» говорилось: «...в зиму 1941–42 г., когда отсутствовало трамвайное сообщение, а живет отец Павел от собора 15 км, он, опухший от недоедания, в возрасте 65 лет, ежедневно посещал собор, он был единственный священник, временами он приходил на службу совсем больной и домой уже не мог возвращаться и ночевал в холодном соборе». Много месяцев отец Павел обслуживал приход на пределе физических возможностей: он один и литургисал, и исповедовал, и отпевал, и крестил, совершая все требы. При этом он неустанно воодушевлял в своих проповедях прихожан «на терпение и переживание трудностей города-фронта и призывал к активной помощи красным воинам в труде и внесению свободных денег на оснащение техникой Красной Армии. Благодаря молитве и проповеди о. Павла прихожане собора собрали в фонд обороны больше миллиона рублей» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 132).

Весну 1942 г. Спасо-Преображенский собор встретил со значительно сократившимся количеством священно- и церковнослужителей. Но его община выстояла, были приняты меры к пополнению «двадцатки» новыми членами вместо умерших и эвакуированных. В марте 1942 г. новым председателем приходского совета был избран инспектор-консультант треста столовых Приморского района В. Д. Петров. В это время верующие активно занимались ликвидацией очагов возможной эпидемии — накопившегося за зиму мусора и нечистот. Прихожане собора провели огромную работу по очистке площади Рылеева и прилегающих участков улиц, закончив ее к Пасхе. Был проведен и частичный ремонт храма: сняты наружные щиты в оконных проемах, вставлены выбитые взрывной волной стекла, смыта образовавшаяся за зиму копоть, вычищена утварь, приведена в порядок ризница и др.

Ночное Пасхальное богослужение 1942 г. в Преображенском соборе, как и в других храмах города, в целях безопасности было перенесено на утро 5 апреля. Праздничное богослужение прошло торжественно при переполненном храме. По-особенному звучало в этот день слово Иоанна Златоуста, прочитанное настоятелем собора о. Павлом Фруктовским (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 28).

В апреле служащим собора выделили для устройства огорода участок земли площадью около 100 м², и они начали усердно возделывать его, кормясь в течение всего лета своими овощами. Более остро стояла проблема топлива, так как общине

не выделили участка для заготовки дров, а на рынке они стоили чрезвычайно дорого. Тогда церковнослужители стали выезжать на места рубки леса, где дрова продавались дешевле, и самостоятельно привозить их к храму, распиливая затем у собора. В этих целях община приобрела тележку, набор пил, колунов и топоров. Кроме того, позднее было закуплено оборудование для производства свечей, и в подвале храма была устроена мастерская. Вначале «двадцатка» пригласила мастера, а потом ее члены сами стали производить свечи. Не отказывала община и в изготовлении свечей для других храмов из воска, который по государственным расценкам выделяли городские власти.

Продолжали ленинградские обновленцы и свою патриотическую деятельность. В апреле и мае они внесли на Красный Крест по 40 тыс. рублей. «Оборона страны встала на первое место, — писал 15 августа 1942 г. инспектору админдзора А. Татаринцевой А. Шишкин, — далее шла забота об организации богослужения, как основной цели аренды храмового здания, затем — содержание храма, содержание самого аппарата служащих и, наконец, на последнее место отошла приходская посильная помощь нуждающимся». В соответствии с этим был перестроен и бюджет собора. За период с 1 июля 1941 г. по 1 августа 1942 г. «на участие в Отечественной войне» пошло 34% всего расхода (222 тыс. руб.), на организацию богослужения — 29% (190 256 руб.), на содержание храма — 19% (125 132 руб.), на содержание аппарата служащих — 13% (94 250 рублей) и на приходскую помощь людям, оказавшимся в тяжелом положении в связи с блокадой города, — 5% (31 509 руб.). Кроме того, различным городским организациям и частным лицам была оказана помощь материалами (полотенца, бинты, печки, свечи, доски и др.) на сумму около 70 тыс. рублей (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 57–61).

Во второй половине 1942 г. община по мере сил продолжала делать патриотические взносы: в августе в фонд Красного Креста было перечислено 28 тыс. рублей, в сентябре — 12 тыс., в ноябре на покупку подарков бойцам Советской армии пожертвовано 6 тыс., в фонд обороны — 14 тыс. и, кроме того, было изготовлено 30 полотенец для госпиталей.

Живой пример жертвенности подавал прихожанам протоиерей Лев Егоровский, у которого на фронте погиб единственный сын Игорь, ушедший в армию добровольцем. Уже 2 октября 1941 г. он внес в фонд обороны 1 кг 160 г серебряных вещей, затем передал в местный ЖАКТ на армию часть своей одежды, а 4 января 1943 г. пожертвовал все свои сбережения — внес в сберкассу Дзержинского района 21 600 рублей наличными деньгами и 23 400 рублей облигациями. Заметка об этом была помещена в «Ленинградское правде». И вскоре о. Лев получил персональную благодарственную телеграмму от Сталина: «Благодарю Вас, Лев Иванович, за Вашу заботу о Красной Армии. Примите мой привет и благодарность Красной Армии — И. СТАЛИН» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 33). Это был единственный такой случай в Ленинграде за весь период войны.

18 января 1943 г. была прорвана блокада города, и прихожане Преображенского собора отметили это событие особым благодарственным молебствием (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 32–33). На следующий день после молебна была отправлена телеграмма на имя секретаря Ленинградского обкома и горкома ВКП(б) А. А. Жданова: «Дорогой Андрей Александрович! Духовенство и верующие православно-обновленческой общины Спасо-Преображенского собора в городе Ленинграде, одушевленные успехами героической Красной Армии в борьбе с немецким фашизмом, не находят иных средств для выражения своей огромной радости, как оказание ей, родной и любимой, реальной помощи в деле дальнейшего разгрома и уничтожения врага. Община жертвует на танковое вооружение Красной Армии Ленинградского фронта 100 000 рублей, из коих 70 000 переводим немедленно, и 30 000 рубл. не позднее 20/1 с. г. Да послужит эта скромная лепта к скорейшему уничтожению фашистских варваров. Верим, что справедливый суд Бога и народов не замедлит совершиться над злодеями за все их неслыханные преступления. Храни Вас Господи, любимый вождь Ленинградцев» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 108).

15 июня 1942 г. община подписала новый договор с представителем Ленгорисполкома на пользование зданием храма и его инвентарем. Но единственный оставшийся к этому времени в Спасо-Преображенском соборе священник едва справлялся со своей службой. Прихожане в 1942 г. неоднократно обращались с просьбой оказать содействие в рукоположении или направлении в Ленинград второго священника к проживавшему в Ульяновске первоиерарху Александру Введенскому, но он реальной помощи оказать не смог. Наконец, 24 февраля 1943 г. двадцатка вступила в переговоры с заштатным обновленческим протоиереем Сергием Румянцевым, занимавшим в то время должность председателя «двадцатки» патриаршего Князь-Владимирского собора. Он был приглашен на вакансию второго священника с тем, чтобы впоследствии занять и оставшуюся уже пять лет вакантной обновленческую Ленинградскую архиерейскую кафедру. 26 февраля о. Сергей ответил приходскому совету письменным согласием: «...обдумав все, пришел к выводу, что в данном случае Ваш зов является для меня Божьим зовом». 3 марта сектор административного надзора Ленгорисполкома удовлетворил ходатайство «двадцатки» о регистрации С. Румянцева, вскоре он был удостоен сана протопресвитера. Его кандидатуру на архиерейскую кафедру утвердил первоиерарх, который 4 апреля прислал С. Румянцеву телеграмму: «Предлагаю Вам немедленно прибыть ко мне в Ульяновск Радищева 103 для хиротонии во епископа Ленинградского» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 88, 101, 132).

Власти разрешили выехать ленинградскому протопресвитеру только в Москву, куда он вылетел 14 апреля. В столице 18 апреля 1943 г. и состоялась последняя в истории хиротония обновленческого «епископа», им стал Сергей Румянцев, женатый и имевший детей. В Московском Воскресенском соборе в Сокольниках его рукоположение во «епископа» Ленинградского и Ладожского с поручением управлять Ленинградской епархией совершили «архиепископ» Звенигородский Андрей Расторгуев и «епископ» Ташкентский и Среднеазиатский Сергей (Ларин). Следует отметить, что С. Румянцев был избран прихожанами, а не назначен сверху. Этот случай явился «лебединой песней» обновленческого брачного епископата (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 97).

22 апреля «епископ» Сергей вернулся в Ленинград и вступил во исполнение своих обязанностей. В этот день (четверг по Страстной седмице) прихожане тепло встретили в соборе нового «архиерея», и после окончания литургии он обратился к верующим с кратким приветственным словом, содержащим призыв к борьбе с общим врагом русского православия — немецким фашизмом. Уже 26 апреля «епископ» Сергей совершил хиротонию архидиакона Льва Егоровского во священника. Теперь в соборе священников стало двое, что позволяло совершать ежедневно раннюю и позднюю литургии.

27 апреля исполнительный комитет «двадцатки» обратился в сектор адмнадзора Ленгорисполкома с просьбой зарегистрировать С. Румянцева в качестве епископа, а Л. Егоровского как священника, разрешить изготовить штамп обновленческого Епархиального управления, приобрести для него пишущую машинку и пополнить архиерейскую ризницу Спасо-Преображенского собора за счет других православных храмов Ленинграда. Вскоре разрешение было получено, и Епархиальное управление начало функционировать (его секретарем стал А. Ф. Шишкин).

Накануне Пасхи «епископ» Сергей написал патриотическое обращение к ленинградскому обновленческому духовенству и мирянам (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 37). Пасхальные торжества 1943 г. проходили в соборе при необыкновенном скоплении богомольцев — прихожане обновленческих храмов Ленинграда не имели у себя архиерейских служб в дни Светлого Христова Воскресения с 1937 г. Поступления в кассу собора в эти дни были столь значительными, что в Светлую пятницу, 30 апреля, община храма перечислила в фонд обороны крупную сумму — 200 тыс. рублей (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61. Л. 96).

В 1943 г., несмотря на то, что город обезлюдел и паства обновленцев сильно сократилась, их патриотические взносы увеличились. Спустя месяц после своей хиротонии,

21 мая, «епископ» Сергей Румянцев обратился с посланием к А. А. Жданову, опубликованным в «Ленинградской правде» (Ленинградская правда. 1943. 3 июня). Патриотическая деятельность прихожан Преображенского собора не оставалась без внимания властей. 3 мая 1943 г. председатель Дзержинского райисполкома Горбунов лично выразил А. Шишкину благодарность за пожертвованные суммы и попросил передать ее верующим.

Весна-лето 1943 г. стали последним периодом относительной стабильности обновленчества. 8 мая первоиерарх разослал «архиереям» различных епархий телеграмму: «В воскресенье 9/V предлагаю отпраздновать двадцатилетний юбилей Собора 1923 г. После литургии отслужите благодарственный молебен и передайте мое первосвятительское благословение духовенству и мирянам, дабы вся церковная жизнь епархий точно и неизменно основывалась на принципах великого Собора 1923 года. Надо всегда помнить, что мы, православные обновленцы, твердо сознаем свое обновленческое достоинство» (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 38–39).

Получив телеграмму, ленинградские обновленцы торжественно отпраздновали юбилей (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 39–40). Даже отмечая юбилейные даты внутрицерковной жизни, священнослужители старались увязать праздник с Великой Отечественной войной, еще раз подчеркнуть необходимость борьбы с фашизмом. Было принято решение не упускать ни одной важной исторической даты для напоминания верующим об их долге перед Родиной, о необходимости молиться за нее и жертвовать на нужды обороны страны. 16 мая 1943 г. прихожане собора отметили две даты — годовщины со дня рождения композитора П. И. Чайковского (7 мая) и со дня смерти полководца А. В. Суворова (скончался 18 мая 1800 г.). Эти два имени в условиях войны воспринимались как символ национальной гордости и величия (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 41). По усопшим была отслужена панихида, литургийные песнопения в этот день исполнялись в музыкальном изложении П. И. Чайковского.

27 мая 1943 г. Ленинград отмечал 240-летие со дня своего основания. Днем церковной молитвы за жителей города на протяжении всей его истории был избран праздник Вознесения Господня 3 июня (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 42–43). Проводимые праздничные богослужения помогали собирать новые значительные средства на дело обороны страны. В начале июня прихожане подписались на II военный заем в размере 50 тыс. руб. и сразу же оплатили облигации (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 45).

Кроме того, служащие собора подписались на заем в размере двухмесячной зарплаты. В это же время, получив указание властей о необходимости подготовиться к возможной химической атаке на город, «двадцатка» провела значительную работу по переоборудованию бомбоубежища в соборном подвале в газоубежище. Были установлены герметичные двери, проведено устройство специальных печных конфорок и др. К счастью, химическая атака на Ленинград не состоялась.

Кульминацией патриотической деятельности соборной общины за время блокады стало общественное богомоление 22 июня 1943 г. по случаю второй годовщины Отечественной войны. Накануне, 21 июня, была отслужена всенощная, утром 22 июня — Божественная литургия с панихидой по умершим на полях сражений, а вечером — специальный молебен с акафистом Спасителю. Несмотря на воздушные тревоги, прихожане собрались в храме и перед иконой Спаса Нерукотворного молились о даровании победы Советской армии. В конце молебна «епископ» Сергей обратился к верующим с воззванием (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 46, 48).

В число первых церковных деятелей, награжденных в октябре-ноябре 1943 г. медалью «За оборону Ленинграда», вошли и представители обновленчества — «епископ» Сергей, протоиерей Лев Егоровский, комендант Спасо-Преображенского собора А. Шишкин и еще не менее четырех его церковнослужителей. В наградной характеристике С. Румянцева от 22 ноября 1943 г. говорилось: «Принимал активное участие среди верующих обновленческой ориентации в сборе средств в фонд обороны государства. Собрано и внесено на оборону около полутора миллионов рублей» (ЦГА СПб.

Ф. 7384. Оп. 38. Д. 123. Л. 127 об.). Общая сумма патриотических взносов ленинградских обновленцев за годы войны составила почти два миллиона. Интересно отметить, что в начале января 1944 г. «двадцатка» Спасо-Преображенского собора, как бы соревнуясь с Московской Патриархией, собиравшей в то время средства на танковую колонну «Димитрий Донской», внесла 125 тыс. рублей на танковую колонну «Ленинградский Осоавиахимовец».

После нормализации в 1943 г. отношений с Московским Патриархатом, в глазах советского правительства обновленчество утратило свою юридическую сущность. И вскоре начался массовый переход обновленцев в каноническую Русскую Православную Церковь. Общину Спасо-Преображенского собора этот процесс затронул не сразу. Летом и осенью 1943 г. приходская жизнь храма осуществлялась очень активно и не встречала какого-либо негативного отношения со стороны властей. В конце мая — начале июня на квартире «епископа» Сергия по указанию заведующего общим отделом Ленгорисполкома был установлен телефон, священнослужителям собора были выданы пропуска на право хождения по городу во время воздушной тревоги, по ходатайству С. Румянцева А. Ф. Шишкина (вновь ставшего исполнять обязанности председателя «двадцатки»), по состоянию здоровья годного к нестроевой службе, освободили от призыва в армию. Собору продолжали выделять воск и нитки для изготовления свечей по государственным ценам, за что приходской совет 18 июня выразил благодарность Ленгорисполкому.

15 июня комиссия в составе А. Шишкина, «епископа» Сергия, священника Льва Егоровского, завхоза Преображенского собора М. М. Дейниковской, трех его сторожей М. Г. Никифоровой, Н. Г. Никитиной, Н. Д. Строгановой и эксперта инженера-строителя ремонтно-строительной конторы № 1 РЖУ Дзержинского района обследовала храм для определения ущерба, нанесенного немецко-фашистскими захватчиками, и составила специальный акт. Общая сумма ущерба была определена в 326 тыс. рублей: снарядами повреждена чугунная ограда, два раза выбиты стекла, осколками пробита крыша, повреждена штукатурка фасада и т. д. В конце июля «епископ» Сергей, представив в Ленгорисполком две телеграммы от А. Введенского (от 15 и 17 июля), смог получить разрешение от властей и слетать к первоиерарху в Ульяновск (ЦГА СПб. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147. Л. 57–59; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 76. Л. 153).

Престольные праздники Преображенского собора летом 1943 г. сопровождались особыми торжествами. Правый придел храма был посвящен прп. Сергию Радонежскому, имя которого носил «епископ» Сергей Румянцев. Он праздновал именины 5 (18) июля. Кульминацией этого дня стал благодарственный молебен с многолетием «ныне тезоименитому» управляющему епархией. Праздник Преображения Господня 6 (19) августа ознаменовался возведением за литургией «епископом» Сергием по указу первоиерарха священника Льва Егоровского в сан протоиерея.

Осенью 1943 г. обновленцам даже удалось увеличить количество священнослужителей. 30 августа «епископ» Сергей обратился к инспектору А. Татаринцевой с просьбой зарегистрировать при соборе в качестве диакона бывшего артиста Ленинградского оперного театра, а затем ансамбля песни и пляски Дома Красной армии Ивана Коваленко, и 3 октября, после получения согласия властей, И. Е. Коваленко был рукоположен владыкой во время литургии во диакона. 2 ноября С. Румянцев уже, ссылаясь на болезнь о. Льва Егоровского, просил Татаринцеву зарегистрировать в качестве сверхштатного священника при Преображенском соборе демобилизованного из армии по ранению инвалида войны, заштатного протоиерея Николая Алексеева, который 29 октября выразил свое согласие (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 67. Л. 117, 127, 136).

Сообщение о неожиданном приеме И. В. Сталиным в сентябре 1943 г. трех митрополитов — руководителей Московского Патриархата, вызвало у ленинградских священнослужителей-обновленцев чувство растерянности, но и одновременно надежды на равноправное примирение «двух частей» Русской Церкви. Состоявшийся всего через четыре дня после приема у Сталина Архиерейский Собор и выборы

на нем Святейшего Патриарха Сергия были встречены ленинградскими обновленцами первоначально в основном негативно и укрепили их руководителей в стремлении и дальше противостоять «староцерковникам».

И все-таки постепенно и в общине Преображенского собора началось все нарастающее движение за переход в Московский Патриархат. Так, например, 28 ноября 1943 г. свечной мастер Н. А. Нескушин покинул храм и ушел работать в Николо-Богоявленский собор. «Епископ» Сергий не смог удержать свою паству. Воссоединение принесшей покаяние общины Преображенского собора произошло 8–9 января — в Рождественские дни 1944 г. Указом митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия (Симанского) от 8 января настоятелем храма был назначен настоятель Князь-Владимирского собора протоиерей Павел Тарасов. Первую литургию в Преображенском соборе отец Павел совершил в воскресенье 9 января. Торжественный молебен, который возглавил митрополит Алексей, завершил этот праздник церковного единства (ЖМП. 1944. № 2. С. 9, 35–36; ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 13. Л. 70). Так к полному снятию блокады города произошло объединение всех его православных общин в лоне канонической Русской Церкви.

Источники и литература

1. ЖМП (1944) — Журнал Московской Патриархии. 1944. № 2. С. 9, 35–36.
2. Каноненко (1995) — *Каноненко В.* Память блокады // Наука и религия. 1995. № 5. С. 10–12.
3. Левитин, Шавров (1978) — *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Кюснахт, 1978. Т. 3.
4. Ленинградская правда. 1943. 3 июня.
5. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 4769. Оп. 3. Д. 147; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 61, 67, 76, 79; Оп. 38. Д. 123; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 5, 13.

Mikhail Shkarovsky. Community of the Transfiguration Cathedral of Leningrad in 1941–1945.

Abstract: By the beginning of the Great Patriotic war, the Transfiguration Cathedral was the main temple of the renewed Leningrad diocese. During the blockade of the city members of his community honestly performed Patriotic duty. They called people for military and labor feats, raised funds for wounded soldiers, the Defense Fund, etc. Many of the clergy of the Cathedral died of starvation. In April 1943, the Renovationists of Leningrad were headed by the “bishop” Sergey Rumyantsev. The message about Stalin’s reception in September 1943 of three metropolitans — leaders of the Moscow Patriarchate, caused a sense of confusion among the Leningrad Renovationists. Gradually, in the community of the Transfiguration Cathedral began all the growing movement for the transition to the Patriarchate. The reunification of the repentant community took place on January 8–9, 1944. By the complete lifting of the blockade of the city, all its Orthodox communities were United in the bosom of the canonical Russian Orthodox Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Renovatism, Transfiguration Cathedral, Great Patriotic war, blockade of Leningrad.

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

1. ZhMP (1944) — *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* [Journal of the Moscow Patriarchate], 1944, no. 2, pp. 9, 35–36. (In Russian).
2. Kanonenko (1995) — Kanonenko V. Pamyat' blokady [Memory of the blockade]. *Nauka i religiya*, 1995, no. 5, pp. 10–12. (In Russian).
3. Levitin, Shavrov (1978) — Levitin A., Shavrov V. *Ocherki po istorii russkoy tserkovnoy smuty* [Essays on the history of Russian Church turmoil]. Künsnacht, 1978, vol. 3. (In Russian).
4. *Leningradskaya pravda* [Leningrad Truth], 1943, June 3. (In Russian).
5. TsGA SPb — Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Sankt-Peterburga [Central State Archive of St. Petersburg]. Fund 4769. Inv. 3. Fol. 147; Fund 7384. Inv. 33. Fol. 61, 67, 76, 79; Inv. 38. Fol. 123; Fund 9324. Inv. 1. Fol. 5, 13. (In Russian).

Священник Павел Овчинников

БОЛЬШЕВИСТСКИЕ ГАЗЕТЫ О РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВОРОНЕЖСКИХ ИЗДАНИЙ)

В данной статье представлены результаты изучения большевистских (то есть издававшихся РКП(б) и Советом рабочих и крестьянских депутатов) изданий Воронежской губернии в части освещения ими событий, связанных с Русской Православной Церковью. В официальных политических изданиях большевиков освещалась официальная и неофициальная позиция партии по отношению к Церкви. Спускаемые из Москвы и Петрограда распоряжения в регионах встречали разное отношение даже внутри партийного аппарата, до конца 1918 г. находившегося в состоянии формирования. Скорость и способы реализации постановлений властей сталкивались на местах с различного рода сложностями: военными действиями, как это было в Воронежской губернии, или инертностью и непониманием населения. Все это находит отражение на страницах периодической печати. Издания, выходившие в Воронежской губернии, изучены очень фрагментарно. Нижняя граница исследования — октябрь 1917 г. Верхняя граница — середина 1922 г., когда на территории Воронежской губернии были уничтожены последние очаги сопротивления официальной государственной власти. Изучены подшивки газет «Красный листок», «Воронежская беднота», «Воронежская Коммуна», «Новая жизнь». Исследование проходит на стыке истории, социологии и журналистики.

Ключевые слова: большевистские газеты, Русская Православная Церковь, Гражданская война, РОСТА, система информирования населения, Воронежская губерния, идеологическая окраска, воронежская большевистская пресса, средства воздействия на массовое сознание, политический дискурс, антирелигиозные публикации, вскрывтия мощей, изменение в массовом сознании.

Как и было обещано В. И. Лениным, после захвата власти, если такое состоится, все буржуазные газеты будут закрыты (Ленин, 1926, 253). Действительно, на следующий же день после Октябрьской революции — 27 ноября 1917 г. — был принят декрет «О печати». По этому закону подлежали закрытию органы печати, призывающие к неповиновению власти. Закрытие проводилось по согласованию с Советом народных комиссаров (далее — СНК). За день до этого были уже закрыты ведущие петербургские издания: «Биржевые ведомости», «Копейка», «Петроградская газета», многие другие, и этим декретом закрытия легализовывались. Первоначально предполагалось, что драконовские меры в отношении печати будут временные, а далее «для нее будет установлена полная свобода в пределах ответственности перед судом». На деле меры оказались постоянными и ужесточавшимися.

Поскольку простой запрет выпуска газеты и журналов всех противников РКП(б) автоматически еще не ставил их вне закона, то для усиления запретительных мер был принят декрет «О введении государственной монополии на объявления». Цель данного закона была в том, чтобы лишить продолжавшие печататься коммерческие газеты возможности размещения платных объявлений, что было одной из основных статей их дохода. Эта мера оказалась действенной и еще более усложнила положение политических оппонентов и врагов. Действия большевистского правительства

Священник Павел Андреевич Овчинников — магистр богословия, аспирант кафедры Истории, Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (pabloooo@yandex.ru).

говорили о том, что в условиях военных действий сразу на многих фронтах оно не собиралось давать свободу оппозиции внутри страны, т. е., с их точки зрения, открывать еще один фронт.

Спустя несколько месяцев, 10 февраля 1918 г., был принят декрет «О революционном трибунале печати» (Декреты, 1917–1918, 432–434), который значительно расширял возможности по закрытию изданий, что было подлинно в революционном духе. Вдобавок к законодательному запрету и национализации имущества издательств вместе с находящейся на производстве бумагой и другими расходными материалами ВЦИК и СНК оказывали постоянную и все возрастающую материальную поддержку большевистской прессе, как центральной, так и региональной [Молчанов, 2001].

Периодические издания (газеты) всегда до некоторой степени несут в себе идеологический заряд и имеют его положительным или отрицательным. В случае изучения раннесоветского периода журналистики необходимо сразу внести необходимую классификацию в изучаемый объект, поскольку в это время издавались не только большевистские издания, но и газеты других партий, а также церковные. Мы же обратим внимание на п. I. 2.

I. Общественные

1. Социалистические:

1.1. меньшевиков,

1.2. большевиков.

2. Либеральные

II. Церковные

III. Специальные

1. Военные

2. Профсоюзные

3. Крестьянские

4. Молодежные

5. Эмигрантские

Источниками являются страницы самих периодических изданий, который представляют значительный пласт материала, касающегося всех сторон жизни общества в изучаемый период.

Большой объем газетных и журнальных изданий, вышедших в стране после 1917 г., уже становился объектом исследования. В разные годы исследователи выявляли разные аспекты существования прессы в постоктябрьский период. Можно выделить несколько этапов изучения. В течение первой половины 1920-х гг. советские историки рассматривали победное шествие советских изданий и завоевание ими своего места в душах читателей [Адгогов, 1922; Шафир, 1923; Шафир, 1926]. В это время еще было возможным изучение газет, выпускавшихся политическими и военными побежденными оппонентами [Белов, 1922]. После издания официального «Краткого курса истории ВКП(б)» сфера возможных тем исследований значительно сократилась, и авторы, вероятно, просто боялись предпринимать исследование столь щекотливого источника — газет, страницы которых отражали меняющуюся политику партии на протяжении двух десятилетий. Подоспевшие репрессии 1937–1938 гг. отложили в дальний ящик возможные исследования по газетам советской России (хотя несколько работ увидели свет в эти годы). И только спустя несколько десятилетий, когда опасность новых репрессий миновала и жизнь вошла в постоянное русло, что дало ощущение стабильности и уверенности, историки вновь обратили внимание на забытую тему изучения периодической печати [Бережной, 1971; Гончаров, 1969; Мишурис, 1970; Овсепян, 1991].

С начала 1990-х гг. написано достаточно много трудов, статей и книг, раскрывающих известные и еще неизученные стороны выхода периодических изданий в стране [Гражданов, 1997; Косых, 2002; Криворот, 1996; Молчанов, 1997; Молчанов, 2001]. Диссонанс лишь различие количества работ, изучающих дореволюционную прессу,

с работами, что рассматривают советскую прессу и, особенно, церковную [Кашеваров, 2004; Ковырзин, 2010; Ткаченко, 2015]. Таким образом, это направление научного поиска, на наш взгляд, продолжает оставаться перспективным и может стать предметом самостоятельного комплексного исследования.

Считаем возможным указать будущим исследователям на возможное расширение предложенной темы в следующих направлениях. Во-первых, привлечение к исследованию телеграмм РОСТА¹, которые также остаются практически не систематизированными, малоизученными и, следовательно, не введенными в научный оборот. Во-вторых, несмотря на имеющиеся исследования о воронежской прессе [Антюхин, 1978; Антюхин, 1979], остается не рассмотренным процесс национализации воронежских издательств и противодействие этому со стороны прежних владельцев, населения и читателей. В-третьих, малоизученной остается военная пресса в период военных событий на территории губернии в 1918–1919 гг.

Объединяющей чертой для работ советского периода является идеологическая окраска методологических инструментов и результата исторических исследований. Были достаточно подробно изучены следующие категории изданий: большевистские, антибольшевистские, военные, эмигрантские. Остальные категории остаются неизученными.

Если говорить о месте нахождения номеров изучаемых газет, укажем на читальный зал Воронежской универсальной научной библиотеки им. И. С. Никитина, областной краеведческий музей, Государственный архив Воронежской области и Государственный архив общественной и политической истории Воронежской области. Остальные наименования газет и наиболее полные подшивки доступны в Российской Государственной библиотеке (Москва) и Российской Национальной библиотеке (Санкт-Петербург).

При проведении нашего исследования за его рамки были вынесены газеты, которые осуществили выпуск всего нескольких номеров, после чего прекратили свое существование. Это исключение необходимо потому, что такие издания зачастую вообще не отложились в архивном и библиотечном фонде страны. А их включение делало бы результаты исследования менее верифицируемыми. Из всего огромного массива газет, выходивших в стране в 1917–1920-х гг., сохранились далеко не все и не в полных комплектах².

Необходимость сосредоточить в своих руках не только власть, но и средства оповещения населения — телеграф, железную дорогу, СМИ — с первых дней волновала коммунистов. К началу 1918-го г. им удалось вытеснить всех конкурентов с политической арены и монополизировать сферу средств массовой информации — выпуск периодики. За исключением временно оккупированных территорий — Юга России и Сибири.

С конца 1920 г. уменьшается количество выходящих большевистских изданий, что в условиях партийного монополизма не уменьшило влияния на население оставшихся изданий. Промышленные мощности по изготовлению бумаги были

¹ Российское телеграфное агентство существовало с 1918 г. Оно было учреждено декретом СНК для распространения правительственных постановлений и важнейших государственных новостей, обязательных к печати в общественных средствах массовой информации. В 1918–1920 гг. им выпускались сатирические плакаты, стенные газеты, листовки. К 1919 г. РОСТА уже имело 42 отделения в губерниях страны (в том числе и в Воронеже, где выпускало еженедельную стенгазету) и развитую структуру. К работе в агентстве привлекались лучшие революционные авторы, что обеспечивало выпускающей литературе актуальность и доступность для читателя.

² «В феврале 1918 г. в РСФСР одновременно выходило 293 газеты, из них 60 большевистских, 1 большевистско-советская и 232 печатных органа Советов. По масштабу изданий они распределялись следующим образом: 13 из них были центральные, 90 — губернские и областные, и 190 — уездные и городские». См.: [Молчанов, 2002, 15].

направлены на удовлетворение потребности на освобождаемых территориях, где также требовалось наладить выпуск газет.

Еще в ходе Первой мировой войны были созданы и опробованы средства воздействия на массовое сознание: кинематограф, периодическая печать, телеграммы, которые зачитывались в уездных и волостных центрах. С некоторой оговоркой можно здесь указать на церковную проповедь и внебогослужебные беседы, которые в условиях государственной религии также использовались как средство оповещения населения. В ходе таких встреч могли читаться не только святоотеческие труды, но и светские и церковные газеты, могло происходить обсуждение актуальных вопросов общественной жизни (Епархиальные ведомости, 1896, 1046). Большевики воспользовались простым и эффективным средством донесения своей позиции и ведения дискуссии — через создание издательской структуры партийных периодических изданий.

Несмотря на то, что большевики получили посредством национализации готовые издательства и полиграфическое оборудование, в новых меняющихся условиях они продолжали искать подходящие формы выражения своей позиции. Для этого по стране в 1922 г. разъезжали политические эмиссары, задача которых состояла в изучении читательского интереса крестьянского населения и способов активизации его в качестве читателя и подписчика газет. Благодаря экспедиции в Воронежскую губернию известного в свое время советского журналиста Якова Михайловича Шафира мы знаем потребности населения в периодическом печатном слове и его содержании. Зарисовки, сделанные автором, и результаты этой и других экспедиций приведены им в ряде изданных книг, дающих замечательную социологическую картину потребностей читателя того времени. Подобные экспедиции других политических журналистов отправлялись и в другие регионы страны [Шафир, 1923, 1926; Яковлев: *Наша деревня*, 1925; Яковлев: *Деревня*, 1925; Янчевский, 1924].

Центральных большевистских изданий было не так много. В то время большая часть партийных газет издавалась в губернских и уездных центрах, при этом в уездах даже больше. Благодаря близости редакций газет к местным реалиям и традициям удавалось достичь наибольшего понимания со стороны читателя — конечного потребителя информации.

Многие издания, перечисленные нами в сноске³, как можно обратить внимание, выходили в течение непродолжительного времени. Решив изучить все большевистские газеты Воронежской губернии, увидевшие свет в период с 1917 по 1922 г., мы рисковали бы погрузиться в огромное количество периодики, которая во многом повторяла материал друг друга.

У всех изучаемых газет было несколько стержневых идей, проходящих через публикации на всем протяжении изучаемого периода. Первая из них — это официальные новости. Все официальные государственные газеты, выходящие на территории области, должны были публиковать последние новости из Москвы и Петрограда.

³ «Будь готов» (1921–1945), «Воронежский красный листок» (30 апреля — 11 декабря 1918), «Голос труда» (1917–1918), «Голос трудящихся» (1918), «Звезда красноармейца» (1918–1919), «Знамя трудовой борьбы» (1918), «Известия Воронежского губернского комитета РКП(б)» (1920), «Известия Воронежского губернского продовольственного комитета при Воронежском губернском исполнительном комитете Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов» (1918–1919), «Известия областного военно-революционного комитета Донской области» (1918), «Известия Совета обороны Воронежского укрепленного района» (1917–1919), «Искра» (1919–1921), «Коммуна» (1917–1960), «Коммунистас» (издавалась в Воронеже на литовском языке в 1918 г., потом в Смоленске в 1919–1920 гг., потом издание вернулось в Литву), «Красная деревня» (1920–1921), «Листок красноармейца» (1918), «Молодой коммунар» (в 1918–1920 гг. носил название «Юный пролетарий»; в 1920–1921 гг. печатался на страницах Воронежской коммуны; в 1920 г. — «Юная гвардия»; в 1921 г. печатался в качестве «Странички красной молодежи»), «Огни» (выходил в 1919–1921 гг. как газета коммунистов союза журналистов), «Рабочая жизнь» (1920–1923), «Трудовая армия» (1920), «Трудовой голос» (январь–февраль 1918), «Трудовой клич» (8 марта — 15 мая 1921). В скобках приведены годы выхода.

За распространение этих новостей отвечало информационное Российское телеграфное агентство (РОСТА). Агентство рассылало по телеграфной сети последние декреты и самые главные новости из федеральных центров, а местная пресса должна была их оперативнее публиковать. В ряде губерний РОСТА имела собственные издания, в том числе в Воронеже. Они печатались в таком удобном виде, что их можно было легко отрезать и быстро отдать в набор — оперативность была очень важна. Вторая стержневая идея — местная политическая информация становилась важной составной частью газет. В этой части обильно упоминаются события церковной жизни города и губернии. Третье — письма корреспондентов. Хотя их и нельзя отнести к объективному источнику информации, однако через эти живые строчки свидетельств просматривается интересный и во многом неординарный срез уездной жизни губернии. В том числе церковной.

А) **«Красный листок»**. Выходила ежедневно в 1918 г. и являлась газетой Воронежского губернского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 4 полосы. Редакционная коллегия: А. Драчев, И. Соломин.

В соответствии со временем выхода издания определяются и содержание номеров — вести с театра военных действий, сводки из воюющих уездов (Воронежской и соседних губерний), ведение переговоров, разъяснения о возможности ведения переписки с родственниками, оказавшимися по другую сторону фронта. Номера в изобилии содержат политические публикации, выдержки из лекций, в том числе Троцкого. Церковная тематика мало интересовала редакцию.

Обычно имелись краткие заметки по тому или иному случаю, например, об аресте священника Михаила Хлопцева (Священник контрреволюционер, 1918, 4). Из чего можно заключить, что на данном этапе власть интересовали совершенно другие вопросы. Важные публикации по истории г. Воронежа в части установления советской власти, первых ее действий, установления законодательной базы, принятые постановления (об уплотнении, квартирное бюро, присоединение пригородов и др.), устранение чрезвычайных обстоятельств, которых в военное время было много (голод, болезни).

Б) **«Воронежская беднота»**. 4 полосы. Выходила с 12 декабря 1918 до середины 1919 г. как ежедневная информационная рабоче-крестьянская газета, издание губернского комитета РКП(б). Газета печаталась в объединенной пролетарской типографии «Дома печати», образованной из изъятых частных воронежских типографий. Тираж до 5000 экз.

Содержание номеров. Первая полоса: вести с фронта, из мира, перепечатаваемые по телеграммам РОСТА. Вторая полоса: новости бедноты. Третья полоса: слова партийных лидеров к народу. Четвертая полоса: хроника событий губернии; объявления (концертный вечер, прием статей для газеты и др.).

Почти в каждом номере можно найти публикации, отражавшие ответы большевиков на слухи и реальные факты работы губисполкома: изъятие продуктов, фуража, имущества у зажиточных граждан, ответы на тезисы диспутов с эсерами и другими партиями. К середине 1919 г. на страницах печати появляются материалы, обозначающие проблематику доставки газеты и оперативного оповещения населения о последних новостях (Недочеты, 1919, 2). Эти недочеты воспринимались как ошибки и недоработки в сфере агитационной пропагандистской деятельности соответствующего отдела губисполкома. Можно предположить, что это стремление к исправлению было обоюдным — власти и населения.

Газета на первых порах выявляла важные и болезненные обстоятельства жизни людей. К примеру, условия проживания семей железнодорожных рабочих, состояние здравоохранения и др. Но чем дольше она выходила, тем более пропагандистской и официозной становилась.

Статьи о духовенстве появляются сравнительно часто. И если уж появляются, то автор их старается максимально использовать талант писателя, чтобы красочно высмеять какую-либо сторону жизни духовенства. Преследования от большевиков

и утаивание денежных средств, религиозный дурман, вскрытие мощей, изъятие церковных ценностей, деятельность архиерея, обновленцев (Засилье, 1919, 3; Поп, 1918, 1).

Традиционно ко дню Рождества Христова и Пасхи страницы газет наполнялись едкими размышлениями по поводу самого праздника, людского внимания к нему и действий священнослужителей по отправлению богослужений в эти святые дни (Из воспоминаний, 1919, 3; Масленица, 1918, 2). Учитывались и местные реалии — памяти местных святых, которые также освещались в атеистическом духе. Обращает на себя внимание, что один из постоянных авторов, скрывавшийся за псевдонимом Дядя Митяй, в 1918–1919 гг. еще стесняется назвать имя священника, которое обсмеивает в своей статье, скрывая его за сокращением «К.». Но очень скоро — в статьях конца 1920-х гг. — это стеснение уже пройдет, как не бывало.

Иногда выходили и хорошо подготовленные публикации с обширными историческими экскурсами в историю Русской Церкви, поданные с политическим уклоном (Гришин, 1919, 3; Сидоров: *Монастыри и монахи*, 1918, 2–3; Сидоров: *Церковь*, 1919, 2–3). Обращают на себя внимание и крайне важные для церковного сознания новости, напечатанные на страницах данного издания, к настоящему времени утраченные из документов архивов. Например, открытие мощей угодника Божия Георгия в Задонском монастыре (Болдырев, 1919, 4). Об этом нигде в книгах или документах более не упоминается. Или описания очевидцев, присутствовавших при вскрытии мощей свт. Тихона и Митрофана. Газета публиковала большое количество карикатур (Воронежская беднота, 1918, 1).

В данной газете, все же носящей характер информационной, публиковались постановления и решения местного губисполкома, многие из которых имели прямое отношение к духовенству, церковнослужителям и приходам Воронежской епархии (Ополчение, 1919, 3).

В 1919 г. изменился характер размещенных статей. Они стали лучше подготовлены, авторы статей опирались на ранее опубликованный материал. Наполнение их предполагало, что читатель находится в курсе последних новостей с фронта, деятельности центральных и региональных властей, законодательной системы, отношения к религии в стране. К примеру, как мы знаем, по декрету 1918 г. метрические книги передаются в ЗАГСы и акты гражданского состояния теперь регистрируются в них. Поэтому заметка «Первый гражданский брак» о заключении брака в ЗАГСе вполне отражает повысившийся уровень правовой грамотности граждан республики (Первый гражданский брак, 1919, 4). На страницах газеты заметно оживление внутривластной жизни. Еще одна особенность номеров 1919 г. в том, что авторы антирелигиозных публикаций перестали скрываться за псевдонимами и теперь подписывались своими настоящими именами. В этом тоже можно увидеть изменение в массовом сознании — авторы больше не боялись возможного преследования со стороны несогласных с их общественной позицией, поддержанной правительством.

Болезненны для верующего были события вскрытия мощей, проводившиеся по стране. Не обошло это печальное явление и Воронежскую епархию, где атеисты надругались над двумя святынями — мощами свт. Митрофана и Тихона. При этом событии присутствовали свидетели от гражданской и церковной власти: председатель и члены губисполкома, врачи, профессор, архиеп. Тихон (Никаноров), игум. Владимир, смотревший за мощами, представитель Воронежского епархиального церковного совета скандальный Борис Рукин. «Воронежская беднота» не осталась в стороне от происходящих событий. В номере от 5 февраля 1919 г. опубликована желчная статья о событиях, развернувшихся в Митрофановском монастыре в тот день (Сидоров: *Как с народом*, 1919, 2). Действительно, пока мощи стояли на площади монастыря открытыми, в течение этих дней из сел приезжали люди специально посмотреть на открытые мощи, о чем, конечно в недружеском свете, сообщено в газете (Сафонов, 1919, 4).

С точки зрения руководства этого атеистического проекта, вскрытие мощей должно было ударить по сознанию верующих и многих отвернуть от веры. Скорее это

действие произвело эффект на молодежь — в силу особенности психологии возраста, и действительно могло отвернуть ее от веры. Что касается взрослой части населения, здесь скорее мог быть произведен обратный эффект. После святотатства мощи остались в своих монастырях. Не случайно на страницах изучаемой газеты вскоре после акта вандализма появляются публикации от сельских корреспондентов о фактах прибытия в их населенные пункты гонцов из Митрофановского монастыря с сообщением о том, что «мощи обмыты, положены в гробницу и продолжают многочисленные исцеления» (Белкин, 1919, 2; Буханцов, 1919, 3). В августовском номере, в месяц, когда совершается память свт. Митрофана и Тихона, уже не появлялось статей, посвященных этим святым и их почитанию в народе и Воронежской губернии. Как будто со вскрытием мощей почитание утасло.

Прообразом будущего Союза безбожников и научного атеизма становится «Студия научного коммунизма», о которой мы также узнаем со страниц газеты (Студия, 1919, 4).

Резюмируя наполнение данной газеты, ее содержания на предмет поставленных целей статьи, надо отметить, что публикации в «Воронежской бедноте» давались с целью внести в сознание читателя сомнения в прежде незыблемом — Церкви и ее служителях.

В) «**Воронежская коммуна**». Выходила ежедневно с 25 октября 1919 г. как орган Воронежского революционного комитета и губернского бюро РКП(б). 4 полосы. Тираж до 6000 экз.

Наиболее популярное и многотиражное издание Воронежской губернии на протяжении десятилетий. Газета печатала большую палитру литературных жанров: от фельетона до отчетов партии. Во многом продолжает редакторскую политику и принятую структуру «Воронежской бедноты». В сравнении с «Воронежской беднотой» статей о церковной жизни стало меньше. Хотя совсем они не пропадают вплоть до конца 1930-х гг., когда легальная церковная жизнь была поставлена вне закона. В просмотренных номерах сентября-декабря 1920 г. содержалось пять публикаций о христианстве на Воронежской земле⁴.

Статьи о церковной жизни, в отличие от «Воронежской бедноты», можно было встретить на всех полосах «Коммуны». Стоит обратить внимание на рубрики «Хроника» и «Объявления», печатавшиеся обычно очень мелким шрифтом, потому что именно здесь находил свое место материал, хотя и не имеющий прямого отношения к истории Русской Церкви или взаимоотношениям Церкви и государства, но имеющий прямое отношение к приходской жизни Церкви на Воронежской земле. Так, в обязательном постановлении, посвященном обращению с умершими от холеры, указано, что их не должно заносить в храмы во избежание распространения заразы (Постановление, 1920, 2). В другом случае размещено объявление: в один из сентябрьских четвергов в восемь часов вечера в помещении филологического факультета ВГУ будет зачитан реферат Палибиной на тему «Жизнь и вера» (Извещения, 1920, 1).

Страницы данной газеты богаты материалом, отражающим взаимодействие и общение редакции и читателя, что дает исследователю видение картины религиозности читателя.

Г) «**Наша газета**». Количество полос росло: от двух до четырех к 1922 г. Издание рабоче-крестьянского органа Воронежского губисполкома и губкома РКП(б). Выходила в 1921–1923 гг. ежедневно. Редактор: Г. Окулов. Тираж до 6000 экз.

⁴ Здесь нужно сделать уточнение о глубине выборки. На данный момент в федеральных библиотеках Москвы и Санкт-Петербурга нет полного комплекта данной газеты. К примеру, имеющиеся экземпляры «Воронежской коммуны» за 1922 г.:

РГБ: 36, 209, 210, 212, 217, 218, 220, 221, 223–234, 236, 237, 239–256, 258–164, 266–271, 281–285, 287–290, 294–297;

РНБ: 209, 210, 212, 214, 217, 218, 220, 221, 223–234, 236, 237, 239–256, 266–271, 281–285, 287–290, 294–297;

Книжная палата: 24–34, 39, 40, 209, 210, 212, 214, 217, 218, 220, 221, 223–234, 236, 237, 239–264, 266–271, 281–285, 287–290, 294–297.

Традиционно первая полоса отведена под центральные новости. Вторая полоса размещала сведения о местном законодательстве, об исполнении законов, налоговых сборов населением, печатались материалы о выявленных нарушениях в государственных органах и у частных лиц (в том числе у духовенства). Газета обильно, учитывая небольшой объем, размещает статьи о духовенстве. В основном — о нарушениях в налоговой сфере, но затрагивались также и другие сферы жизни: приходская жизнь, религиозные обряды. Во многих номерах помещаются фотографии, коллажи, зарисовки. Все статьи о церковной жизни отличает содержательность, пусть и с негативным оттенком. Мы узнаем о многих проявлениях религиозности, к примеру, о принесении иконы в сл. Михайловку Богучарского уезда (О чудотворной иконе, 1922, 3). Публиковались также отчеты о государственных программах по искоренению религии. А в это время активность набирали многочисленные религиозные диспуты с привлечением к ним образованного духовенства, с одной стороны, и оппонентами из местных или приезжих атеистов. Читатель мог узнать, в частности, об антирелигиозной лекции в с. Хреновое (Вера падает, 1923, 2). Газета упоминает и о диспуте в с. Матрено-Гезевая (Бояться за себя, 1923, 4). Писали также о проведенной в стране кампании по изъятию церковных ценностей (Наша газета, 1922, 1). Надо признать, что обычно священники не отвечали на призыв к диспуту и просто игнорировали его.

Редакция не обходила вниманием монастыри и монашествующих Воронежской епархии, рисуя их жизнь в крайне негативном свете, интерпретируя любую активность священноначалия в области сохранения монашеской жизни в атеистическом ключе. Одна из заметок, к примеру, описывала преобразование Воронежского Девичьего монастыря в артель «Труд», где было до ста монахинь, которые вышивали гладью и бисером, делали искусственные цветы и шили туфли (С неба, 1922, 2).

Газета старалась отвечать на запросы читателей со всех уголков губернии. Для этого в ней печатались материалы из разных губерний и от большого количества авторов. Некоторые авторы данного издания, писавшие на церковную тематику, скрывались за инициалами, но многие подписывались именами и фамилиями.

Резюмируя, необходимо указать, что изучение региональной прессы, в особенности большевистской, как выходящей наиболее длительное время, может быть и вспомогательной, и самостоятельной областью исследования. При изучении воронежской прессы мы видим значительное изменение позиции авторов антирелигиозных статей в период с 1917 по 1922 г., в чем проявляется изменение политического дискурса. Игнорирование данной области источников приведет к значительному обеднению работы и может сделать результаты исследований менее точными, особенно в условиях недостатка архивного материала.

Источники и литература

Источники

1. Белкин (1919) — *Белкин П.* Темнота — враг народа // Воронежская беднота. 1919. № 75. С. 2.
2. Болдырев (1919) — *Болдырев М.* О поповских затеях // Воронежская беднота. 1919. № 44. С. 4.
3. Бояться за себя (1923) — Бояться за себя вступиться // Наша газета. 1923. № 12 (1 февр.). С. 4.
4. Буханцов (1919) — *Буханцов А.* Духовенство и черная сотня работают // Воронежская беднота. 1919. № 67. С. 3.
5. Вера падает (1923) — Вера падает // Наша газета. 1923. № 6 (16 янв.). С. 2.

6. Воронежская беднота (1918) — *Воронежская беднота*. 1918. № 5. С. 1.
7. Гришин (1919) — *Гришин С.* Вокруг фальшивых угодников // Воронежская беднота. 1919. № 46. С. 3.
8. Декреты (1917–1918) — Декреты Советской власти. Том I. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М.: Гос. изд-во полигической литературы, 1957. С. 432–434.
9. Епархиальные ведомости (1896) — Воронежские епархиальные ведомости. 1896. № 24.
10. Засилье (1919) — Поповское засилье // Воронежская беднота. 1919. № 9. С. 3.
11. Из воспоминаний (1919) — Из Рождественских воспоминаний // Воронежская беднота. 1919. № 4. С. 3.
12. Извещения (1920) — Извещения // Воронежская коммуна. 1920. № 213. 23 сент. С. 1.
13. Ленин (1926) — *Ленин В. И.* Сочинения. Л.: Государственное издательство, 1926. Т. 10. С. 253.
14. Масленица (1918) — Масленица черных воронов // Воронежская беднота. 1918. № 5. С. 2.
15. Наша газета (1922) — Наша газета. 1922. № 155. С. 1.
16. Недочеты (1919) — Недочеты агитационной работы // Воронежская беднота. 1919. № 46. С. 2.
17. О чудотворной иконе (1922) — О чудотворной иконе из Тулы, о поповской халтуре и о гадалке знатной // Наша газета. 1922. № 153. С. 3.
18. Ополчение (1919) — В тыловое ополчение // Воронежская беднота. 1919. № 4. С. 3.
19. Первый гражданский брак (1919) — Первый гражданский брак // Воронежская беднота. 1919. № 7. С. 4.
20. Поп (1918) — Поп // Воронежская беднота. 1918. № 5. С. 1.
21. Постановление (1920) — Обязательное постановление // Воронежская коммуна. 1920. № 221. 2 окт. С. 2.
22. С неба (1922) — С неба на землю // Наша газета. 1922. № 152. С. 2.
23. Сафонов (1919) — *Сафонов И.* Крестьяне о «нетленных» мощах // Воронежская беднота. 1919. № 33. С. 4.
24. Священник контрреволюционер (1918) — Священник контрреволюционер // Красный листок. 1918. № 5. 28 июня. С. 4.
25. Сидоров: *Как с народом* (1919) — *Сидоров Сидор.* Как с народом в куклы играли // Воронежская беднота. 1919. № 27. С. 2.
26. Сидоров: *Церковь* (1919) — *Сидор Сидоров.* Церковь и попы: пастыри или барышники // Воронежская беднота. 1919. № 8. С. 2–3.
27. Сидоров: *Монастыри и монахи* (1918) — *Сидор Сидоров.* Монастыри и монахи // Воронежская беднота. 1918. № 11. С. 2–3.
28. Студия (1919) — Студия научного коммунизма // Воронежская беднота. 1919. № 63. С. 4.

Литература

29. Адгогов (1922) — *Адгогов А. Н.* Советская пресса в Сибири в 1917–1918 гг. Иркутск, 1922. 178 с.
30. Антюхин (1978) — *Антюхин Г. В.* Очерки истории партийно-советской печати Воронежской области, 1918–1945. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1978. 239 с.
31. Антюхин (1979) — *Антюхин Г. В.* Очерки истории печати Воронежского края (1798–1917). Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1979. 283 с.
32. Белов (1922) — *Белов В.* Белая печать, ее идеология, роль, значение и деятельность: Материалы для будущего историка. Пг.: Гос. изд., 1922. 125 с.
33. Бережной (1971) — *Бережной А. Ф.* Ленин — создатель печати нового типа: (1893–1914 гг.). Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1971. 343 с.
34. Гончаров (1969) — *Гончаров А. А.* Большевицкие партийные и советские газеты периода триумфального шествия советской власти и начала Гражданской войны. 25 окт. 1917 — июль 1918. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1969. 41 с.

35. Гражданов (1997) — *Гражданов Ю. Д.* Всевеликое Войско Донское в 1918 году. Волгоград: Изд-во Волгоградской акад. гос. службы, 1997. 157 с.
36. Кашеваров (2004) — *Кашеваров А. И.* Печать Русской Православной Церкви в XX веке. СПб: Роза мира, 2004. 162 с.
37. Ковырзин (2010) — *Ковырзин К. В.* Российская Православная Церковь и поиски принципов церковно-государственных отношений после Февральской революции (март 1917 — январь 1918 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2010. 29 с.
38. Косых (2002) — *Косых О. Е.* Периодическая печать как источник по истории профсоюзно-профессионального движения Западной Сибири (март 1917 — май 1918 гг.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск: Том. гос. ун-т, 2002. 21 с.
39. Криворот (1996) — *Криворот А. В.* Буржуазная печать Сибири в период революции 1917 г. // Из истории революций в России (первая четверть XX в.). Томск, 1996. С. 189–196.
40. Мишуриц (1970) — *Мишуриц А. Л.* Ленин и развитие печати советского государства: Автореф. дис. ... д. ист. наук. / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Фак. журналистики. Кафедра истории парт. советской печати. М., 1970. 45 с.
41. Молчанов (1997) — *Молчанов Л. А.* Из истории газетной прессы России в годы революции и Гражданской войны. М.: Археографический центр, 1997. 106 с.
42. Молчанов (2001) — *Молчанов Л. А.* Газетный мир антибольшевистской России (ок. 1917–1920). М.: Лосев, 2001.
43. Молчанов (2002) — *Молчанов Л. А.* Газетная пресса России в годы революции и Гражданской войны (окт. 1917–1920 гг.). М.: Издатпрофпресс, 2002.
44. Овсепян (1991) — *Овсепян Р. П.* История советской журналистики: Первое десятилетие Сов. власти. М: Изд-во МГУ, 1991. 77 с.
45. Ткаченко (2015) — *Ткаченко Л. А.* Православная журналистика в историографических работах отечественных ученых // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №. 15. С. 88–94.
46. Шафир (1923) — *Шафир Я. М.* Газета и деревня. М.: Красная новь, 1923. 147 с.
47. Шафир (1926) — *Шафир Я. М.* Рабочая газета и ее читатель. Итоги одной анкеты. М.: Изд-во Рабочей газеты, 1926. 243 с.
48. Яковлев: *Деревня* (1925) — *Яковлев Я. А.* Деревня как она есть: Очерки Никольской волости М.; Л.: Гос. изд., 1925. 144 с.
49. Яковлев: *Наша деревня* (1925) — *Я. Я. А. [Яковлев Я. А.]* Наша деревня: Новое в старом и старое в новом М.; Л.: Гос. изд., 1925. 192 с.
50. Янчевский (1924) — *Янчевский Н. Л.* Как живет и чем болеет деревня: По материалам Комиссии по обследованию деревни на Юго-Востоке. М.: Прибой, 1924. 96 с.

Priest Pavel Ovchinnikov. Bolshevik Newspapers about the Russian Orthodox Church (Based on Materials from the Voronezh Editions).

Abstract: In this article we undertake a study of the Bolshevik publications of the Voronezh province⁵ in terms of their consecration of events related to the Russian Orthodox Church. The relevance of the topic is explained by the fact that in the conditions of military operations, the usual system of informing the population and the interaction of authorities and citizens cease to exist and there is a transition to unreliable sources of information. Under these conditions, it becomes particularly important to use the press to broadcast the official state position. In October 1917, as it is known, the position of the Bolsheviks, who seized power, became such a dominant position. It is obvious that orders issued from Moscow and Petrograd in the regions met with a different attitude even within the party apparatus itself, which was in the state of formation since the end of October 1917 and throughout 1918. In addition, the speed and methods of implementing decrees and other decrees of the authorities faced, in local conditions, with various difficulties of their implementation.

⁵ Necessary clarification. Under the Bolshevik publications we understand the newspaper, published by the RCP (b) And the Council of Workers 'and Peasants' Deputies.

The reflection of the local situation, social and social relations we find on the pages of periodicals that appear at this time. The publications that appear in the Voronezh province are studied very fragmentary. The lower border of research is October 1917, the revolutionary month, which led to the power of the RCP (b). The upper border is in the middle of 1922, when the last centers of resistance of the official state power were destroyed on the territory of the Voronezh province. Among the large number of newspapers published in Voronezh, in accordance with the task set, the filings of the following publications were studied: "Red Leaf", "Voronezh Poor", "Voronezh Commune", "New Life". The study takes place at the junction of three disciplines: history, sociology and journalism.

Keywords: Bolshevik newspapers, Russian Orthodox Church, Civil War, Russian Telegraph Agency, public information system, Voronezh gubernia, ideological coloring, Voronezh Bolshevik press, means of influencing mass consciousness, political discourse, anti-religious publications, opening of relics, change in mass consciousness.

Priest Pavel Andreyevich Ovchinnikov – Master of Theology, Postgraduate student at Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Study (pabloooo@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Belkin (1919) – Belkin P. Temnota – vrag naroda [Darkness – the Enemy of the People]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 75, p. 2. (In Russian).
2. Boldyrev (1919) – Boldyrev M. O popovskikh zateyakh [On the priestly undertakings]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 44, p. 4. (In Russian).
3. Boyatsya za sebya (1923) – Boyatsya za sebya vstupit'sya [They are afraid for themselves to intervene]. *Nasha gazeta*, 1923, no. 12 (Feb. 1), p. 4. (In Russian).
4. Bukhantsov (1919) – Bukhantsov A. Dukhovenstvo i chernaya sotnya rabotayut [The clergy and the black hundred work]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 67, p. 3. (In Russian).
5. Dekrety (1917–1918) – *Dekrety Sovetskoy vlasti. T.I: 25 oktyabrya 1917 g. – 16 marta 1918 g.* [Decrees of Soviet power. Vol. I: October 25, 1917 – March 16, 1918]. Moscow: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1957, pp. 432–434. (In Russian).
6. Eparkhial'nyye vedomosti (1896) – *Voronezhskiy eparkhial'nyye vedomosti* [Voronezh diocesan sheets], 1896, no. 24, p. 1046. (In Russian).
7. Grishin (1919) – Grishin S. Vokrug fal'shivnykh ugodnikov [Around fake saints]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 46, p. 3. (In Russian).
8. Iz vospominaniy (1919) – Iz Rozhdestvenskikh vospominaniy [From Christmas memories]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 4, p. 3. (In Russian).
9. Izveshcheniya (1920) – Izveshcheniya [Notices]. *Voronezhskaya kommuna*, 1920, no. 213 (September 23), p. 1. (In Russian).
10. Lenin (1926) – Lenin V. I. *Sochineniya* [Works]. Leningrad: Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1926, vol. 10, p. 253. (In Russian).
11. Maslenitsa (1918) – Maslenitsa chernykh voronov [Maslenitsa of the black ravens]. *Voronezhskaya bednota*, 1918, no. 5, p. 2. (In Russian).
12. *Nasha gazeta* (1922) – *Nasha gazeta* [Our newspaper], 1922, no. 155, p. 1. (In Russian).
13. Nedochety (1919) – Nedochety agitatsionnoy raboty [Shortcomings of agitation work]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 46, p. 2. (In Russian).
14. O chudotvornoy ikone (1922) – O chudotvornoy ikone iz Tuly, o popovskoy khalture i o gadalke znatnoy [About the miraculous icon from Tula, about priestly careless work and about a fortune teller]. *Nasha gazeta*, 1922, no. 153, p. 3. (In Russian).
15. Opolcheniye (1919) – V tylovoye opolcheniye [In rear militia]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 4, p. 3. (In Russian).

16. Pervyy grazhdanskiy brak (1919) — Pervyy grazhdanskiy brak [The first civil marriage]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 7, p. 4. (In Russian).
17. Pop (1918) — Pop [Priest]. *Voronezhskaya bednota*, 1918, no. 5, p. 1. (In Russian).
18. Postanovleniye (1920) — Obyazatel'noye postanovleniye [Mandatory Resolution]. *Voronezhskaya kommuna*, 1920, no. 221 (Oct. 2), p. 2. (In Russian).
19. S neba (1922) — S neba na zemlyu [From the sky to the earth]. *Nasha gazeta*, 1922, no. 152, p. 2. (In Russian).
20. Safonov (1919) — Safonov I. Krest'yane o «netlennykh» moshchakh [Peasants on the “imperishable” relics]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 33, p. 4. (In Russian).
21. Sidorov: *Kak s narodom* (1919) — Sidorov Sidor. *Kak s narodom v kukly igrali* [As with the people, the dolls were played]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 27, p. 2. (In Russian).
22. Sidorov: *Tserkov'* (1919) — Sidor Sidorov. *Tserkov' i popy: pastyri ili baryshniki* [Church and priests: shepherds or baryshniki]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 8, pp. 2–3. (In Russian).
23. Sidorov: *Monastyri i monakhi* (1918) — Sidor Sidorov. *Monastyri i monakhi* [Monasteries and monks]. *Voronezhskaya bednota*, 1918, no. 11, pp. 2–3. (In Russian).
24. Studiya (1919) — Studiya nauchnogo kommunizma [Studio of scientific communism]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 63, p. 4. (In Russian).
25. Svyashchennik kontrrevolyutsioner (1918) — Svyashchennik kontrrevolyutsioner [The Priest of the Counter-Revolutionary]. *Krasnyy listok*, 1918, no. 5 (June 28), p. 4. (In Russian).
26. Vera padayet (1923) — Vera padayet [Faith falls]. *Nasha gazeta*, 1923, no. 6 (Jan. 16), p. 2. (In Russian).
27. *Voronezhskaya bednota* (1918) — *Voronezhskaya bednota* [Voronezh poor], 1918, no. 5, p. 1. (In Russian).
28. Zasil'ye (1919) — Popovskoye zasil'ye [Priest's domination]. *Voronezhskaya bednota*, 1919, no. 9, p. 3. (In Russian).

References

29. Adgogov (1922) — Adgogov A. N. *Sovetskaya pressa v Sibiri v 1917–1918 gg.* [The Soviet Press in Siberia in 1917–1918]. Irkutsk, 1922, 178 p. (In Russian).
30. Antyukhin (1978) — Antyukhin G. V. *Ocherki istorii partiyno-sovetskoy pechati Voronezhskoy oblasti, 1918–1945* [Essays on the history of the party-Soviet press of the Voronezh Region, 1918–1945]. Voronezh: Voronezhskiy Universitet Publ., 1978, 239 p. (In Russian).
31. Antyukhin (1979) — Antyukhin G. V. *Ocherki istorii pechati Voronezhskogo kraya (1798–1917)* [Essays on the history of printing of the Voronezh region (1798–1917)]. Voronezh: Voronezhskiy Universitet Publ., 1979, 283 p. (In Russian).
32. Belov (1922) — Belov V. *Belaya pechat', eye ideologiya, rol', znacheniyе i deyatel'nost': Materialy dlya budushchego istorika* [The White press, its ideology, role, significance and activity: Materials for a future historian]. Petrograd: Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1922, 125 p. (In Russian).
33. Berezhnoy (1971) — Berezhnoy A. F. *Lenin — sozdatel' pechati novogo tipa: (1893–1914 gg.)* [Lenin as the creator of a new type of press: (1893–1914)]. Leningrad: Leningradskiy Universitet Publ., 1971, 343 p. (In Russian).
34. Goncharov (1969) — Goncharov A. A. *Bol'shevistskiye partiynnye i sovetskiye gazety perioda triumfal'nogo shestviya sovetskoy vlasti i nachala Grazhdanskoy voyny. 25 okt. 1917 — iyul' 1918* [Bolshevik party and Soviet newspapers of the period of the triumphal march of the Soviet government and the beginning of the Civil War. Oct 25 1917 — July 1918]. Cand. hist. sci. diss. Moscow, 1969, 41 p. (In Russian).
35. Grazhdanov (1997) — Grazhdanov Yu. D. *Vsevelikoye Voysko Donskoye v 1918 godu* [The Great Don Army in 1918]. Volgograd: Volgogradskaya akademiya gosudarstvennoy sluzhby Publ., 1997, 157 p. (In Russian).
36. Kashevarov (2004) — Kashevarov A. I. *Pechat' Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v XX veke* [The press of the Russian Orthodox Church in the twentieth century]. Saint Petersburg: Rosa mira, 2004, 162 p. (In Russian).

37. Kovyrzin (2010) — Kovyrzin K. V. *Rossiyskaya Pravoslavnaya Tserkov' i poiski printsipov tserkovno-gosudarstvennykh otnosheniy posle Fevral'skoy revolyutsii (mart 1917 — yanvar' 1918 gg.)* [The Russian Orthodox Church and the search for principles of church-state relations after the February Revolution (March 1917 — January 1918)]. Cand. hist. sci. diss. Abstr. Moscow, 2010, 29 p. (In Russian).
38. Kosykh (2002) — Kosykh O. E. *Periodicheskaya pechat' kak istochnik po istorii profsoyuzno-professional'nogo dvizheniya Zapadnoy Sibiri (mart 1917 — may 1918 gg.)* [Periodicals as a source on the history of the trade union professional movement in Western Siberia (March 1917 — May 1918)]. Cand. hist. sci. diss. Abstr. Tomsk: Tomskiy Universitet, 2002, 21 p. (In Russian).
39. Krivorot (1996) — Krivorot A. V. *Burzhuaznaya pechat' Sibiri v period revolyutsii 1917 g.* [The bourgeois press of Siberia during the revolution of 1917]. *Iz istorii revolyutsiy v Rossii (pervaya chetvert' XX v.)* [From the history of revolutions in Russia (first quarter of the 20th century)]. Tomsk, 1996, pp. 189–196. (In Russian).
40. Mishuris (1970) — Mishuris A. L. *Lenin i razvitiye pechaty sovetskogo gosudarstva* [Lenin and the development of the press of the Soviet state]. Dr. hist. sci. diss. Abstr. Moscow, 1970, 45 p. (In Russian).
41. Molchanov (1997) — Molchanov L. A. *Iz istorii gazetnoy pressy Rossii v gody revolyutsii i Grazhdanskoy voyny* [From the history of the Russian press in the years of the revolution and the Civil War]. Moscow: Arkheograficheskiy tsentr, 1997, 106 p. (In Russian).
42. Molchanov (2001) — Molchanov L. A. *Gazetnyy mir antibol'shevskoy Rossii (ok. 1917–1920)* [The newspaper world of anti-Bolshevik Russia. (ca. 1917–1920)]. Moscow: Losev, 2001.
43. Molchanov (2002) — Molchanov L. A. *Gazetnaya pressa Rossii v gody revolyutsii i Grazhdanskoy voyny (okt. 1917 — 1920 gg.)* [Newspaper press of Russia in the years of the revolution and the Civil War (Oct. 1917 — 1920)]. Moscow: Izdatproppress, 2002, p. 15. (In Russian).
44. Ovsepyan (1991) — Ovsepyan R. P. *Istoriya sovetskoy zhurnalistiki: Pervoye desyatletiyе Sov. vlasti* [History of Soviet Journalism: The First Decade of the Soviet authorities]. Moscow: Moskovskiy Gosudarstvennyy Universitet Publ., 1991, 77 p. (In Russian).
45. Tkachenko (2015) — Tkachenko L. A. *Pravoslavnaya zhurnalistika v istoriograficheskikh rabotakh otechestvennykh uchenykh* [Orthodox journalism in the historiographic works of domestic scientists]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 15, pp. 88–94. (In Russian).
46. Shafir (1923) — Shafir Ya. M. *Gazeta i derevnya* [Newspaper and the village]. Moscow: Krasnaya Nov', 1923, 147 p. (In Russian).
47. Shafir (1926) — Shafir Ya. M. *Rabochaya gazeta i eye chital'el'. Itogi odnoy ankety* [Working paper and its reader. The results of one questionnaire]. Moscow: Izd-vo Rabochey gazety, 1926, 243 p. (In Russian).
48. Yakovlev: *Derevnya* (1925) — Yakovlev Ya. A. *Derevnya kak ona est': Ocherki Nikol'skoy volosti* [The village as it is: Essays on the Nikolsky Volost]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1925, 144 p. (In Russian).
49. Yakovlev: *Nasha derevnya* (1925) — Y. Y. A. [Yakovlev Ya. A.]. *Nasha derevnya: Novoye v starom i staroye v novom* [Our village: New in the old and the old in the new]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1925, 192 p. (In Russian).
50. Yanchevskiy (1924) — Yanchevskiy N. L. *Kak zhivet i chem boleyet derevnya: Po materialam Komissii po obsledovaniyu derevni na Yugo-Vostoke* [How the village lives and what it hurts: According to the materials of the Commission for the Survey of the Village in the South-East]. Moscow: Priboy, 1924, 96 p. (In Russian).

Н. К. Гуркина

ПРЕПОДАВАТЕЛИ ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ: РОЛЬ И МЕСТО В КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

Духовные учебные заведения вносили существенный вклад в подготовку педагогической и церковной интеллигенции регионов России, являлись центрами образовательной, научной и культурно-просветительской деятельности. В статье рассматриваются состав, деятельность, место и роль педагогического персонала духовно-учебных заведений в образовательно-культурном процессе в провинции. Преподаватели духовных учебных заведений были выходцами из духовного сословия, выпускниками духовных академий, по материально-правовому положению близкими к преподавателям светских учебных заведений. Характер и содержание профессиональной и общественной деятельности позволяет выделить их как интеллектуальную элиту церковной интеллигенции. Вместе с представителями светской интеллигенции они были также инициаторами, организаторами и участниками широкой культурной работы в провинции.

Ключевые слова: духовные семинарии, епархиальные женские училища, педагогический персонал, церковная интеллигенция, профессиональная и общественная деятельность.

К началу XX в. сложилась система епархиальных духовно-учебных заведений, занимавшая важное место в структуре образовательных учреждений дореволюционной России. В стране насчитывалось 4 духовные академии, 58 духовных семинарий, 186 духовных училищ, 51 епархиальное женское училище (в 1916 г. — 77) [Гуркина, 2014, 63, 77]. Находящиеся в ведении Святейшего Синода и нацеленные на выполнение своей главной функции — подготовку священнослужителей и преподавателей образовательной системы Православной Церкви, духовные учебные заведения играли значительную роль в развитии просвещения и культуры в России [Пашков, 1994; Сушко, 1996; Конюченко, 1996; Герасимова, 2001; Мраморнов, 2007; Гончаров, Плохова, 2012].

При наличии в конце XIX в. в России 63 высших учебных заведений (к 1917 г. — 124) их география ограничивалась столицами, другими «университетскими городами» и некоторыми крупными промышленными центрами [Иванов, 1999, 5]. В структуру образовательных учреждений обычной губернии входили на рубеже веков мужские и женские гимназии, реальные училища, духовные семинарии, духовные училища и епархиальные женские училища, профессиональные учебные заведения разного уровня, которые становились для губернского города не только образовательными, но и культурными центрами.

Заметное место духовно-учебных заведений в провинции объяснялось также их существенным вкладом в подготовку педагогической интеллигенции регионов. Большинство выпускников семинарий — представители приходского духовенства — были законоучителями в местных школах, в церковно-приходских (в 1905 г. — 46,5% начальных школ страны [Гуркина, 2012, 36]) исполняли обязанности заведующих, часто преподавали общеобразовательные предметы. Некоторые выпускники становились народными учителями, преподавателями в епархиальных и духовных училищах.

Нина Константиновна Гуркина — доктор исторических наук, профессор, Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС (Санкт-Петербург) (nina-gurkina@yandex.ru).

Епархиальные женские училища стали в начале века важнейшими центрами подготовки учительниц для начальной школы.

Сельские учителя и священники были самой многочисленной и укорененной группой провинциальной интеллигенции, «главным проводником в толщу стомиллионного народа» «образованности и просвещения» [Булгаков, 1991, 45]. «Особенно же благоплодным может быть служение пастыря в сельском месте. В его руках столько средств к нравственному руководству... сколько не имеет никакой другой общественный деятель... В наше многоятежное время истинные пастыри потребны сколько для охранения православия, столько же и для внешнего благоустройства семейной и общественной жизни», — подчеркнул в «речи по окончании семинарского курса» выпускник Вологодской духовной семинарии 1902 г. Виктор Соколов [Гуркина, 2014, 209]. В стенах духовных учебных заведений проходило не только профессиональное становление будущих «учителей народа», но и формирование их личности, мировоззренческих и ценностных установок.

Кто же обучал и воспитывал будущих пастырей и народных учителей? Изучение состава, численности, профессиональной и общественной деятельности преподавателей духовных учебных заведений проводилось нами для губерний европейского Севера России — региона, являющегося типичной российской провинцией, но и обладающего яркими специфическими чертами.

Педагогическая интеллигенция была наиболее значительной группой провинциальной интеллигенции (в изучаемом регионе к 1917 г. она составляла более половины общей численности — около 6500 человек, из них около 5700 — народные учителя [Гуркина, 2014, 70, 77, 84, 136]). В гимназиях и реальных училищах трех северных губерний работало около 450 человек, 170–180 — в различных профессиональных учебных заведениях.

В 15 духовных учебных заведениях (3 семинариях, 4 епархиальных женских училищах и 6 духовных училищах) Архангельской, Вологодской и Олонецкой епархий работали в этот период от 180 до 200 человек. В начале XX в. в духовных семинариях региона насчитывалось около 800 учащихся, в четырех женских епархиальных училищах обучалось около 1200 воспитанниц.

Штатное расписание духовно-учебных заведений было разработано в конце 60-х годов XIX в. и в дальнейшем не претерпело значительных изменений. Духовные семинарии возглавлялись ректорами, помогали им в управлении семинарией инспектора и помощники инспекторов. Во главе духовных училищ стояли смотрители и их помощники, епархиальные училища возглавляли начальницы и инспектора классов. Кроме педагогов в штат входили надзиратели и воспитательницы (в епархиальных училищах).

Каждый предмет в духовно-учебных заведениях преподавался отдельным преподавателем, отдельные учителя работали в образцовых школах при духовных семинариях и епархиальных училищах, где учащиеся проходили педагогическую практику. В духовные семинарии поступали после окончания духовных училищ («первоначальное духовное образование») в возрасте 14–16 лет, и обучались в них шесть лет. В начале XX в. семинаристы изучали Священное Писание, историю Церкви, основное, догматическое и нравственное богословие, гомилетику, литургику, всеобщую и русскую историю, словесность с историей русской литературы, математику, физику, начала космографии, логику, психологию, педагогику, дидактику, славянский, латинский, греческий, немецкий, французский языки, церковное пение. Во всех северных семинариях обязательными предметами были также история и обличение русского раскола, полемическое богословие, в Вологодской семинарии изучали зырянский (коми), в Олонецкой — карельский языки. Среди необязательных предметов были музыка (обучение игре на музыкальных инструментах), гигиена, иконописание, живопись, еврейский язык.

В епархиальных женских училищах изучали те же предметы, что и в женских гимназиях. В педагогических классах, наряду с общеобразовательными предметами,

изучались также специальные дисциплины: педагогика, психология, методика преподавания различных предметов.

Руководящий состав (кроме начальниц епархиальных училищ) и преподаватели духовных учебных заведений были в основном выпускниками духовных академий, кандидатами или магистрами богословия, причем в Вологодской епархии чаще работали закончившие Московскую духовную академию (Вологда входила в Московский духовно-учебный округ), в Архангельской и Олонецкой — выпускники Санкт-Петербургской академии. Без высшего образования (чаще всего с семинарским) были преподаватели церковного пения, иконописания и учителя образцовых школ. В епархиальных женских училищах только в начале века появились преподавательницы с высшим образованием (выпускницы Высших женских курсов в Петербурге, Высших женских историко-литературных курсов и т. п.), в основном же в них работали (по совместительству) преподаватели духовных семинарий и других учебных заведений. Квалификация преподавателей духовно-учебных заведений позволяла им преподавать также в светских учебных заведениях — гимназиях, профессиональных училищах.

Большинство преподавателей духовно-учебных заведений были светскими людьми, но иногда, чаще всего на административные должности, назначались монахи — выпускники духовных семинарий. В начале XX в. монашествующих среди педагогического персонала северных духовных учебных заведений почти не осталось. Руководили северными семинариями священники с педагогическим и организаторским опытом. В 1911 г. Олонецкую духовную семинарию возглавил занимавший с 1895 г. должность епархиального наблюдателя за церковными школами протоиерей Н. К. Чуков (в советский период — митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий).

Круг профессиональных и общественных обязанностей руководителей духовно-учебных заведений был очень широк и разнообразен. Организация учебно-воспитательного процесса, хозяйственно-экономическое обеспечение учебных заведений (с общежитиями, столовыми, банями, больницами и т. п.), координация деятельности всех служб образовательного учреждения, руководство педагогическим персоналом и ученическим коллективом дополнялись обязательным активным участием в культурной и общественной жизни епархий и городов. Ректор Олонецкой семинарии Н. К. Чуков, в частности, состоял председателем Епархиального училищного совета, епархиального женского училища, Карельского братства, был членом комиссии при губернской земской управе, при городской думе, редактировал газету «Олонецкая неделя» и т. п. Назначен на должность ректора он был по настоянию губернатора (несмотря на возражения правящего архиерея епархии) как «энергичный, умный, глубоко убежденный русский монархист и националист, обладающий к тому выдающимся даром слова», «пользующийся вполне заслуженным уважением», «такой ректор может иметь громадное влияние на семинаристов и на преподавательский персонал...» [Гуркина, 2002, 137]. Значительную роль в «успокоении» духовных семинарий в ходе «беспорядков» начала века сыграли такие авторитетные руководители, которые смогли найти общий язык с воспитанниками и частью педагогического персонала, решив наболевшие проблемы и недоразумения и создав условия для совместной созидательной работы (см. подр.: [Гуркина, 2011]).

При полном преобладании среди педагогического состава духовно-учебных заведений Севера светских лиц, большинство преподавателей происходили из духовного сословия, чаще всего это были дети священников, реже — диаконов и псаломщиков. В конце XIX в. в духовно-учебных заведениях работали в основном местные уроженцы, в последующем приезжих из других епархий становилось больше, но костяк педагогического персонала оставался из местных выходцев. На рубеже веков в регионе сложились церковно-педагогические династии, включающие священников, преподавателей различных учебных заведений, народных учительниц. Среди наиболее известных династий северной церковной интеллигенции — Сибирцевы, Протопоповы,

Грандилевские, Елеазаровские, Введенские, Бурцевы, Козмины, Смирновы, Суворовы и др. Преподаватели с семинарским образованием, надзиратели, начальницы и воспитательницы епархиальных училищ, как правило, были выходцами из местного духовенства.

Правовое и материальное положение персонала духовно-учебных заведений определялось уставами и положениями, принятыми в 60–80-е годы XIX в., и зависело от статуса, педагогического стажа, выполняемых обязанностей и т. п. Преподаватели духовно-учебных заведений (без священнического сана) имели те же права, как и служащие светских учебных заведений. Содержание (зароботная плата), пенсии, награды, условия жизни были вполне сопоставимы с аналогичными показателями преподавателей гимназий и реальных училищ (на рубеже веков оклады и пенсии неоднократно повышались). Более неблагоприятными были условия жизни преподавателей уездных духовных училищ, оторванных от культурных центров, испытывающих трудности, в частности, с образованием детей.

Преподаватели духовных семинарий и училищ были в основном людьми семейными. Начальницы и воспитательницы епархиальных училищ были чаще девицами (реже — вдовами священников), работавшими в училищах «до выхода в замужество», но иногда остававшимися на своих должностях на всю жизнь. Более сорока лет проработала в должности учительницы, воспитательницы, с 1902 г. — начальницы Вологодского епархиального женского училища С. Н. Краснораменная. «Усердие, выдающаяся преданность к делу воспитания и материнская заботливость (негласно помогала сиротам из собственных средств)» отмечались в представлениях ее к наградам Святейшего Синода [Гуркина, 2014, 208]. Такие наставницы становились для своих воспитанниц — будущих народных учительниц — образцом для подражания, примером духовно-нравственной стойкости и преданности своему делу.

Профессиональная деятельность преподавателей духовно-учебных заведений требовала от них не только обширных познаний в богословских и светских дисциплинах, методических знаний, достаточных для подготовки специалистов-профессионалов, но и педагогических способностей (преподаватели являлись также воспитателями классов). «Воспитатели стараются стать в близкие отношения к воспитанникам, знакомятся с их настроениями и индивидуальностью, заботятся о развитии чувства ответственности и обращают особое внимание на тех, которые нуждаются в надежном руководстве», — отмечалось в ревизионном отчете Олонецкой духовной семинарии [Гуркина, 2014, 117]. «Моя цель, — писал в отчете о воспитательной работе преподаватель Олонецкой семинарии кандидат богословия Михаил Смирнов, — выработать ясное мировоззрение у воспитанников, дать раскрыться заложенному в них, сделать христиански настроенных, нравственно чутких, преданных Церкви, престолу и отечеству, умственно просвещенных людей из воспитанников» [Гуркина, 2014, 117]. Преподаватели — воспитатели классов проводили с воспитанниками общие и личные беседы, обсуждали прочитанные книги, статьи в прессе, события современной жизни — церковной и мирской, посещали вечером общежития и квартиры учеников. Обязательная и разноплановая работа с воспитанниками вне занятий исключала возможность появления просто «урокодателей» — «людей в мундирах».

Широкие возможности для обеспечения учебного процесса, самостоятельной работы преподавателей и воспитанников давали фундаментальные и ученические библиотеки, где содержалась литература на всех изучаемых в семинарии языках, старопечатные книги, древние рукописи, разнообразная периодика. В Архангельской духовной семинарии выписывалось в начале XX в. 21 периодическое издание в фундаментальную библиотеку и 12 — в ученическую, в Архангельском епархиальном женском училище читали «Церковный вестник», «Церковные ведомости», «Русский паломник», «Исторический вестник», «Русскую школу», «Народное образование», «Вестник воспитания», «Ниву» и «Вокруг света» с приложениями и другие издания [Гуркина, 2014, 66, 73].

Огромные усилия прилагали преподаватели духовных учебных заведений для поднятия общего культурного уровня воспитанников. Обосновывая необходимость приобщения учащихся к достижениям русской и мировой культуры, преподаватель Олонецкой духовной семинарии С. А. Лосев писал: «Выпускники семинарий — не только граждане и верные сыны Церкви, но и пастыри этих граждан» [Гуркина, 2014, 67]. В семинариях под руководством педагогов занимались рисованием, фотографией, устраивали выставки ученических работ. Учащиеся обучались игре на музыкальных инструментах. Семинарские оркестры, хоровые коллективы приглашали на различные епархиальные и городские мероприятия. Семинарские хоры (иногда — сводные хоры духовных учебных заведений) исполняли не только духовную, но светскую музыку русских и зарубежных композиторов.

Во всех духовных учебных заведениях регулярно проводились литературно-музыкально-вокальные вечера, посвященные историческим событиям, юбилейным датам, жизни и творчеству русских писателей. Воспитанники выступали с докладами, концертами номерами. Слушать семинарские хоры и оркестры приходили горожане. На особо торжественные мероприятия приглашались епископ, губернатор, представители местной интеллигенции. Некоторые вечера были совместными — духовных семинарий и епархиальных женских училищ. «Я не боялся вводить и культивировать среди воспитанников этот элемент „светскости“», — писал ректор Олонецкой духовной семинарии и председатель совета епархиального училища Н. К. Чуков [Сорокин, 2005, 142]. Концерты, вечера, городские празднования и другие мероприятия сближали воспитанников духовных учебных заведений с обществом, включали их в культурное пространство губернских и уездных городов.

В начале века распространенной формой обучения и воспитания стали экскурсии — на них знакомились со святынями северных епархий, историческими и культурными достопримечательностями, техническими достижениями (железная дорога, электричество, телефон, водопровод и т. п.). Вместе с педагогами группы воспитанников северных духовных семинарий и епархиальных женских училищ посещали Санкт-Петербург, Москву, Казань, Кострому, Ярославль, Троице-Сергиеву лавру. Архангельские епархиалки объехали кроме столиц Киев, Белгород, Крым.

Особое внимание в духовных семинариях уделялось воспитанию у учащихся навыков научной и культурно-просветительской деятельности. Воспитанники духовных семинарий участвовали в диспутах, в религиозных, исторических и литературных чтениях в семинарии, воскресной школе, губернской больнице, тюремном замке и т. д. «Знакомиться с обществом воспитанник семинарии может не иначе, как участвуя в таких просветительских начинаниях, которые соприкасаются с самой жизнью, затрагивают религиозно-нравственную сторону местного общества», — считали преподаватели Олонецкой семинарии [Гуркина, 2014, 66].

Из преподавателей северных духовных семинарий вышли известные в регионе организаторы народного образования — инспектора и директора народных училищ. Бывший смотритель Архангельского духовного училища М. С. Григорьевский впоследствии возглавил дирекцию народных училищ Нижегородской губернии, преподаватель Олонецкой духовной семинарии С. А. Лосев стал директором народных училищ Вологодской губернии и т. п.

Характер и содержание профессиональной и общественной деятельности педагогического персонала духовных учебных заведений позволяет выделить его как основную интеллектуальную силу церковной интеллигенции, епархиальную элиту, разрабатывающую многие теоретические и практические проблемы жизни епархии и Церкви в целом. Преподаватели активно участвовали в епархиальной жизни: были основными лекторами на религиозно-нравственных чтениях, преподавали в миссионерских и псаломщицких школах, работали в проповеднических и миссионерских комитетах, епархиальных учебных советах, комиссиях по производству испытаний на должность учителей церковно-приходских школ, а также перед рукоположением во священники и диаконы, в ревизионных и строительных комиссиях, других епархиальных организациях.

Важнейшим средством сплочения духовенства, самоидентификации его как особой профессиональной группы интеллигенции стала на рубеже XIX и XX вв. епархиальная печать. Преподаватели духовных семинарий редактировали «Епархиальные ведомости», были основными авторами теоретических статей и исторически исследований, публикаторами документов, исторических источников. В неофициальном отделе печатались информационные и публицистические материалы о епархиальной жизни во всем ее многообразии: об открытии храмов и школ, благотворительной, краеведческой, просветительской деятельности духовенства, его бытовом и материальном положении, религиозно-нравственном состоянии приходов. Много внимания уделялось профессиональной деятельности духовенства, новым формам работы и новым требованиям к ней. Редакции постоянно обращались к читателям с предложениями, вопросами, призывами, инициируя общепольный диалог и сотрудничество церковной интеллигенции. На страницах епархиальной прессы была широко представлена жизнь духовных учебных заведений: хроника событий, статьи о наиболее интересных мероприятиях, воспоминания бывших воспитанников и т. п. Ежегодно публиковались списки учащихся всех классов с указанием разряда (зависел от успехов в учебе), по которому закончил учебный год тот или иной воспитанник. Благодаря заинтересованной и неформальной работе в редакциях преподавателей духовных семинарий епархиальная печать стала также важным средством просвещения широких слоев населения северных губерний.

Преподаватели духовно-учебных заведений относились, наряду с учителями гимназий и реальных училищ, врачами, чиновниками и др., к самой образованной части губернской интеллигенции, являлись вместе с ними активными участниками, организаторами и инициаторами широкой культурной работы в провинции. Крупный вклад в изучение и сохранение исторических памятников Русского Севера внесли епархиальные церковно-археологические комитеты (и древнехранилища при них), главную роль в создании и работе которых играли преподаватели духовных учебных заведений. Бессменным председателем Архангельского комитета и заведующим древнехранилищем был преподаватель духовной семинарии И. М. Сибирцев, крупнейший в России знаток археографии, палеографии, истории Севера, в 1928 г. избранный по представлению С. Ф. Платонова, Н. П. Лихачева и М. М. Богословского членом-корреспондентом Академии наук [Варфоломеев, 1995, 129]. Преподаватели семинарий и духовных училищ были авторами книг и статей, посвященных истории края и епархий, старообрядчеству, памятникам зодчества, рукописному и фольклорному наследию края, этнографии. Публиковались педагоги не только в местной прессе, но и в общероссийской, в частности в журналах «Исторический вестник» и «Живая старина».

Преподаватели духовных учебных заведений участвовали также в деятельности светских научных, культурно-просветительских и благотворительных обществ региона [Гуркина, 2010]. Устройством музеев, библиотек, читален, воскресных школ, организацией праздников, юбилеев, концертов духовной, русской и зарубежной музыки, народных чтений занимались совместно представители светской и церковной интеллигенции. Городские отделения просветительских обществ выполняли функции своеобразных научно-методических центров для сельской интеллигенции (на селе основная культурно-просветительная работа велась народными учителями и духовенством). Профессиональная и общественная деятельность интеллигенции способствовала поднятию образовательного и культурного уровня населения регионов, утверждению важных ценностных основ в обществе — стремления к знанию и просвещению, повышению авторитета образованного человека. Провинциальная интеллигенция — светская и церковная — выступала также хранителем традиционных ценностей российской цивилизации.

Преподаватели духовных учебных заведений, будучи по происхождению и ведомственной принадлежности представителями церковной интеллигенции, по роду своей деятельности были тесным образом связаны с самыми широкими слоями

провинциальной интеллигенции и являлись своего рода связующим звеном между Церковью и обществом. Своей работой они создавали единое культурно-образовательное и духовное пространство региона, способствовали включению в него также своих учеников — будущих пастырей и учителей.

Источники и литература

1. Булгаков (1991) — *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России. Сб. статей. 1909–1910. М., 1991. С. 43–84.
2. Варфоломеев (1995) — *Варфоломеев Л. А.* Сибирцевы — семья архангельская. Архангельск, 1995. 150 с.
3. Герасимова (2001) — *Герасимова Н. Е.* Среднее духовное образование в Ярославской и Костромской губерниях во второй половине XIX — начале XX вв. Дис. ...канд. ист. наук. Ярославль, 2001.
4. Гончаров, Плохова (2012) — *Гончаров М. А., Плохова М. Г.* Духовно-учебные заведения и их место в формировании образовательного пространства России XVIII–XIX века // Вестник ПСТГУ. Педагогика. Психология. 2012. Вып. 3(26). С. 120–130.
5. Гуркина (2002) — *Гуркина Н. К.* Дело о назначении Н. К. Чукова ректором Олонецкой семинарии (мотивация поступков участников) // Исторические персоналии: мотивировка и мотивации поступков. СПб., 2002. С. 136–139.
6. Гуркина (2010) — *Гуркина Н. К.* Культурно-просветительская деятельность в городах Европейского Севера России на рубеже XIX–XX веков // Электронная культура: феномен неопросветительства. М., 2010. С. 17–24.
7. Гуркина (2011) — *Гуркина Н. К.* «Беспорядки» в духовных семинариях епархий Русского Севера в начале XX века (по материалам Учебного комитета при Святейшем Синоде) // Клио, 2011, 31(52). С. 82–86.
8. Гуркина (2012) — *Гуркина Н. К.* История образовательных учреждений в России (X–XX века). СПб., 2012. 78 с.
9. Гуркина (2014) — *Гуркина Н. К.* Провинциальный учитель в дореволюционной России. СПб., 2014. 248 с.
10. Иванов (1999) — *Иванов А. Е.* Студенчество России конца XIX — начала XX века: социально-историческая судьба. М., 1999. 414 с.
11. Конюченко (1996) — *Конюченко А. И.* Духовное образование в Оренбургской епархии во второй половине XIX — начале XX вв. Автореф. канд. ист. наук. Челябинск, 1996.
12. Мраморнов (2007) — *Мраморнов А. И.* Духовная семинария в России начала XX века: кризис и возможности его преодоления (на саратовских материалах). Саратов, 2007.
13. Пашков (1994) — *Пашков А. М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994.
14. Сушко (1996) — *Сушко А. В.* Духовные семинарии в России (до 1917 г.) // Вопросы истории, 1996, № 11–12.
15. Сорокин (2005) — *Сорокин В., прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. 736 с.

Nina Gurkina. Teachers of Theological Schools: The Role and Place in the Cultural and Educational Space of the Russian Province at the Turn of the 19th–20th centuries.

Abstract: Spiritual educational institutions made a significant contribution to the preparation of pedagogical and ecclesiastical intelligentsia of the regions of Russia, were the centers of educational, scientific, cultural and educational activities. The article deals

with the composition, activities, place and role of teaching staff of spiritual and educational institutions in the educational and cultural process in the province. The source base of the research consists of materials of the educational Committee and the School Council of the Holy Synod of the Russian state historical archive, materials of the diocesan press and funds of theological seminaries and diocesan women's schools of the Arkhangelsk, Vologda and Olonets provinces. Teachers of religious schools came from the clergy, graduates of the theological academies, substantive position close to the teachers of the secular schools. The nature and content of professional and social activities allows us to distinguish them as an intellectual elite of the Church intelligentsia. Together with the secular intelligentsia, they were also the initiators, organizers and participants of a wide cultural work in the province.

Keywords: theological seminaries, diocesan women's schools, teaching staff, Church intelligentsia, professional and social activities.

Nina Konstantinovna Gurkina — Doctor of Historical Sciences, Professor, North-West Institute of management — branch of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (St. Petersburg) (nina-gurkina@yandex.ru).

Sources and References

1. Bulgakov (1991) — Bulgakov S. N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) [Heroism and asceticism (From reflections on the religious nature of the Russian intelligentsia)]. *Vekhi. Intelligentsiya v Rossii. Sb. statey. 1909–1910* [Milestones. Intellectuals in Russia. Collection of articles. 1909–1910]. Moscow, 1991, pp. 43–84. (In Russian).

2. Varfolomeyev (1995) — Varfolomeyev L. A. *Sibirtsevy — sem'ya arkhangel'skaya* [Sibirtsevs — a family of Arkhangel'sk]. Arkhangel'sk, 1995, 150 p. (In Russian).

3. Gerasimova (2001) — Gerasimova N. E. *Sredneye dukhovnoye obrazovaniye v Yaroslavskoy i Kostromskoy guberniyakh vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv.* [Secondary theological education in districts of Yaroslavl' and Kostroma in the second half of 19th — early 20th centuries]. Cand. histor. sci. diss. Yaroslavl', 2001. (In Russian).

4. Goncharov, Plokhova (2012) — Goncharov M. A., Plokhova M. G. Dukhovno-uchebnyye zavedeniya i ikh mesto v formirovaniy obrazovatel'nogo prostranstva Rossii XVIII–XIX veka [Theological Schools and its place in formation of educational space of Russia in the 18th–19th centuries]. *Vestnik PSTGU. Pedagogika. Psikhologiya*, 2012, is. 3(26), pp. 120–130. (In Russian).

5. Gurkina (2002) — Gurkina N. K. Delo o naznachenii N. K. CHukova rektorom Olonetskoy seminarii (motivatsiya postupkov uchastnikov) [Case about the appointment of N. K. CHukov as rector of Olonetsk seminary]. *Istoricheskiye personalii: motivirovka i motivatsii postupkov* [Historical people: motives and the motivation of acts]. Saint Petersburg, 2002, pp. 136–139. (In Russian).

6. Gurkina (2010) — Gurkina N. K. Kul'turno-prosvetitel'skaya deyatelnost' v gorodakh Evropeyskogo Severa Rossii na rubezhe XIX–XX vekov [Cultural and educational activities in the cities of the European North of Russia at the turn of the 19th — 20th centuries]. *Elektronnaya kul'tura: fenomen neoprosvetitel'stva* [Electronic culture: the phenomenon of new enlightenment]. Moscow, 2010, pp. 17–24. (In Russian).

7. Gurkina (2011) — Gurkina N. K. «Besporjadki» v dukhovnykh seminariyakh eparkhiy Russkogo Severa v nachale XX veka (po materialam Uchebnogo komiteta pri Svyateyshe Sinode) [“Riots” in the theological seminaries of the dioceses of the Russian North in the early 20th century (based on the materials of the Education Committee of the Holy Synod)]. *Klio*, 2011, no. 31(52), pp. 82–86. (In Russian).

8. Gurkina (2012) — Gurkina N. K. *Istoriya obrazovatel'nykh uchrezhdeniy v Rossii (X–XX veka)* [History of Education organizations in Russia (10th–20th centuries)]. Saint Petersburg, 2012, 78 p. (In Russian).

9. Gurkina (2014) — Gurkina N. K. *Provintsial'nyy uchitel' v dorevolyutsionnoy Rossii* [Provincial teacher in prerevolutionary Russia]. Saint Petersburg, 2014, 248 p. (In Russian).

10. Ivanov (1999) — Ivanov A. E. *Studenchestvo Rossii kontsa XIX — nachala XX veka: sotsial'no-istoricheskaya sud'ba* [*Studenthood of Russia in the late 19th — early 20th centuries: social-historical fate*]. Moscow, 1999, 414 p. (In Russian).
11. Konyuchenko (1996) — Konyuchenko A. I. *Dukhovnoye obrazovaniye v Orenburgskoy eparkhii vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv.* [*Theological Education in Orenburg diocese in the second half of 19th — early 20th centuries*]. Cand. histor. sci. diss. Abstr. Chelyabinsk, 1996. (In Russian).
12. Mramornov (2007) — Mramornov A. I. *Dukhovnaya seminariya v Rossii nachala XX veka: krizis i vozmozhnosti ego preodoleniya (na saratovskikh materialakh)* [*Theological seminary in Russia in the early 20th century: crisis and means of its overcoming (based on Saratov materials)*]. Saratov, 2007. (In Russian).
13. Pashkov (1994) — Pashkov A. M. *Olonetskaya dukhovnaya seminariya i eye vklad v formirovaniye intelligentsii Karelii* [Olonets Theological seminary and its role in formation of intellectuals in Karelia]. *Novoye v izuchenii istorii Karelii* [*New studies of Karelian history*]. Petrozavodsk, 1994. (In Russian).
14. Sushko (1996) — Sushko A. V. *Dukhovnyye seminarii v Rossii (do 1917 g.)* [Theological seminaries in Russia (before 1917)]. *Voprosy istorii*, 1996, no. 11–12. (In Russian).
15. Sorokin (2005) — Sorokin V., ahcpriest. *Ispovednik. Tserkovno-prosvetitel'skaya deyatel'nost' mitropolita Grigoriya (Chukova)* [*Confessor. Ecclesiastical and educative activity of metropolitan Grigoriy (Chukov)*]. Saint Petersburg, 2005, 736 p. (In Russian).

М. А. Антипов

ТИХВИНСКОЕ ДУХОВНОЕ УЧИЛИЩЕ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ТИХВИНСКОГО БОГОРОДИЧНОГО УСПЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

В работе рассматриваются основные вехи деятельности Тихвинского духовного училища, просуществовавшего свыше 200 лет (с перерывами) при одной из самых значимых на Северо-Западе России монашеских обителей — Тихвинском Большом Богородичном Успенском мужском монастыре. Эта духовная школа своим рождением обязана иеромонахам Иоанникию и Софронию Лихудам, она была органически включена в повседневную жизнь обители. Кроме того, духовное училище действовало не только при монастыре — в городе Тихвине существовало аналогичное учебное заведение, относящееся к Новгородской епархии. Однако с 1854 года тихвинские школы для подготовки будущих церковнослужителей были объединены в одну. Училище до упразднения в 1918 году располагалось сначала в самом Успенском монастыре, а в 1898 году для него было возведено отдельное здание. При этом литургическая жизнь учащихся по-прежнему продолжалась в монастырских храмах.

Ключевые слова: Тихвинский Богородичный Успенский монастырь, Новгородская епархия, архиепископ Феофан (Прокопович), митрополит Амвросий (Подобедов), архимандрит Герасим (Князев), повседневная жизнь, духовное образование.

В нескольких шагах от Тихвинского Большого Богородичного Успенского монастыря, напротив угловой юго-восточной башни, находилось одно из старейших богословских учебных заведений России — Тихвинское духовное училище.

Историки Тихвинской Успенской обители единодушны в том, что около 1706 г. ревнитель духовного просвещения митрополит Новгородский Иов завел при Тихвинском монастыре «малую школу». Таких школ в епархии было несколько, создавались они при непосредственном участии греческих иеромонахов братьев Лихудов — основателей знаменитой московской Славяно-греко-латинской академии. Но митр. Иов в 1716 г. скончался, и дело богословского образования в пределах Новгородской земли постепенно сошло на нет. Архиеп. Феофан (Прокопович) и вовсе распорядился в 1728 г. упразднить духовные школы епархии, устроив «особенное училище» [Бередников, 1905, 167] лишь при своем подворье в Санкт-Петербурге. Это частично подтверждается донесением архиеп. Феофана в Святейший Синод от 11 апреля 1728 г., в котором преосвященный Новгородский, исполнив требования «Высочайшего указа из Верховного Тайного Совета о доставлении в оный ведомостей о числе школ и учеников в епархиях со времени учреждения Св. Синода и об источниках их содержания», направил «ведомости о школах и учениках при доме архиерейском в Новгороде и при разных монастырях и в городах обретающихся: к тем же присовокупив... число учеников наличных (кроме померших, и за неспособность высланных) и чего кто из них доселе изучил» (РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223. Л. 122).

Архиеп. Феофан (Прокопович) сообщал тогда в Святейший Синод следующее: «Епархиальная Тихвинская школа имевшая свое начало от 723 года. А при ней с начала и до упразднения во учении было учеников 42 человека которые о содержащего оную школу подъяка Ивана Григорьева объявляются» (РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223).

Максим Анатольевич Антипов — ведущий специалист издательско-полиграфического комплекса Президентской библиотеки имени Б. Н. Ельцина, аспирант ЛГУ имени А. С. Пушкина (banpress@yandex.ru).

Л. 176). При этом последнее определение учащегося на причетническое служение датируется 1726 г., поэтому становится очевидным, что епархиальная школа в Тихвине была упразднена в период с 1726 по 1728 гг. Как и во всех российских бурсах, в тихвинской обучались чтению, письму, Часослову и Псалтири дети священников, диаконов и причетников. В донесении преосвященного Новгородского приводятся следующие данные по успеваемости 42 учеников, в разное время обучавшихся в этом духовном учебном заведении:

«Изучили Часослов, Псалтирь, букварь и грамматики до Сочинения.

Поповы дети. 1. Тимофей Василиев [в 725 году определен во дьячка]. 2. Иаков Трофимов. 3. Алексей Василиев. 4. Филипп Василиев. 5. Владимир Феодоров.

Диаконов сын. 6. Михаил Феодоров

Дьячков сын. 7. Антон Иоаннов.

Пономаревы дети. 8. Трофим Афанасиев. 9. Марк Афанасиев. 10. Андрей Иаковлев.

Изучили Часослов, Псалтирь, букварь и грамматики до 2-го Соглашения с Симфониюю.

Поповы дети. 11. Панкратий Давидов [в 726 году определен в пономаря]. 12. Феодор Григориев. 13. Еремей Борисов. 14. Никифор Борисов. 15. Афанасий Иаковлев.

Дьячков сын. 16. Марк Гавриилов.

Пономаревы дети. 17. Борис Семенов. 18. Василий Саввин. 19. Димитрий Саввин.

Изучились букварь и писать.

Поповы дети 20. Василий Алексеев. 21. Симеон Алексеев.

Изучили Часослов Псалтирь и букваря десять заповедей.

Поповы дети. 22. Исаакий Феодоров. 23. Назарий Петров.

Дьяконовы дети. 24. Кирилл Иоаннов.

Псалтирь и букваря до 4-й заповеди.

Дьяконовы дети. 25. Лев Иоаннов. 26. Терентий Иоаннов.

Поповы дети 27. Ларион Иоаннов. 28. Иоанн Фаддеев.

Часослов и Псалтири до 15 кафисмы.

Дьячков сын. 29. Иоанн Иоаннов

Поповы дети. 30. Тимофей Трофимов.

Часослов и Псалтири до 3 кафисмы.

Поповы дети. 31. Иоанн Леонтиев. 32. Лука Гавриилов. 33. Тит Саввин.

Часослов и Псалтирь.

Пономаревы дети. 34. Иродион Григориев. 25. Иоанн Петров. 36. Алексей Феодоров.

Азбуку и Часослова до 1-го часа.

Попов сын. 37. Тихон Афанасиев

Пономарев сын. 38. Петр Стефанов.

Изучил часослов псалтирь и букварь.

Дьячков сын. 39. Антон Гавриилов.

Букварь и грамматики до наглаголия.

Диаконов сын. 40. Иаков Андреев.

Азбуку часослов и Псалтири до 16 кафисмы.

Попов сын. 41. Панкратий Иоаннов.

Букварь и грамматики до Союза.

Пономарев сын. 42. Иоаким Иоаннов [в 726 году определен в пономаря]». (РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223. Л. 176–177).

Процитированные выше сведения позволяют проанализировать социальное положение 42 учащихся Тихвинской епархиальной школы (дети священников — 22, диаконов — 5, причетников — 15), степень освоения ими богослужебных книг и учебных пособий гражданской печати, годы окончания учения и определения к причетническому служению. Заметим, что большинство бурсаков были «ни в какой чин не определены», на основании чего можно сделать предположение о том, что они вполне могли по закрытии школы в Тихвине продолжить свое обучение в других духовных учебных заведениях. Также обращает на себя внимание дата

учреждения духовной школы — 1723 г., в то время как академик Я. И. Бередников в своей монографии упоминает о начале «малой школы» при Тихвинском Успенском монастыре с 1706 г. [Бередников, 1905, 167]. Следовательно, учебные заведения для священно- и церковнослужительских детей в XVIII в. в Тихвине действовали не только при Тихвинском Успенском монастыре.

К середине XVIII столетия Тихвинское духовное училище пробудилось: возобновили в 1758 г. свою деятельность Новгородская семинария и другие школы. При этом тихвинское училище было вновь открыто «под именем школы Тихвинского посада для Обонежской пятины» [Бередников, 1905, 167]. Как отмечают исследователи новгородской старины, в 1780 г. эта школа получила «некоторое преобразование», но спустя четыре года — в 1784-м — и вовсе была упразднена. «Указом от 26 февраля 1764 г., — пишет историк Н. Н. Жервэ, — Екатерина II определяла необходимость преобразования семинарий, и вследствие этого в сентябре 1775 г. указом архиепископа были учреждены „малые городовые семинарии“ (они появились в Тихвине, Валдае, Старой Руссе, Боровичах, но просуществовали только до 1784 г.)» [Жервэ, 1998, 133]. По-видимому, высшая церковная власть посчитала достаточным для подготовки будущих клириков одной семинарии в Санкт-Петербурге, объединив для этой цели духовные школы — Новгородскую и Александро-Невскую.

В годы правления императора Павла I Новгородская семинария в 1800 г. открылась вновь, а вслед за ней, в царствование Александра I, и Тихвинское духовное училище в 1803 г. увидело свет под названием «русской школы» [Бередников, 1905, 167]. Возрождению духовной школы в Тихвине поспособствовали архим. Герасим (Князев) с братией Успенского монастыря. 28 ноября 1802 г. в Святейшем Синоде по доношению Новгородского и Санкт-Петербургского митрополита Амвросия (Подобедова) слушалось дело об исправшивании с резолюцией указа о дозволениях построить в Тихвинском монастыре русской школы и латинской. Ранее митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Амвросий (Подобедов) наложил резолюцию на их прошении: «Положенному началу да вознесплет Отец света благия успехи» [Бередников, 1905, 167]. Сам же Новгородский преосвященный обратился в Синод со следующим прошением:

«Новгородской епархии второклассного Тихфина большого монастыря Архимандрит и кавалер Герасим с братиею присланным ко мне прошением прописывая, что в пользу Церкви желает Тихфинская обитель иметь в новопостроенных в ограде монастырской кельях русскую школу и первоначальный латинский класс для обучения священноцерковнослужительских города Тихфина и его уезда детей и полагает на то из доходов монастырских пятисотную сумму ежегодно, первое на жалование латинскому и русскому языку учителям, второе на топление и освещение училищных покоев, третье на содержание сиротствующих детей. Дети же имеющие у себя родителей пользуясь учителями и школьными покоем могут содержание и жительство иметь на квартирах в городе получая поблизости все нужное от своих родителей. Просил дозволения моего на заведение русской школы и латинского класса, дабы дети в русской школе обученные чтению, писму, нотному пению и катихизису, и не способные по летам своим учиться латинскому языку, могли удобно заступать церковнослужительские места и исправлять благоуспешно свои должности а обучающиеся латинскому языку и имеющие способности к высшим наукам имели бы отправляемы быть в Новгородскую семинарию. Я одобряя полезное сие для духовенства и Церкви заведение, Святейшему Правительствующему Синоду поставил за нужное представить и просить в резолюцию указа на дозволение устроить русскую школу и латинский первоначальный класс в том Тихвине монастыре» (РГИА. Ф. 796. Оп. 83. Д. 587. Л. 6–6 об.).

1 декабря 1802 г. Святейший Синод одобрил представление митр. Амвросия (Подобедова) «...предполагая из того быть пользе, дозволяет, и о том к нему послать указ» (РГИА. Ф. 796. Оп. 83. Д. 587. Л. 7 об.). Спустя три дня указ был отправлен в Новгород, а получен преосвященным Новгородским 20 декабря 1802 г. Следовательно, датой возрождения Тихвинского духовного училища следует считать 1 декабря 1802 г.

В 1812 г., уже при новом архимандрите Самуиле, Синод рассматривал вопрос о помещении в Тихвинском монастыре уездного и приходского училищ и об отпуске на сей предмет необходимой денежной суммы. Ранее же, 13 апреля 1812 г., Тихвинский архимандрит Самуил с братией обратился к митрополиту Санкт-Петербургскому Амвросию (Подобедову) с доношением:

«Во исполнение присланного от В[ашего] В[ысокопреосвященст]ва прошлого 1811 года декабря от 8го дня предписания в том, чтобы донести вашему в[ысокопреосвященст]ву с подробностью за рукоприкладством общим с лучшею братиею можно ли поместить в келлиях монастырских уездное приходское училище и самих учеников, имеются ли праздные кельи, и сколько оных потребно для того помещения, также сколько требуется суммы на поправку тех келлий... почтительнейше доношу, что в келлиях монастырских можно только духовное училище, учеников оного и учителей в верхнем этаже с отведением для того училища в нижнем этаже трапезы, хлебни, кухни, хлебного амбара и кладовой, которых покоев верхнего и нижнего этажей, каковые теперь имеются в натуре, и каковых предполагается поправка, а ровно ж оградье для отделения учеников от монашествующих и многолюдства...» (РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 598. Л. 3–3 об.).

Архим. Самуил прилагал к своему прошению план и описание нового строения, а также набросал примерную сумму на эти расходы, дав обещание вернуть неизрасходованный остаток обратно в синодальную Комиссию духовных училищ. На это она 5 июля 1812 г. ответила, что обер-прокурор князь А. Н. Голицын «письменно предложил комиссии... изъяснил волю Е[го] И[мператорского] В[еличества]» на выдачу из процентной церковной суммы», которая составит «Три тысячи шестьсот шестьдесят пять рублей на поправление флигеля Тихвинского уездного училища, стройку к оному особого флигеля, и... на выдачу трех тысяч шестисот шестидесяти пяти рублей нужных на поправление здания, принадлежащего Тихвинскому большому монастырю для помещения в нем уездного училища. Деньги сии и именно шесть тысяч сто двадцать пять рублей истребовать из здешнего Опекунского Совета из числа процентной церковной суммы, в оном на имя Комиссии обращающейся и перевести по принадлежности в... Тихвинское духовное училище чрез посредство Государственного казначейства» (РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 598. Л. 4–6).

Окончательное же название — Тихвинское духовное училище — объединенные тихвинские духовные школы получили в 1854 г., и под ним же вошли в историю.

Благосостояние монастыря в пору становления школ «...было настолько цветущее, что он имел возможность расходовать на учрежденное при нем... духовное училище до 2 тысяч рублей в год — на жалование учителям и на предметы школьного обихода, а с 1809 года — давать ежегодно пособие по 1500 рублей» [Гедевыцкий, 1914, 93].

Училище имело три класса — низший, средний и высший. В середине XIX столетия монастырь ежегодно жертвовал на содержание бедных учеников по 500 рублей. Всего же учащихся насчитывалось свыше ста, которые проживали «тут же, частью в верхнем и частью в нижнем этажах» [Башуцкий, 1854, 20] бывшего больничного корпуса.

Здание это, древнее и тесноватое для множества школяров, вплотную примыкало к звоннице и отчасти объединялось с архиерейскими покоями. Такое соседство вовсе не беспокоило святителей, останавливавшихся или квартировавших в монастыре лишь изредка. Тем не менее, назревала необходимость преобразить «бурсу» в полноценное учебное заведение, что и было предпринято архиеп. Феогностом (Лебедевым), занимавшим Новгородскую кафедру в 1880-е гг. Благословение Новгородского владыки взялся исполнять опытный в ведении монастырского хозяйства архим. Иоанникий (Мальцев), но постройка нового здания училища, несмотря на огромную помощь монастыря, затянулась почти на два десятилетия. Классы в 1882 г. пришлось расформировать и перевести в Новгород и Боровичи...

Вряд ли в истории Русской Церкви можно найти примеры, когда занятия в духовной школе останавливались на столь долгий срок — и все из-за промедления в строительстве. Последствия этого были неутешительными: многие дети священников

и причетников «...остались без образования, вследствие дальнего сообщения с Новгородом и значительно большей стоимости содержания в Новгороде сравнительно с Тихвином» (Вихров, 1898, 1039–1040).

Когда в 1898 г. новое училище было отстроено и пустило в свои стены первых питомцев, тихвинцы не могли нарадоваться: для шестидесяти учеников здесь были устроены классы, пансион, библиотеки, двор для прогулок и многое другое. Не позабыли зодчие и начальствующих: для преподавателей и воспитателей в новом здании имелись квартиры, а для смотрителя (в современном понимании — начальника училища) монастырем был отведен находившийся здесь же деревянный двухэтажный дом.

Прежний же училищный корпус вновь стал больничным: его приспособили «к помещению в нем больницы для учеников и монашествующих, с аптекою при ней и квартирою для фельдшера» (Вихров, 1898, 1047).

Наш современник тихвинский краевед В. Н. Кутузов уточняет, что здание училища было выстроено по проекту новгородского архитектора Ф. И. Воронца, занятия в обновленной духовной школе начались 21 августа 1899 г., а почетным попечителем был избран Григорий Васильевич Пагольский. Смотрителем же был назначен священник И. Сесеновский, ранее преподававший в Новгородском духовном училище.

В личном архиве В. Н. Кутузова оказались и воспоминания новгородца Сергея Михайловича Смирнова, окончившего Тихвинское духовное училище в 1907 г.:

«Училище располагалось на Рождественской улице, ведущей к Большому монастырю. Глубокая канава отделяла улицу от пустыря, называемого Таборы. На первом этаже здания прямо от парадного входа располагался вестибюль, по левую сторону находилась квартира помощника смотрителя, а по правую — столовая, буфетная, кухня. Из вестибюля лестница вела на второй этаж, где центральное место занимал актовый зал. По углам зала располагались четыре классные комнаты по числу классов, здесь же помещалась учительская. На третьем этаже здания были размещены так называемые занятные, в которых ученики, живущие в интернате, готовились к урокам. Здесь же располагались две спальни с окнами во двор и туалетные комнаты. На этом же этаже жил надзиратель училища, гувернер, как звали его ученики. Во дворе находились баня, продовольственный склад, конюшня, дровяной и сенной сарай, больница. В большом деревянном двухэтажном доме жили учителя. Преподаватели Ф. И. Миловидов, И. Н. Мудролюбов, Н. И. Доброхотов, Д. Л. Тогатов, Г. А. Кириллов, М. А. Виндряевский отличались строгостью и справедливостью. Так как училище за четыре года давало подготовку к поступлению в семинарию, кроме других предметов изучались языки латинский и греческий. По тем временам это учебное заведение было лучшим в Тихвине. В городах Кириллове и Белозерске были построены подобные училища по образцу тихвинского»¹.

Домового храма в училище не было. К богослужению учащиеся собирались в монастырской церкви во имя Двенадцати апостолов. Перед началом же учебных классов духовное юношество испрашивало благословения к постижению книжной премудрости у Тихвинской Чудотворной иконы Пресвятой Богородицы.

Среди учебных дисциплин наибольшее внимание уделялось преподаванию церковного пения. Преподаватель В. С. Яковлев, одновременно исполнявший обязанности гувернера, был при отроках неотлучно — учил нотам, гласам и обиходу, создал образцовый хор. Упоминаясь выше С. М. Смирнов также вспоминал: «Славянский язык песнопений завораживал нас своей торжественностью, хотя я и не все понимал... Музыка слов, влекущая их таинственность, действовали глубоко и покоряли» [Виноградова, 2007, 92]. Добрые впечатления оставил о себе и смотритель училища иером.

¹ По сведениям В. Н. Кутузова, Сергею Михайловичу Смирнову (1892–1992) посчастливилось прожить долгую жизнь. Окончив Тихвинское духовное училище, он успешно прошел полный курс обучения в Новгородской духовной семинарии и поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. Однако завершить высшее богословское образование С. М. Смирнову не удалось. После революции 1917 г. он был репрессирован, чудом уцелел в лагерях и до самой кончины (последовавшей в 100-летнем возрасте) занимался краеведением в Великом Новгороде.

Неофит, который постоянно повторял апостольские слова: «Дети мои! станем любить не словом или языком, а делом и истиною» (1 Ин 3:18) [Виноградова, 2007, 92].

Тихвинское училище воспитало немало учеников (более 1200), достойно продолживших духовное образование в семинариях и академиях, ревностно послуживших Церкви Христовой в священном сане. Среди его выпускников — архиеп. Иоасаф (в миру Иван Васильевич Скородумов; 1888–1955). Сын сельского священника Новгородской епархии, успешно пройдя все три ступени духовного образования — училище, семинарию и академию, Иван Скородумов в 24 года защитил кандидатскую диссертацию на тему «Монашество по св. Иоанну Златоусту». Тогда же будущий иерарх принял монашеский постриг и был рукоположен в священник сан; далее он служил на Русском Севере в Яранске, а незадолго до революционных событий был переведен в Малороссию и проходил служение в Полтавской епархии. После 1917 г. оказался в эмиграции — в Югославии, затем в Канаде, где в 1930 г. был посвящен во епископы, и наконец в Аргентине — с титулом архиепископа Аргентинского и Парагвайского.

Одним из первых деяний в Тихвине установившейся в 1918 г. советской власти было упразднение Тихвинского духовного училища. Настоятель Тихвинского Богородичного Успенского монастыря архимандрит (впоследствии епископ) Антоний (Демянский) изложил это событие лишь краткой строкой в ежегодном отчете перед Новгородским преосвященным за 1918 год: «Училища при монастыре в настоящее время нет» (ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 827. Л. 3 об.). Так завершилась деятельность одной из старейших российских школ для духовного юношества, просуществовавшей (с перерывами) свыше 200 лет.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223; Ф. 796. Оп. 83. Д. 587; Ф. 815. Оп. 15. Д. 598.
2. ГАНО — Государственный архив Новгородской области. Ф. 481. Оп. 1. Д. 827.

Литература

3. Башуцкий (1854) — *Башуцкий А. П.* Тихвинские монастыри. СПб., 1854.
4. Бередников (1905) — *Бередников Я. И.* Историко-статистическое описание первоклассного Тихвинского Богородицкого Большого мужского монастыря, состоящего Новгородской епархии в г. Тихвине. Новгород, 1905.
5. Виноградова (2007) — *Виноградова Л. В.* Уездный город Тихвин. СПб., 2007.
6. Вихров (1898) — *Вихров А., прот.* Тихвинский Богородицкий Большой монастырь и строящееся при нем духовное училище // Новгородские епархиальные ведомости. 1898. № 16. С. 1039–1040.
7. Гедевский (1914) — *Гедевский А. В.* Историческая справка-заметка о монастырях Новгородских с отличиями в священнослужении // Труды Новгородского церковно-археологического общества. Т. 1. Новгород, 1914.
8. Жервэ (1998) — *Жервэ Н. Н.* Новгородская духовная семинария (1740–1918 гг.) // Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1998.

Maksim Antipov. The Tikhvin Theological School in the Everyday Life of the Tikhvin Assumption Monastery.

Abstract: The paper deals with the main milestones of the Tikhvin Theological School, which existed for more than 200 years (with breaks) at one of the most important

in the North-West of Russia monastic monasteries — Tikhvin Assumption monastery. This spiritual school owes its birth to the hieromonks Ioaniky and Sophrony Likhud. The school was organically included in the daily life of the monastery. In addition, the theological school operated not only at the monastery. A similar educational institution belonging to the Novgorod diocese existed in the city of Tikhvin. In 1854, the Tikhvin schools dedicated for training future clergymen were merged into one. Before its abolition in 1918, the school was originally located at the Assumption monastery where a separate building was built for it in 1898. During this time, the liturgical life of the students continued in the monastery churches.

Keywords: Tikhvin Assumption Monastery, the Diocese of Novgorod, Archbishop Theophan (Prokopovich), Metropolitan Ambrose (Podobedov), Archimandrite Gerasim (Knyazev), everyday life, theological education.

Maksim Anatolievich Antipov — Leading manager of Publishing and Printing Complex, Boris Yeltsin Presidential Library, postgraduate student at Leningrad State University named after A. S. Pushkin (banpress@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. RGIA — Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive]. Coll. 796. Aids 8. Fol. 223; Coll. 796. Aids 83. Fol. 587; Coll. 815. Aids 15. Fol. 598. (In Russian).
2. GANO — Gosudarstvennyy arkhiv Novgorodskoy oblasti [State Archives of the Novgorod region]. Coll. 481. Aids 1. Fol. 827. (In Russian).

References

3. Bashutskiy (1854) — Bashutskiy A. P. *Tikhvinskiye monastyri* [Tikhvin Monasteries]. Saint Petersburg, 1854. (In Russian).
4. Berednikov (1905) — Berednikov Ya. I. *Istoriko-statisticheskoye opisaniye pervoklassnogo Tikhvinskogo Bogoroditskogo Bol'shogo muzhskogo monastyrya, sostoyashchego Novgorodskoy eparkhii v g. Tikhvine* [Historical and statistical description of the Bogoroditsky First-Class Great Monastery, consisting of the Novgorod diocese in the city of Tikhvin]. Novgorod, 1905. (In Russian).
5. Vinogradova (2007) — Vinogradova L. V. *Uyezdnyy gorod Tikhvin* [The country town of Tikhvin]. Saint Petersburg, 2007. (In Russian).
6. Vikhrov (1898) — Vikhrov A., archpriest. Tikhvinskiy Bogoroditskiy Bol'shoy monastyr' i stroyashcheyesya pri nem dukhovnoye uchilishche [Tikhvin Bogoroditsky Great Monastery and the Theological School Under Construction at it]. *Novgorodskiy eparkhial'nyye vedomosti* [Novgorod Diocesan Lists], 1898, no. 16, pp. 1039–1040. (In Russian).
7. Gedeviskiy (1914) — Gedeviskiy A. V. Istoricheskaya spravka-zametka o monastyryakh Novgorodskikh s otlichiyami v svyashchennosluzhenii [Historical Reference Note about the Novgorod Monasteries with Differences in the Priesthood]. *Trudy Novgorodskogo tserkovno-arkheologicheskogo obshchestva* [Proceedings of the Novgorod Church and Archaeological Society], vol. 1. Novgorod, 1914. (In Russian).
8. Zherve (1998) — Gervais N. N. Novgorodskaya dukhovnaya seminariya (1740–1918 gg.) [Novgorod Theological Seminary (1740–1918)]. *Gde Svyataya Sofiya, tam i Novgorod* [Where is Saint Sophia, there is Novgorod]. Saint Petersburg, 1998. (In Russian).

Е. В. Паламаренко

ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В ИЗРАИЛЕ И ИОРДАНИИ В 1948–1967 ГОДЫ

Деятельность Русской духовной миссии в Иерусалиме (РДМ) с 1948 по 1967 г. осуществлялась на территории Израиля и Иордании. В этот период Миссия проводила богослужебную, представительскую, хозяйственную и административную деятельность, определявшую ее обязанности как составной части Московского патриархата в Израиле и Иордании. На деятельность РДМ существеннейшее влияние оказывала политика СССР, не только фиксирующая пределы ее деятельности, но и координировавшая практически все стороны ее функционирования. Имело место влияние Московской Патриархии на РДМ, невзирая на существовавший всецелый контроль государства за деятельностью Русской Православной Церкви. Кроме того, на Миссию осуществлялось давление со стороны государственных и негосударственных сил. Отношения с Иерусалимской Патриархией имели важнейшее значение в рассматриваемый период. Межхристианским связям придавалась важная роль со стороны руководства РДМ в Иерусалиме и ОВЦС Московского Патриархата.

Ключевые слова: Русская духовная миссия в Иерусалиме, Московский Патриархат, Израиль, Иордания, Святая Земля.

Период деятельности Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (далее — РДМ, Миссия) с 1847 по 1918 г. отличается некоторым однообразием, но одновременно с этим прослеживаются сложные процессы в деле формирования русского церковного присутствия в Палестине. Данные семь десятилетий РДМ формировала и развивала свои отношения с местными православными общинами. Искала пути для расширения своего присутствия путем приобретения земельных участков и строительства на них. Выступала с инициативой создания школ для православного духовенства и простого населения. Заботилась об увеличении числа паломников из Российской империи, улучшения их быта и организации программы пребывания в Святой Земле. Развивала отношения с иерархией и духовенством Иерусалимского Патриархата и другими христианскими конфессиями, хотя экуменическая деятельность Миссии в масштабах, которая началась после 1948 г., была практически неизвестна для XIX — начала XX веков. РДМ подчинялась российскому правительству, МИДу и Святейшему Синоду. Начальники Миссии тщательно отбирались и являлись скорее посланниками правительства, чем Русской Церкви, так как проект учреждения РДМ изначально исходил от дипломатического ведомства. Противоречивость отношений начальников Миссии с российским консульством в Иерусалиме и в целом контрастность взаимоотношений российских организаций в Палестине имела нередко свои последствия для авторитета Русской Церкви и налаживания русского влияния в Святой Земле, к которому были призваны своим созданием все без исключения представительства Российской империи.

Миссия планомерно до Первой мировой войны увеличивала количество своего имущества и число посещавших ее паломников, приобретала все большее влияние в Палестине на Иерусалимский Патриархат, местное население, и в целом роль РДМ имела существенное значение для защиты православия в регионе. Первая мировая

Евгений Викторович Паламаренко — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (palamarenko.2012@mail.ru).

война вынудила РДМ большей частью своего состава покинуть Палестину и отправиться в эвакуацию в Александрию или вернуться на родину. Последствия русской революции 1917–1918 гг., отъезд и смерть архим. Леонида (Сенцова) в 1918 г. положили начало новому периоду в деятельности Миссии.

Период, начавшийся с 1918 г., отличается сохранением единства Русской Церкви в Палестине. Невзирая на полную утрату административной, финансовой, евхаристической и другой связи с Русской Церковью в СССР, Миссия продолжала выполнять возложенные на нее ранее функции. РДМ столкнулась с тяжелым финансовым положением из-за прекращения поступления доходов от паломничества. Начальникам Миссии в 1920-е гг. приходилось заботиться о погашении долгов, накопленных в период начальствования архим. Леонида (Сенцова), когда начиналось строительство храмов и приобретались участки с надеждой на будущий приезд паломников. В то же время после 1918 г. РДМ прибегла к сдаче в аренду многочисленной своей собственности, за счет арендной платы от которой удавалось поддерживать церковное присутствие и завершать начатые проекты [Хмыров, 2018, 189–203]. РДМ одновременно с Православным Палестинским Обществом была вынуждена выделять средства на содержание своего штата, состоявшего в первые годы периода Британского мандата не менее чем из 450 человек, а также помогать оставшимся паломницам, которые в силу обстоятельств Первой мировой войны или по собственному желанию не вернулись на родину. РДМ с 1934 по 1940 г. издавала собственный журнал «Святая Земля» и другую литературу, распространявшуюся во многих странах мира, что свидетельствует о высоком кадровом потенциале членов Миссии в данный период. РДМ стараниями своих сотрудников в период между двумя мировыми войнами сохранила богатое церковное наследие, приобретенное усердием начальников Миссии в первый период ее существования. РДМ в период Британского мандата не знала потери земельных участков в силу их насильственного отнятия. Одновременно с этим принудительное занятие части Русского подворья турецкими, английскими и израильскими военными в период с 1918 по 1948 г. имело место и вынудило к определенной утрате позиций, последствия которой проявятся в следующие десятилетия. Отрицательное отношение к Русской Церкви, переживавшей небывалый по своей драматичности период в истории, со стороны представителей РДМ с 1918 по 1948 г. сопровождалось сугубым антагонизмом и непониманием действий иерархии, вынужденной искать пути сосуществования власти и Церкви в СССР.

Визит патриарха Алексия I с делегацией из Московского Патриархата в 1945 г. сыграл значительную роль в деле будущего возрождения РДМ, аффилированной с Московской Патриархией. Иерусалимский патриарх Тимофей в 1945 г. прекратил молитвенное общение с РДМ из-за неприятия ее представителями своего церковного главы — патр. Алексия I. Часть духовенства и насельниц русских монастырей в Иерусалиме определилась со своим отношением к Московской Патриархии, что выразилось в принятии и поминании за богослужением патр. Алексия I. Другая часть — РДМ РПЦЗ под руководством тогдашнего начальника Миссии архим. Антония (Синькевича), последовательно сохраняла негативное отношение к Московской Патриархии. 1948 г. стал последним годом существования неразделенной РДМ. С момента возрождения РДМ Московского Патриархата вторая ее половина стала именоваться РДМ РПЦЗ и переехала в Восточный Иерусалим, где резиденцией ее начальника стал русский Елеонский монастырь. Разделившись на «красных» и «белых», две эти части РДМ в Иерусалиме начали свою деятельность в государствах Израиль и Иордания, совершенно не координируя работу между собою, испытывая грубое неприятие друг ко другу и нанося вред авторитету Русской Церкви на международной арене.

Полноценных исследований о деятельности РДМ после 1948 г. не проводилось. Отдельные вопросы служения затрагивались в некоторых публикациях [Васильева, 2005; Гасратян 1998; Гультяев, 2013; Занемонец, 2015; Калачёва, 2015; Климова, 2018; Колымагин, 2018; Ротов, 1997; Паламаренко, 2017; Сафонов, 2010; Сафонов, 2013; Сафонов, 2018; Стенгий, 2017; Холодюк, 2011; Palamarenko, 2018].

Возрождение РДМ в Иерусалиме в 1948 г., исходя из анализа исторических процессов, стало возможным благодаря созданию государства Израиль, его признанию со стороны СССР, стремлению израильских властей содействовать передаче имущества РДМ РПЦЗ в распоряжение Московской Патриархии, а также согласно советского руководства на возобновление деятельности Русской Церкви в Палестине.

После 1948 г. сохранение Миссии представлялось важным по соображениям политического и хозяйственного характера. Согласно мнению советского политического руководства, РДМ должна была способствовать усилению русского влияния в Палестине, поскольку в борьбе за святые места переплетались интересы ряда государств, а также, отстаивая интересы Русской Православной Церкви, РДМ содействовала укреплению позиций СССР на международной арене. Имущество РДМ представляло ценность и не могло продолжать оставаться в собственности РДМ РПЦЗ.

Главной заботой членов Миссии в советские годы было обслуживание многочисленных земельных участков и недвижимости на них. По контрасту с дореволюционной паломнической активностью, в советский период прием паломников практически не проводился, если не считать приезжавших несколько раз в год групп паломников из русского зарубежья и немногих паломнических групп из Московской Патриархии. Остальное время Миссия осуществляла деятельность, направленную на сохранение собственности от посягательств израильских властей и на формирование дружественных контактов с Иерусалимским Патриархатом и другими христианскими представителями в Святой Земле.

Уникальность исследуемого периода заключается в том, что РДМ была возрождена волей советского политического руководства. Прибыв в Палестину, Миссия была вынуждена развивать свое служение в условиях разделенного Иерусалима и нестабильной обстановки в регионе. РДМ начала служение в двух государствах — Израиле и Иордании. Данный период продолжался с 1948 по 1967 г. и завершился во время Шестидневной войны, когда Миссия стала выполнять свое служение только на территории Израиля. Деятельность РДМ в Иордании в 1948–1967 гг. сводилась к паломничеству в Восточный Иерусалим, духовному окормлению и материальной поддержке проживавших в Иордании сторонников Московской Патриархии, встречах с представителями Иерусалимского Патриархата, совместных богослужениях, а также к попыткам общения с иорданскими властями и к некоторым усилиям, направленным на возвращение собственности, находившейся в юрисдикции РДМ РПЦЗ.

Шестидневная война привела к прекращению дипломатических контактов СССР и Израиля. Выезд советского посольства не означал прекращения русского присутствия в Израиле. Отъезд советских дипломатов также имел место с февраля по июль 1953 г., когда советское дипломатическое представительство в Израиле покинуло страну, в одностороннем порядке разорвав дипломатические отношения [Никитин, 2016, 105]. В тот период РДМ пришлось испытать ухудшение отношения по отношению к себе со стороны местного населения и израильских властей. Последствия Шестидневной войны негативно отразились на русском церковном присутствии в Израиле, что выражалось в учащении актов вандализма, нападениях местного населения, широких протестах против самого факта присутствия РДМ в Израиле.

События, сопровождавшие деятельность Миссии в Израиле и Иордании в 1948–1967 гг., разнообразны. Они включают в себя направленные на выполнение административных, хозяйственных, финансовых, кадровых, богослужебных, паломнических, церковно-дипломатических, представительских и благотворительных функций усилия, которые совершались начальниками Миссии, ее членами, сотрудниками и насельниками Горненского монастыря.

В период с 1948 по 1967 г. РДМ в Иерусалиме проводила различного рода деятельность, направленную на поддержание братских межправославных отношений с Иерусалимской Патриархией. Перед начальниками и членами Миссии ставилась конкретная задача по налаживанию постоянных контактов с Иерусалимскими патриархами Тимофеем и Венедиктом, иерархией, греческими и арабскими священнослужителями.

Для достижения поставленных целей представители Миссии наносили регулярные визиты в Иерусалимскую Патриархию, греческие и арабские храмы в Израиле и Иордании. Также в РДМ принимали представителей Иерусалимской Патриархии в главном здании Миссии, совершали совместные богослужения, приглашали на многочисленные приемы, дававшиеся в Миссии по случаю храмовых праздников, дня тезоименитства патр. Алексия I, приездов и отъездов начальников Миссии, а также в другие значимые дни. От лица РДМ иерархии и священнослужителям Иерусалимской Патриархии преподносились денежные и материальные подарки.

Отношения с Иерусалимской Патриархией имели важнейшее значение в рассматриваемый период. Особая работа с представителями Иерусалимской Патриархии проводилась в контексте дела борьбы с РДМ РПЦЗ. Начальники и члены Миссии всячески стремились убедить иерархию Иерусалимской Патриархии в необходимости более строгого отношения к РДМ РПЦЗ, ее запрета, наложения прещений на ее представителей. РДМ в Иерусалиме была заинтересована бороться с РДМ РПЦЗ через иорданское правительство, как самостоятельно стремясь войти в контакт с ним, так и прося посредничества Иерусалимского патриарха и греческой иерархии. Обсуждение путей к переходу имущества РДМ РПЦЗ Московской Патриархии и полный запрет деятельности РДМ РПЦЗ в Иордании через содействие Иерусалимской Патриархии были главной задачей членов Миссии во время переговоров с представителями патриархии.

Иерусалимская Патриархия, в свою очередь, не была заинтересована в преодолении русского церковного раскола в Палестине, втайне надеясь на переход какой-то части русского церковного имущества в ведение Святогробского братства. Преодоление раскола означало усиление роли Московской Патриархии в Иордании и в Палестине в целом. Иерусалимская Патриархия, понимая зависимость Русской Православной Церкви от Советского государства, не желала усиления влияния СССР в Иордании через РДМ в Иерусалиме. Иерусалимская Патриархия, как и представители ее иерархии, рассчитывала на финансовую помощь со стороны РДМ в Иерусалиме, что было залогом дальнейшей поддержки Русской Православной Церкви в вопросе церковного разделения, налаживания межправославных контактов и добрых братских отношений.

Иерусалимская Патриархия оказывала посреднические действия в вопросе получения разрешений на въезд в Иорданию представителям РДМ. Формировались списки членов Миссии и насельниц Горненского монастыря, которые представлялись иорданским властям на согласование и оформление пропусков в Старый город. Усилия Миссии, направленные на самостоятельное оформление пропусков путем переговоров с иорданскими властями, не находили понимания со стороны греков и приводили к напряженностям в межцерковных отношениях.

Кроме отношений с православной иерархией и простыми верующими РДМ в Иерусалиме развивала сеть контактов с представителями различных христианских Церквей. Как руководство РДМ в Иерусалиме, так и ОВЦС Московского Патриархата придавали важное значение межхристианским связям с другими Церквями. Экуменические связи с местными римско-католическими, англиканскими и протестантскими общинами поддерживались на протяжении всего изучаемого периода. Отдельными были контакты с древнехристианскими церковными общинами армян, коптов, эфиопов, сиро-яковитов, маронитов, мелькитов, имеющими свои представительства в Израиле и Иордании. Некоторым из последних представителями Миссии вручались подарки и оказывались денежные пожертвования. В задачи начальников РДМ входило налаживание с ними дружественных связей, выяснение их отношения к Русской Православной Церкви и СССР, уточнение подробностей положения их Церквей у себя на родине, изучение их позиции в вопросах экуменического диалога и отношения к различным актуальным вопросам межхристианских связей.

Отношения с инославными христианскими группами в Израиле заключались в экуменической деятельности — функции, совершенно не известной РДМ в первый

век ее существования в Палестине, — выраженной в форме посещений богослужений, присутствия на торжественных приемах, нанесения дружественных визитов, обсуждения различных вопросов, представлявших интерес для христианских Церквей. Дальше общения отношения не заходили, сослужение было невозможным. Иногда РДМ кооперировала свои действия с католическими общинами, расположенными вблизи Горненского монастыря, в вопросе проведения электричества, обсуждались вопросы безопасности, строительства.

РДМ в Иерусалиме была возрождена в 1948 г. благодаря усилиям СССР и Московской Патриархии. Политика СССР оказывала существеннейшее влияние не только на пределы деятельности Миссии. Правительство СССР в лице МИД СССР координировало практически все направления ее функционирования. Назначение начальников и членов Миссии не могло быть одобрено Русской Православной Церковью без согласования с Советом по делам Русской Православной Церкви, МИД СССР и другими компетентными советскими органами. Управление земельными участками в Израиле проводилось при непосредственном контроле советских дипломатов в Израиле.

Представители советской дипломатической миссии, а с 1953 г. посольства, представляли в Москву свои регулярные отчеты о положении дел в РДМ, отношениях внутри коллектива, деятельности начальников, встречах с представителями израильских властей. Их донесения содержали рекомендации, которые практически всегда исполнялись. Как назначения, так и отзыв начальников и членов Миссии были чаще всего их инициативой. Поддержание добрых отношений с советским дипломатическим представительством в Израиле, а с 1963 г. и в Иордании, и исполнение их рекомендаций часто являлось гарантией дальнейшего пребывания на должности члена Миссии.

Влияние Московской Патриархии на РДМ в Иерусалиме, невзирая на всецелый контроль государства за деятельностью Русской Православной Церкви, имело место. Оно выражалось в кадровых назначениях, финансовой, хозяйственной и административной деятельности.

Московской Патриархией назначались начальники, члены и сотрудники Миссии. РДМ принимала на служение священнослужителей и монашествующих, уже находившихся в Израиле и перешедших в юрисдикцию Московской Патриархии. Чаще всего они отбирались Церковью и их кандидатуры согласовывались с Советом по делам Русской Православной Церкви. Кадры для служения в Иерусалиме заблаговременно готовились и тщательно подбирались. Русская духовная миссия содержалась регулярными перечислениями из Московской Патриархии. В период с 1948 по 1967 гг. штат иногда доходил до 70–80 человек. Состав время от времени пополнялся из Москвы. На служение приезжали не только священники и монашествующие, но и миряне. По разным оценкам, число находившихся на содержании в РДМ иногда достигало 200 человек (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 446. Л. 30).

На протяжении всех лет изучаемого периода деятельность РДМ в Иерусалиме была дотационной. Регулярно осуществлялось ассигнование средств из Московской Патриархии. Собственные доходы Миссии, получаемые от сдачи в аренду помещений и земельных участков, а также продажи урожая из Русского сада в Яффе и Магдальского сада вблизи Тверии, дополнялись перечислениями из Московской Патриархии на содержание персонала Миссии, выплату ежемесячной зарплаты ее сотрудникам, выплату пособия насельникам Горненского монастыря и бывшим паломницам, проведение ремонтных и восстановительных работ, оказание материальной помощи сторонникам Московской Патриархии, проживавшим в Иордании.

РДМ в Иерусалиме управляла имуществом, которое было передано ей израильским правительством, будучи отнято у РДМ РПЦЗ. Имущество было передано в том количестве, в котором оно находилось в Израиле по состоянию на конец 1948 г. Для поддержания порядка на участках на них командировались священнослужители и насельницы Горненского монастыря, время от времени сменяя друг друга. Проводились ремонтные работы. Некоторые земельные участки в Иерусалиме, Хайфе, Тверии

были проданы. Инициатива о их продаже исходила как от советских дипломатов, начальников Миссии, так и от представителей ОВЦС. Любая продажа собственности РДМ согласовывалась с руководством ОВЦС, которое при принятии решения чаще всего учитывало мнение Совета по делам Русской Православной Церкви, МИД СССР и советских дипломатов в Израиле.

Израильское правительство исключило возможность присутствия РДМ РПЦЗ в Израиле после 1948 г., но ничего не предпринимало к упразднению РДМ РПЦЗ после 1967 г., как это было сделано в 1948 г., когда все объекты РДМ РПЦЗ были принудительно отняты и переданы Московской Патриархии. Объявив русскую собственность покинутой, израильское правительство передало ее во временное управление назначенному опекуну, который в 1949 г. передал имущество прибывшему первому составу Миссии.

Административная деятельность Миссии заключалась в управлении ее кадровым составом, имуществом, финансами, деятельностью, связанной с налаживанием и поддержанием отношений с Иерусалимской Патриархией, христианскими Церквями, дипломатическими представительствами, израильскими властями, общественностью, местным населением, СМИ и другими организациями.

На деятельность РДМ в Иерусалиме оказывали влияние государственные и негосударственные силы. В числе первых были государства Израиль, Иордания и другие страны. В числе последних — СМИ, общественность, местное население, дипломатические представительства. РДМ считалась с мнением израильского населения, учитывая его при реализации собственных проектов. Миссия регулярно была истцом в израильских судах, иногда становясь также и ответчиком. РДМ собирала информацию о себе в израильских СМИ, анализировала ее и делала донесения в ОВЦС. Миссия стремилась поддерживать дружеские отношения как с христианским духовенством в Израиле и Иордании, так и с Министерством религий Израиля, многочисленными организациями, дипломатическими представительствами, израильской властью и влиятельным местным населением.

Посещение Святой Земли и РДМ в Иерусалиме паломниками в период возрожденной деятельности Московской Патриархии в Палестине было событием экстраординарным, задолго подготавливавшимся в СССР и широко обсуждавшимся. Так, первым посещением из СССР стала паломническая поездка патр. Алексия I во главе делегации Патриархии по странам Ближнего Востока с посещением в июне 1945 г. Палестины.

В ноябре 1946 г. состоялась поездка митр. Григория (Чукова), управляющего делами Московской Патриархии протопресв. Николая Колчицкого и мирянина В. В. Сладкопевцева на Ближний Восток с целью ознакомления с состоянием русских православных приходов с посещением Иерусалима. В целом, с 1945 по 1960 г. паломнических поездок из СССР в Палестину не было; хотя таковые и планировались в 1950-е гг. при начальниках Миссии архимандритах Поликарпе (Приймаке), Пимене (Хмелевском), Никодиме (Ротове), но реального их осуществления не было. Для приема паломников составлялись маршруты, рассчитывались сметы расходов, обдумывались места расселения, информировалась Московская Патриархия, Совет по делам Русской Православной Церкви и МИД СССР. На определенных этапах получалось одобрение со стороны советских властей, но ввиду нюансов политических отношений Израиля и Иордании с СССР паломнические поездки отменялись из-за их конъюнктурной нецелесообразности.

Вторая паломническая поездка патр. Алексия I по странам Ближнего Востока с посещением как иорданской, так и израильской частей Иерусалима состоялась в период с 15 по 23 декабря 1960 г.

В 1964 г., после полувекового перерыва с 1914 г., в малом количестве возобновились традиционные паломнические поездки в Святую Землю. С 1964 по 1967 г. Палестину посетили семь паломнических групп из Московского Патриархата. Общее число паломников во всех группах составило менее ста человек.

Прием паломнических групп посредством деятельности, возрожденной РДМ, организовывался редко и с большими сложностями. Невзирая на все трудности, при помощи Миссии группы советских паломников, состоящие из нескольких десятков человек, посещали Святую Землю. Более легким выглядел прием групп из русского зарубежья, который все же согласовывался с церковными властями Москвы.

С 1948 по 1967 г. пополнение кадрового состава Миссии производилось из Московской Патриархии. Исключением является принятие в 1948 г. нескольких членов Миссии и примерно 50 насельниц Горненского монастыря, перешедших из РДМ РПЦЗ. Наемные сотрудники нанимались руководством Миссии в Израиле на должности водителя, сторожа, уборщика, переводчика, повара, посыльного и другие должности, не связанные с управлением РДМ. Также в 1954 г. из Старого города прибыли в РДМ монахини Михаила (Жорчагина), Гавриила (Шербова) и инокиня Анна (Войтенко). Остальные члены и насельники Миссии отбирались в Москве, где проводились их подготовка и инструктирование перед отъездом в Израиль, их кандидатуры согласовывались со многими правительственными структурами в СССР, и только после этого они прибывали на службу в РДМ. Начальники и члены Миссии, как правило, приезжали на короткое время — в среднем до двух-трех лет, после чего отзывались в СССР. Насельницы, приезжавшие для пополнения Горненского монастыря, командировались примерно на такой же период, но подразумевалось их пожизненное служение в РДМ. Некоторые из них уезжали, желая этого, другие выслались руководством Миссии с указанием тех или иных причин. Большинство прибывавших сестер оставались в РДМ на продолжительное время. Все прибывавшие в РДМ поступали в подчинение начальников Миссии, которые были вправе производить кадровые перестановки и решать вопросы дальнейшего их служения в РДМ.

Члены РДМ, прибывая в период с 1948 по 1967 г., сменяли друг друга. Чаще всего постоянно оставались в Израиле два-три члена Миссии, иногда их число снижалось до пребывания одного начальника, а также было время расширения штата до пребывания одновременно начальника, его заместителя, двух иеромонахов, диакона и заведующего хозяйством. Всего в исследуемый период несли свое служение в РДМ девять начальников и двое исполняющих обязанности начальника, которые фактически выполняли его функции. За 1948–1967 гг. в разное время служение в качестве членов Миссии несли примерно 40 человек (учитывая членов семей — до 50), командированных из Московской Патриархии, также для пополнения Горненского монастыря прибыли 32 его насельницы, часть из которых покинула Израиль в первые годы своего пребывания в РДМ.

Деятельность РДМ в период с 1948 по 1967 г. уникальна положением Миссии на территории двух государств — Израиля и Иордании. Дальнейшее изучение служения Иерусалимской духовной миссии может быть сопряжено с расширением временных рамок исследования, привлечением архивов РДМ РПЦЗ, исследованием положения христианской религии в регионе, а также политики государства Израиль по отношению к православию на своей территории.

Источники и литература

1. Васильева (2005) — *Васильева О. Ю.* Русская Духовная миссия: от прошлого к настоящему // Альфа и Омега. М., 2005. № 3 (44). С. 144–152.
2. Гасратян (1998) — *Гасратян С. М.* Русская духовная миссия в Израиле в 40–60-е годы XX века // Восток. 1998. № 5. С. 76–87.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 446.
4. Гулятьев (2013) — *Гулятьев Р.* К истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме: период Арабо-Еврейской войны в Иерусалиме 1948 г. // Иерусалимский православный семинар. 2013. № 4. С. 69–90.

5. Занемонец (2015) — *Занемонец А., диак.* Русские на Святой Земле. Иерусалим: Бейт аКерем, 2015. 288 с.
6. Калачёва (2015) — *Калачёва А. С.* Контакты Русской духовной миссии в Иерусалиме с государственными учреждениями Израиля в 1957–1959 гг. // Кирилло-мефодиевские чтения в СамГТУ. Сборник материалов XI Всероссийской (с международным участием) научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов. 2015. С. 351–355.
7. Климова (2018) — *Климова А. А.* Положение Русской духовной миссии в Иерусалиме на фоне Арабо-израильской войны 1948–1949 гг. // Клио. 2018. № 12 (144). С. 117–121.
8. Колымагин (2018) — *Колымагин Б.* Израиль — Святая Земля: страницы истории и современность. М.: Виртуальная галерея, Фонд христианского просвещения и милосердия им. святителя Луки (Войно-Ясенецкого), 2018. 288 с.
9. Никитин (2016) — *Августин (Никитин), архим.* Русское православие на Святой Земле. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме, 2016. 536 с.
10. Ротов (1997) — *Никодим (Ротов), архим.* История Русской духовной миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997.
11. Паламаренко (2017) — *Паламаренко Е. В.* Иерусалимский патриарх Венедикт (1957–1980): к вопросу об избрании // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 2. С. 4–11.
12. Сафонов (2018) — *Сафонов Д. В.* Документы по истории Управления подворьями Православного палестинского общества в 1948–1951 годах, хранящиеся в Государственном архиве Израиля // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 3. С. 34–73.
13. Сафонов (2010) — *Сафонов Д. В.* Из истории Русской духовной миссии на Святой Земле в 1918–1957 // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. 2010. № 1. С. 266–324.
14. Сафонов (2013) — *Сафонов Д. В.* Русская духовная миссия и Православное палестинское общество в 1948–1951 гг. (по документам Государственного архива Израиля) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. 2013. № 4. С. 256–364.
15. Стегний (2017) — *Стегний П.* Скитоначальник. Жизнь и судьба игумена Серафима (Кузнецова). М.: Индрик, 2017. 352 с.
16. Хмыров (2018) — *Хмыров Д. В.* Русская духовная миссия в Иерусалиме: имущественные споры (о поездке митрополита Антония (Храповицкого) в 1924 году в Палестину) // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 189–203.
17. Холодюк (2011) — *Холодюк А. Г.* Две иерусалимские игумении родом из Северной Пальмиры. Мюнхен, 2011. 52 с.
18. Palamarenko (2018) — *Palamarenko E.* The Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem: History and Perspectives // Convention 2017: Modernization and Multiple Modernities (ISPS Convention 2017). KnE Social Sciences. 2018. С. 394–405.

Evgeniy Palamarenko. The Position of the Russian Ecclesiastical Mission of the Moscow Patriarchate in Israel and Jordan in 1948–1967.

Abstract: The activity of the Russian Orthodox Ecclesiastical Mission in Jerusalem (ROEM) from 1948 to 1967 was carried out in Israel and Jordan. During this period, the Mission conducted liturgical, representative, economic and administrative activities, defining its duties as an integral part of the Moscow Patriarchate in Israel and Jordan. The activity of the ROEM was significantly influenced by the policy of the USSR, which not only fixed the limits of its activities, but also coordinated almost all aspects of its functioning. The Moscow Patriarchate had an influence on the ROEM, despite the state's total control over the activities of the Russian Orthodox Church. In addition, the Mission was under pressure from state and non-state forces. Relations with the Patriarchate of Jerusalem were of paramount importance during the period under review. Inter-Christian relations were given an important role by the leadership of the ROEM in Jerusalem and the DECR of the Moscow Patriarchate.

Keywords: Russian Orthodox Ecclesiastical Mission in Jerusalem, Moscow Patriarchate, Israel, Jordan, the Holy Land.

Evgeniy Viktorovich Palamarenko – Postgraduate student at Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Study (palamarenko.2012@mail.ru).

Sources and References

1. GARF — *Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii* [State Archive of the Russian Federation]. Coll. 6991. Aids 6. Fol. 446. (In Russian).
2. Gasratyan (1998) — Gasratyan S. M. Russkaya dukhovnaya missiya v Izraile v 40–60-e gody XX veka [Russian Ecclesiastical Mission in Israel in 40–60-ies of the XX century]. *Vostok*, 1998, no. 5, pp. 76–87. (In Russian).
3. Gulyaev (2013) — Gulyaev R. K istorii Russkoy Dухovnoy Missii v Iyerusalime: period Arabo-Evreyskoy voyny v Iyerusalime 1948 g. [To the history of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem: the period of the Arab-Jewish war in Jerusalem 1948]. *Iyerusalimskiy pravoslavnyy seminar*, 2013, no. 4, pp. 69–90. (In Russian).
4. Kalachyova (2015) — Kalachyova A. S. Kontakty Russkoy dukhovnoy missii v Iyerusalime s gosudarstvennymi uchrezhdeniyami Izrailya v 1957–1959 gg. [Russian spiritual mission in Jerusalem with Israeli state institutions in 1957–1959]. *Kirillo-mefodievskiy chteniye v SamGTU. Sbornik materialov XI Vserossiyskoy (s mezhdunarodnym uchastiyem) nauchnoy konferentsii studentov, magistrantov i aspirantov* [Cyril and Methodius readings in Samara state technical University. Collection of materials of the 11th All-Russian (with international participation) scientific conference of students, undergraduates and postgraduates], 2015, pp. 351–355. (In Russian).
5. Khmyrov (2018) — Khmyrov D. V. Russkaya duhovnaya missiya v Iyerusalime: imushchestvennye spory (o poyezdke mitropolita Antoniya (Khrapovitskogo) v 1924 godu v Palestinu) [Russian Spiritual Mission in Jerusalem: Property Disputes (On the Trip of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) in 1924 to Palestine)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 6, pp. 189–203. (In Russian).
6. Kholodyuk (2011) — Kholodyuk A. G. *Dve iyerusalimskiy igumenii rodom iz Severnoy Palmiry* [Two abbess of Jerusalem come from Northern Palmyra]. München, 2011, 52 p. (In Russian).
7. Klimova (2018) — Klimova A. A. Polozheniye Russkoy dukhovnoy missii v Iyerusalime na fone Arabo-izrail'skoy voyny 1948–1949 gg. [The position of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem against the backdrop of the Arab-Israeli war of 1948–1949]. *Klio*, 2018, no. 12 (144), pp. 117–121. (In Russian).
8. Kolymagin (2018) — Kolymagin B. *Izrail' — Svyataya Zemlya: stranitsy istorii i sovremennost'* [Israel — The Holy Land: pages of history and modernity]. Moscow: Virtual'naya galereya, Fond khristianskogo prosveshcheniya i miloserdia im. svyatitelya Luki (Voyno-Yasenetskogo), 2018, 288 p. (In Russian).
9. Nikitin (2016) — Avgustin (Nikitin), archimandrite. *Russkoye pravoslaviye na Svyatoy Zemle* [Russian Orthodoxy in the Holy Land]. Russkaya Dухovnaya Missiya v Iyerusalime: 2016, 536 p. (In Russian).
10. Palamarenko (2017) — Palamarenko E. V. Iyerusalimskiy patriarkh Venedikt (1957–1980): k voprosu ob izbranii [Patriarch of Jerusalem Benedict (1957–1980): on the issue of election]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke*, 2017, no. 2, pp. 4–11. (In Russian).
11. Palamarenko (2018) — Palamarenko E. The Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem: History and Perspectives. *Convention 2017: Modernization and Multiple Modernities (ISPS Convention 2017)*. KnE Social Sciences, 2018, pp. 394–405.
12. Rotov (1997) — Nikodim (Rotov), archimandrite. *Istoriya Russkoy dukhovnoy missii v Iyerusalime* [The history of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem]. Serpuhov, 1997. (In Russian).
13. Safonov (2010) — Safonov D. V. Iz istorii Russkoy dukhovnoy missii na Svyatoy Zemle v 1918–1957 [From the history of the Russian Ecclesiastical Mission in the Holy Land in 1918–1957]. *Sretenskiy sbornik. Nauchnye trudy prepodavateley SDS*, 2010, no. 1, pp. 266–324. (In Russian).

14. Safonov (2013) — Safonov D.V. Russkaya dukhovnaya missiya i Pravoslavnoye palestinskoye obshchestvo v 1948–1951 gg. (po dokumentam Gosudarstvennogo arkhiva Izrailiya) [Russian Ecclesiastical Mission and the Orthodox National Society in 1948–1951]. *Sretenskiy sbornik. Nauchnye trudy prepodavateley SDS*, 2013, no. 4, pp. 256–364. (In Russian).
15. Safonov (2018) — Safonov D.V. Dokumenty po istorii upravleniya podvoryami Pravoslavnogo palestinskogo obshchestva v 1948–1951 godakh, khranyashchiesya v Gosudarstvennom arkhive Izrailiya [Documents on the history of the administration of the metochions of the Orthodox Palestine Society in 1948–1951, kept in the Israel State Archive]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke*, 2018, no. 3, pp. 34–73. (In Russian).
16. Stegnyy (2017) — Stegnyy P. *Skitonachalnik. Zhizn' i sud'ba igumena Serafima (Kuznetsova)* [Hegumenon. The life and fate of hegumen Seraphim (Kuznetsov)]. Moscow: Indrik, 2017, 352 p. (In Russian).
17. Vasilyeva (2005) — Vasilyeva O. Yu. Russkaya Dukhovnaya missiya: ot proshlogo k nastoyashchemu [Russian Ecclesiastical Mission: from the past to the present]. *Alfa i Omega*, Moscow, 2005, no. 3 (44), pp. 144–152. (In Russian).
18. Zanemonets (2015) — Zanemonets A., deac. *Russkiye na Svyatoy Zemle* [Russians in the Holy Land]. Jerusalem: Beyt aKerem, 2015, 288 p. (In Russian).

СЕРИЯ «БОГОСЛОВИЕ XXI ВЕКА»



Священник Михаил Легоев

БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ КАК НАУКА. Опыт исследования

Монография.

Изд-во СПбПДА, 2019. 656 стр.

ISBN 978-5-906627-62-9

Монография кандидата богословия, доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии священника Михаила Легоева продолжает тематику вышедшей в 2018 году его монографии «Богословие истории и актуальные проблемы экклесиологии».

Монография кандидата богословия, доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии священника Михаила Легоева продолжает тематику вышедшей в 2018 году его монографии «Богословие истории и актуальные проблемы экклесиологии».

В новую работу включен раздел о формировании богословия истории в святоотеческом богословии, а также существенно расширен раздел, посвященный современным историческим процессам. Также рассматривается комплекс проблем современного богословия с точки зрения богословия истории: устройство Церкви, ее границы и кенозис перед лицом мира, экуменизм и др.

Во вступительном слове ректор Санкт-Петербургской духовной академии, доктор теологии, доцент, епископ Петергофский Серафим (Амельченков) отмечает: «Как и во все времена, сегодня перед богословием стоят актуальные задачи эпохального характера и широкого масштаба. Прежде всего они касаются взаимоотношений Церкви и мира, религии и науки, православной экклесиологической концепции и многого другого. Для решения этих задач необходимо умелое сочетание твердого стояния в Предании Церкви, любви к нему и бесстрашия перед лицом нового, смелости поиска современных решений и способов раскрытия богооткровенной истины. Подобный подход отличает работы священника Михаила Легоева, и данная книга является ярким примером его воплощения».

СЕРИЯ «БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ»



Протоиерей Александр Ранне

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ. Курс лекций

Учебное пособие.
Изд-во СПбПДА, 2019. 168 стр.

ISBN 978-5-906627-60-5

Учебное пособие кандидата богословия, доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Александра Ранне представляет собой курс лекций, в котором рассматриваются основания существования науки «Нравственное богословие» и история ее развития.

Отдельные главы отведены таким понятиям как «Свобода», «Грех», «Совесть», причем уделяется внимание понятию о совести также и в древнегреческих литературе и философии. В главе, посвященной множественности кодексов морали, дается обзор попыток построения целостных ценностных систем некоторыми философами.

Как отмечает во вступлении автор, протоиерей Александр Ранне, «предлагаемый читателю курс по нравственному богословию — не столько учебное пособие, сколько введение в нравственное богословие, авторское и потому отчасти фрагментарное. Однако главное, — автору важно было показать несообразность современных релятивистских мировоззренческих представлений христианскому нравоучению. <...> Настоящая книга представляет собой первую часть масштабного издания, подготовленного автором в рамках преподаваемого им курса нравственного богословия».



*Священник
Владислав Малышев*

**ПОЛОЖЕНИЕ
ДУХОВНОГО СОСЛОВИЯ
в церковной публицистике
середины XIX века**

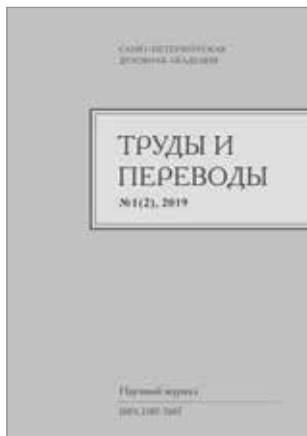
Монография.
Изд-во СПбПДА, 2019. 296 стр.

ISBN 978-5-906627-61-2

В монографии кандидата богословия священника Владислава Малышева рассматривается церковно-общественная публицистика, касающаяся состояния духовного сословия в период «Великих реформ». Представлены высказывавшиеся в то время различные мнения по важным для духовенства вопросам: быт и нравственность приходского духовенства, состояние монастырей и монашества, начальное и среднее духовное образование, а также проведен анализ церковно-публицистической полемики как исторического источника. Впервые вводятся в научный оборот архивные данные, что позволяет по-новому взглянуть на публикации свящ. И. С. Белюстина, Д. И. Ростиславова, Н. В. Елагина, А. И. Поповицкого и др.

Как отмечает во введении автор, священник Владислав Малышев, в монографии «предпринята попытка (...) анализа публицистической деятельности периодических изданий Санкт-Петербургской духовной академии («Христианское чтение» и «Церковный вестник»).

КАФЕДРА ДРЕВНИХ ЯЗЫКОВ,
КАФЕДРА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ



Научный журнал
«ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ»
№1 (2) за 2019 год

Изд-во СПбДА, 2019. 288 стр.

ISSN 2587-7607

Во вступительном слове главный редактор журнала, кандидат философских наук, доцент священник Игорь Иванов отмечает: «начиная с прошлого номера, материал в журнале выстраивается согласно концепции полифоничности, статьи представляют собой

исследования по различным направлениям: филология, источниковедение, литературоведение, библиотечное дело, культурология и философско-богословские вопросы языкознания. Тематика переводов также весьма разнообразна: здесь можно увидеть переводы не только текстов древних авторов, но и современных статей на богословские, философские, исторические и религиозно-ведческие темы, порой весьма полемичного характера, что вполне может стать предлогом для будущей научной дискуссии на страницах журнала. Таким образом, журнал традиционно интересуют разноплановые научные материалы, написанные, в том числе, и в контексте междисциплинарных исследований, открытых для научного общения».

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

**Научный журнал
«ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ
Санкт-Петербургской духовной академии»
№1 (3) за 2019 год**

Изд-во СПбПДА, 2019.

ISSN 2541-9587

**Научный журнал
«ПАЛЕОРОСИЯ. ДРЕВНЯЯ РУСЬ:
во времени, в личностях, в идеях»
№1 (11) за 2019 год**

Изд-во СПбПДА, 2019.

ISSN 2618-9674

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

№ 3, 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 Р19-910-0362

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: 17.06.2019. Дата выхода в свет: 28.06.2019.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 22,5 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»

199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.

Тел.: (812) 207-58-43.

Заказ № 46. Тираж 250 экз.