

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (53)  
2024



Сергиев Посад  
2024



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (53)  
2024



Sergiev Posad  
2024

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р24-414-0313

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.  
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 2 (53). – 408 с.

Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство № 705 от 1 марта 1991 г.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 20 апреля 2018 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия  
ректор Московской духовной академии

**Заместитель главного редактора:** игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия  
профессор кафедры филологии Московской духовной  
академии

**Секретарь журнала:** священник Александр Ларионов

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии Московской духовной  
академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Игумен Адриан (Пашин)*, кандидат богословия, доцент, секретарь  
Учёного совета

*Протоиерей Павел Великанов*, кандидат богословия, доцент кафе-  
дры богословия Московской духовной академии

*Священник Стефан Домусчи*, кандидат богословия, кандидат фи-  
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-  
ховной академии

*Протоиерей Александр Задорнов*, кандидат богословия, доцент,  
проректор по научно-богословской работе Московской духов-  
ной академии

*Михаил Степанович Иванов*, кандидат богословия, заслуженный  
профессор Московской духовной академии

*Нина Валерьевна Квливидзе*, кандидат искусствоведения, доцент,  
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства  
Московской духовной академии

*Владимир Михайлович Кириллин*, доктор филологических наук,  
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-  
ховной академии

*Священник Павел Лизгунов*, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

*Протоиерей Олег Мумриков*, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

*Алексей Константинович Светозарский*, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

*Олег Ростиславович Хромов*, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

*Протоиерей Владислав Цыпин*, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Михаил Вадимович Бибиков*, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

*Дэвид Бредшоу*, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

*Протоиерей Иоанн Бэр*, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

*Михаил Николаевич Громов*, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

*Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак)*, доктор богословия (Сирия)

*Протопресвитер Георгий Звиададзе*, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

*Анна Владимировна Здор*, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

*Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук)*, доктор богословия

*Сергей Павлович Карпов*, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

*Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин)*, кандидат богословия, доктор исторических наук

*Маргарита Анатольевна Корзо*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

*Сергей Алексеевич Мельников*, доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

*Иеромонах Николай (Сахаров)*, доктор богословия, профессор, лектор Кембриджского университета (Англия)

*Симеон Пасхалидис*, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

*Алексей Мстиславович Пентковский*, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

*Священник Константин Польсков*, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

*Алексей Иванович Солопов*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

*Ричард Суинберн*, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

*Наталья Юрьевна Сухова*, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

*Иван Христов*, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

*Протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, заведующий кафедрой библистики Санкт-Петербургской духовной академии

# EDITORIAL BOARD

**Head editor:** Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology  
Rector of Moscow Theological Academy

**Deputy editor:** Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology  
Professor at the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

**Secretary of the journal:** Priest Alexander Larionov

PhD in Theology  
Lecturer at the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL BOARD

*Hegumen Adrian (Pashin)*, PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program of the Moscow Theological Academy

*Priest Stephan Domuschi*, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

*Mikhail Stepanovich Ivanov*, PhD in Theology, Emeritus Professor

*Oleg Rostislavovich Khromov*, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

*Vladimir Mikhailovich Kirillin*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

*Nina Valerievna Kvlividze*, PhD in Art History, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

*Priest Pavel Lizgunov*, PhD in Theology, Provost of Academic Work of the Moscow Theological Academy



*Archpriest Oleg Mumrikov*, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

*Aleksei Konstantinovich Svetozarsky*, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

*Archpriest Vladislav Tsypin*, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

*Archpriest Pavel Velikanov*, PhD in Theology, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

*Archpriest Alexander Zadornov*, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies of the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL COUNCIL

*Archpriest John Behr*, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

*Mikhail Vadimovich Bibikov*, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of the Russian Academy of Natural Sciences

*David Bradshaw*, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky

*Clement (Kapalin)*, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

*Demetrius (Charbak)*, Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

*Aleksei Ruslanovich Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Mikhail Nikolaevich Gromov*, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Jacob (Kostyuchuk)*, Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor of Theology

*Sergei Pavlovich Karpov*, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department at the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the Moscow State University

*Ivan Khristov*, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

*Margarita Anatolievna Korzo*, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Sergei Alexeevich Melnikov*, Doctor of Law, Senior Researcher at the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History at the Russian Academy of Sciences, Professor of the Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

*Hieromonk Nikolai (Sakharov)*, Doctor of Theology, Professor, Lecturer of the University of Cambridge (UK)

*Simeon Paskhalidis*, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies at the University of Thessaloniki (Greece)

*Alexei Mstislavovich Pentkovsky*, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language at the Russian Academy of Sciences

*Priest Konstantin Polskov*, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

*Alexei Ivanovich Solopov*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at the Moscow State University

*Natalya Yurievna Sukhova*, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

*Richard Swinburne*, Professor of Philosophy of Oxford University, Member of the British Academy of Sciences

*Archpriest Demetriy Yurevich*, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

*Anna Vladimirovna Zdor*, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies at the School of Humanities at the Far Eastern Federal University (Russia)

*Protopresbyter Georgiy Zviadadze*, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

# СОДЕРЖАНИЕ

- 15     **Список сокращений**  
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 18     **Священник Кирилл Прихотько**  
Книга Притчей Соломоновых в составе Виленского ветхозаветного свода:  
глоссы и их источники
- Богословие*
- 32     **Вадим Евгеньевич Елиманов, игумен Адриан (Пашин)**  
Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу  
о наследуемости греха (часть 2)
- 58     **Александр Александрович Солонченко**  
Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте  
современной православной мысли
- Православно-католические отношения*
- 77     **Протоиерей Сергей Звонарёв**  
«Мост через девятивековую пропасть»: попытки установления диалога  
Православной и Римско-Католической Церквей в 60-х годах XX века
- Русская патрология*
- 91     **Священник Николай Солодов**  
Схимонах Иларион (Домрачёв) и его книга «На горах Кавказа»
- История Русской Православной Церкви*
- 117    **Архимандрит Макарий (Веретенников)**  
О Синодальной богослужебной комиссии
- Агиография*
- 152    **Михаил Вадимович Бибиков**  
Состав и содержание поствизантийских греческих описаний Святой Земли
- Церковное искусство и археология*
- 173    **Маргарита Евгеньевна Соболева**  
О чём ещё расскажут Пятикнижия: декоративные особенности рукописей XV–  
XVI веков

*Русская литература*

- 202 **Пётр Максимович Максимов**  
Ум и сердце героев в раннем рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор» в контексте святоотеческого учения о борьбе с помыслами

- 236 **Диакон Дионисий Макаров**  
Память смертная и светоносная смерть в творчестве И. С. Шмелёва

*Религиозная философия*

- 260 **Анатолий Анатольевич Парпара**  
Личность и общество в мировоззрении протоиерея Василия Зеньковского

- 281 **Георгий Олегович Суханов**  
Общественно-политическое и философское осмысление войны в Новейшей истории

*Религиоведение*

- 313 **Протоиерей Олег Корытко**  
«Русский мир» как историсофский концепт и его связь с русской религиозностью

*Миссионерское движение*

- 324 **Епископ Серафим (Амельченков)**  
Миссионерская и переводческая деятельность святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского

- 336 **Инесса Александровна Селиверстова**  
К вопросу о миссионерском значении церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола (на примере служения Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря Пермской епархии)

*Сектоведение*

- 364 **Диакон Александр Морозов**  
Учение об освящении в Международном совете церквей евангельских христиан-баптистов

*Источниковедение*

- 384 **Иеромонах Павел (Дудоров)**  
Списки Саровского устава: атрибуция списка (ЦГАРМ Ф. 1. Оп. 4. Д. 18), характерные особенности, гипотезы

*Viri docti*

- 401 **Иеромонах Пафнутий (Фокин)**  
Быть достойным своих предков. Памяти лаврского игумена Андроника (Трубачёва, † 5.04.2021)

# CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Priest Kirill Prikhotko**  
The Book of the Proverbs of Solomon in the Vilnius Copy of the Old Testament:  
Gloses and Their Sources
- Theology*
- 32 **Vadim E. Elimanov, hegumen Adrian (Pashin)**  
The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question  
of the Inheritance of Sin (Part 2)
- 58 **Alexander A. Solonchenko**  
The Attitude to a State in Political Theology of Davor Džalto in the Context  
of Contemporary Orthodox Thought
- Orthodox-Catholic relations*
- 77 **Archpriest Sergey Zvonariov**  
«Bridge over the Nine-Century Gap»: Attempts to Establish a Dialogue Between  
the Orthodox and Roman Catholic Churches in the 60s of the XX Century
- Russian Patrology*
- 91 **Priest Nikolai Solodov**  
Schemamonk Hilarion (Domrachev) and his Book «On the Mountains  
of the Caucasus»
- History of the Russian Orthodox Church*
- 117 **Archimandrite Macarius (Veretennikov)**  
About the Synodal Liturgical Commission
- Hagiography*
- 152 **Mikhail V. Bibikov**  
Content and Structure of Post-Byzantine Greek Descriptions of the Holy Land
- Church art and archeology*
- 173 **Margarita E. Soboleva**  
What else the Pentateuchs will tell Us: Decorative Features of Manuscripts  
of the 15th–16th Centuries

*Russian Literature*

- 202 **Petr M. Maksimov**  
The Mind and Heart of Heroes in an Early Story by F. M. Dostoevsky «An Honest Thief» in the Context of the Patristic Teaching on the Struggle Against Thoughts

- 236 **Deacon Dionysius Makarov**  
Mortal Memory and Luminous Death in the Works of I. S. Shmelev

*Religious philosophy*

- 260 **Anatoly A. Parpara**  
Person and Society in the Worldview of Archpriest Vasily Zenkovsky

- 281 **George O. Sukhanov**  
Socio-Political and Philosophical Understanding of War in Modern History

*Religious studies*

- 313 **Archpriest Oleg Korytko**  
The «Russian World» as A Historiosophical Concept and Its Connection with Russian Religiosity

*Missionary movement*

- 324 **Bishop Seraphim (Amelchenkov)**  
Missionary and Translation Activities of Saint Nicholas Equal of the Apostles, Archbishop of Japanese

- 336 **Inessa A. Seliverstova**  
To the Question of Missionary Importance of the Church's Charter Piety in Overcoming the Old Believer Schism (On the Example of Service of the Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery of the Perm Diocese)

*Cultology*

- 364 **Deacon Alexander Morozov**  
A Doctrine of Sanctification in the International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist

*Missionary movement*

- 384 **Hieromonk Pavel (Dudorov)**  
Lists of the Sarov Charter. List Attribution (The Central State Archive of the Republic of Mordovia. Fund. 1. Inventory 1. File 18), Its Characteristic and Hypotheses

*Viri docti*

- 401 **Hieromonk Paphnutius (Fokin)**  
Be Worthy of Your Ancestors: In Memory of the Lavra Hegumene Andronik (Trubachev, † 04/05/2021)

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–1993–.
- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. Москва: Паломник, 1995–2004. Т. 1–14.
- БТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
- ВВ Византийский Временник = Βυζαντινὰ χρονικά. Санкт-Петербург, 1894–1918; Петроград, 1918–1924; Ленинград, 1924–1928. Т. 1–25; Н. с. Москва, 1947–. Т. 1(26)–75(100), 101–.
- ВЕВ Вятские епархиальные ведомости. Вятка, 1863–1918.
- Вестник ЕДС Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2011–. № 1–.
- Вестник НовГУ Вестник Новгородского государственного университета. Великий Новгород, 1995–. № 1 (1)–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–.
- Вестник РХГА Вестник Русской христианской гуманитарной академии = Review of the Russian Christian Academy for the Humanities: научный журнал. Санкт-Петербург, 1997–. № 1–.
- Вестник РХД Вестник русского христианского движения (в 1927, 1950–1974 гг. Вестник русского студенческого христианского движения). Le messenger. Paris; New York (N. Y.); Москва, 1925–. № 1–.
- Вестник СПбГУ Вестник Санкт-Петербургского университета. Ленинград; Санкт-Петербург, 1946–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- МЕВ Московские епархиальные ведомости. Москва: Изд. О-ва любителей духовного просвещения, 1869–1918; Н. с. 1992–. № 1–.
- ПЕВ Пермские епархиальные ведомости. Пермь, 1867–1919.
- ППС Православный Палестинский сборник (в 1954–1992 гг. Палестинский сборник). Санкт-Петербург, 1881–1917. Т. I–XXI. Вып. 1–63; Н. с. Москва, 1954–. Вып. 63–.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Москва: Сибирская Благовонница, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.

РХБ	Россия и Христианский Восток = La Russie et l'Orient Chretien / ИВИ РАН; РГАДА; центр «Палеография, кодикология, дипломатика»; ред. Б. Л. Фонкич и др. Москва, 1997-. Вып. 1-.
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва; Сергиев Посад, 1863–1894, 1910–1917.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977-. Vol. 1-.
GNO	Gregorii Nysseni Opera / auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1958–2014. Vol. 1–10.
ОСР	Orientalia christiana periodica. Roma, 1935-. Т. 1-.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
PTS	Patristische Texte und Studien / hrsg. K. Aland, W. Schneemelcher. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1963-. Bd. 1-.
SC	Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1941-.
ГПС	Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Т. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962 [²1988] — 1966 [²1994].

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АВПРФ	Архив внешней политики Российской Федерации
АРПМА	Архив Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря
БАН	Библиотека Российской академии наук
БМДА	Библиотека Московской духовной академии
ВСЕХБ	Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов
ВСЦ	Всемирный совет церквей
ГАПК	Государственный архив Пермского края
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГИМ	Государственный исторический музей
ИВИ РАН	Институт всеобщей истории Российской академии наук
ИМЛИ РАН	Институт мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук
ИППО	Императорское православное палестинское общество
ИСЭПИ	Институт социально-экономических и политических исследований
МК РГБ	Музей книги при Российской государственной библиотеке
НИОР БАН	Научно-исследовательский отдел рукописей Библиотеки Академии наук России
НСРК	Новое собрание рукописной книги
ОВЦС	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ООН	Организация Объединённых Наций
ОР БАН	Отдел рукописей Библиотеки Академии наук СССР
ОР ГИМ	Отдел рукописей и старопечатных книг ГИМ
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки



ОСРК РНБ	Основное собрание рукописной книги Российской национальной библиотеки
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РГИА	Российский государственный исторический архив
РНБ	Российская национальная библиотека
РНБ ОР	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
РС ЦГАДА	Рукописное собрание ЦГАДА
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ТАСС	Телеграфное агентство Советского Союза
ЦР	Сектор ценной и редкой книги
ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов СССР
ЦГАРМ	Центральный государственный архив Республики Мордовия
ЦИПР РГБ	Центр по исследованию проблем развития библиотек в информационном обществе Российской государственной библиотеки
DECР	The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate
IUC ECB	International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist

#### УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ББИ	Библейско-богословский институт святого апостола Андрея
КДА	Киевская духовная академия
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
НовГУ	Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

#### КОДЕКСЫ И ПЕРЕВОДЫ

ГБ	Геннадиевская Библия
КУ	Коневский Устав
МБ	Масоретская Библия
МД	Библия Матфея Десятого
ОБ	Острожская Библия
ПГ	Паремейник Григоровича
СУ	Саровский Устав
ФС	Библия Франциска Скорины

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

# КНИГА ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ В СОСТАВЕ ВИЛЕНСКОГО ВЕТХОЗАВЕТНОГО СВОДА

ГЛОССЫ И ИХ ИСТОЧНИКИ\*

Священник Кирилл Прихотько

магистр богословия  
ассистент кафедры филологии Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
kprikhotko@gmail.com

**Для цитирования:** Прихотько К., свящ. Книга Притчей Соломоновых в составе Виленского ветхозаветного свода: глоссы и их источники // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 18–31. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.001

## Аннотация

УДК 27-277 (091)

Данная статья посвящена исследованию записей на полях Книги Притчей Соломоновых в составе Виленского ветхозаветного свода (F 19-262). Подробное изучение глосс в сопоставлении с текстом масоретской Библии, Вульгаты, а также текстов церковнославянской библейской традиции с привлечением лексикографических сборников XVI–XVII вв. позволило определить функции глосс и их возможные источники. Записи на полях служат для исправления допущенных при переписке ошибок прочтения, а также для толкования лексических рутенизмов. Часть глосс предлагают замену для церковнославянизмов. Исследование также показало, что церковнославянская библейская традиция не является источником записей, равно как и текст масоретской Библии. Дважды глоссам нашлись

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ 21-012-41004 «Средневековые русско-еврейские контакты и славянский таргум».

соответствия в азбучовнике и лексиконах, правда более позднего времени, из чего можно предположить, что книжник мог ориентироваться на какие-либо лексикографические сборники его времени.

**Ключевые слова:** Книга Притчей, глоссы, рутенский язык, Виленский ветхозаветный свод.

---

## The Book of the Proverbs of Solomon in the Vilnius Copy of the Old Testament: Gloses and Their Sources\*\*

**Priest Kirill Prikhotko**

MA in Theology

Assistant at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

kprikhotko@gmail.com

**For citation:** Prikhotko, Kirill, priest. "The Book of the Proverbs of Solomon in the Vilnius Copy of the Old Testament: Gloses and Their Sources". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 18–31 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.001

**Abstract.** This article is devoted to the study of the entries in the margins of the Book of the Proverbs of Solomon in the Vilnius copy Old Testament (F 19-262). A detailed study of the gloses in comparison with the text of the Masoretic Bible, the Vulgate, and the texts of the Church Slavonic biblical tradition with the help of lexicographic collections of the 16th–17th centuries allowed us to determine the functions of the gloses and their possible sources. The entries in the margins serve to correct reading errors made during the correspondence, as well as to interpret lexical rutenisms. Some of the gloses offer substitutions for Church Slavonicisms. The study also showed that the Church Slavonic biblical tradition is not the source of the records, nor is the text of the Masoretic Bible. Twice gloses were found in the alphabet book and lexicons, but of a later time, from which it can be assumed that the scribe could be guided by some lexicographical collections of his time.

**Keywords:** Book of Proverbs, gloses, ruthenian language, the Vilnius copy Old Testament.

\*\* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

## Введение

Виленский ветхозаветный свод — это сборник, содержащий ряд уникальных переводов ветхозаветных книг с древнееврейского языка на «просту мову» (*лит.*). Находится он в составе рукописи **F 19-262**, хранящейся в вильнюсской Библиотеке Академии наук Литвы. В состав свода входят девять книг: Книга Иова, Руфь, Псалтирь, Песнь Песней, Екклесиаст, книга Притчей Соломоновых, Плачь пророка Иеремии, Книга пророка Даниила, Есфирь. Рукопись датируется первой третью XVI в., около 1517 — 1530 гг.<sup>1</sup> Предлагается несколько локализаций её происхождения: Киев (этого мнения придерживался А. А. Архипов)<sup>2</sup>, Луцк или Супрасльский монастырь<sup>3</sup>. С. Ю. Темчин также полагает, что рукопись была приобретена Супрасльским монастырём при архим. Сергии Кимбаре, не ранее 1532 г. и не позднее 1557 г.<sup>4</sup>

Непосредственно изучению Притчей в Виленском своде посвящена статья М. Таубе «Книга Притчей в Виленском кодексе 262», где автор рассматривает ряд вопросов, связанных как с оформлением книги, так и с особенностью её перевода<sup>5</sup>. Исследователь указывает источник перевода — масоретскую Библию, из которой книжник стремился заимствовать даже внешнее оформление текста, оставляя место (пробелы) в некоторых строках для парашот<sup>6</sup>. На основании скрупулёзного анализа текста исследователь утверждает, что это не протограф перевода, а список. Автор также указывает, что перевод был выполнен переводчиком-евреем в сотрудничестве с писцом-христианином<sup>7</sup>. Язык этого перевода М. Таубе называет диалектом рутенского языка, отличающимся от его книжной разновидности, которая служила письменным канцелярским языком Великого княжества Литовского<sup>8</sup>.

1 Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского Ветхозаветного свода (F 19-262) // *Senoji lietuovs literatūra*. 2006. Т. 21. С. 296.

2 См.: Архипов А. А. По ту сторону Самбатина: этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland (Ca.), 1995. С. 150.

3 Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского Ветхозаветного свода (F 19-262). С. 297.

4 Там же. С. 295.

5 Taube M. The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262 // *Studia Judaica*. 9. P. 179–194.

6 Древнейшие рубрики, на которые делился библейский текст. См.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 2. Москва, 2002. С. 390, s. v. «парашот».

7 Taube M. The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262. P. 182.

8 Ibid. P. 193.

Однако отметим, что М. Таубе обошёл стороной одну из важнейших особенностей Притчей Соломоновых — систему глосс, которая отличает эту библейскую книгу от всех остальных в данном кодексе. Здесь их сосредоточено наибольшее количество, особенно богата ими первая глава. Подобные записи принято классифицировать следующим образом: маргиналии, глоссы и вставки. Глосса — это запись, исполняющая, в первую очередь, роль толкования какого-либо слова или выражения; она может представлять вариант чтения, более ярко выделять значение лексемы. Вставки восполняют пропуски или вводят дополнения, представляющие собой новый текст<sup>9</sup>. Именно два этих термина применимы к записям на полях Книги Притчей в составе Виленского ветхозаветного свода. Как кажется, подробный анализ этих записей поможет пролить свет на ряд проблем: сверял ли переписчик рукописи текст с масоретской Библией, Вульгатой или церковнославянским текстом? Или же источником глосс явились лексикографические сборники XVI в.? Также данная работа, вероятно, позволит несколько уточнить место происхождения рукописи или писца.

Таким образом, в задачи работы входит анализ глосс, встречающихся в Книге Притчей, определение их функции, а также поиск возможных источников.

Материалом исследования являются записи на полях Книги Притчей Соломоновых в составе Виленского ветхозаветного свода. Для анализа стихов, имеющих глоссы, использовался текст масоретской Библии (далее — МБ), Вульгаты, а также тексты церковнославянской библейской традиции: издание Паремейника Григоровича (далее — ПГ) с разночтениями по Хлудовскому и Захариинскому паремейникам<sup>10</sup>; Геннадиевская Библия (ГИМ, Синодальное собр., № 915) (далее — ГБ), как наиболее авторитетный текст Священного Писания; Библия Матфея Десятого<sup>11</sup> (далее — МД), поскольку предполагается, что переписчик Виленского свода был знаком с Десятоглавом<sup>12</sup>; издание Франциска Скорины<sup>13</sup> (далее — ФС),

9 Журова Л. И. О роли глосс и маргиналий в книжной культуре Московской Руси XVI в. (митрополит Даниил и Максим Грек) // Гуманитарные науки в Сибири. 2019. № 3 (26). С. 60.

10 Григоровичев паримејник / [Приред.] Зденка Рибарова, Зое Хауптова. Скопје, 1999.

11 Библия Матфея Десятого 1507 г. Из собрания Библиотеки Российской академии наук. Т. 1: Факсимильное воспроизведение рукописи БАН, собр. И. И. Срезневского, II. 75 (24.4.28) / ред. А. А. Алексеев, А. Е. Жуков, Ф. В. Панченко. Санкт-Петербург, 2020.

12 Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского Ветхозаветного свода (F 19-262). С. 299.

13 Кніжная спадчына Францыска Скарыны: [да 500-годдзя беларускага кнігадрукавання]. Т. 15: Прытчы Саламона; Кніга Эклезіяст; Песня песняў. Мінск, 2016. С. 39–133.

так как изучаемый кодекс открывается предисловием пражского издания Псалтири 1517 г. Также привлекался ряд изданий лексикографических сочинений XVI–XVII вв.: Словарь в сборнике старца Вассиана Кошки<sup>14</sup>, Азбуковник конца XVI в.<sup>15</sup>, «Сказание речем недоведомым»<sup>16</sup>, Лексис Лаврентия Зизания<sup>17</sup> и Лексикон Памвы Берынды<sup>18</sup>.

В данной работе используются термины «западнорусский» и «рутенский язык» в качестве синонимов по отношению к новому литературному языку, распространённому на территории Великого княжества Литовского<sup>19</sup>. В качестве языковых исторических словарей используются: словарь русского языка XI–XVII вв.<sup>20</sup>, исторический словарь белорусского языка<sup>21</sup>, словарь украинского языка XVI — первой половины XVII в.<sup>22</sup>

Скажем несколько слов о методе работы книжника. Глоссы подводятся переписчиком следующим образом: если производится лексическая замена, то значок в основном тексте рукописи чаще ставится над окончанием предыдущего слова, после которого следует заменяемое слово, реже — в начале его. Вставки отмечаются аналогично. Изредка записи на полях дополнительно отделяются от основного текста вертикальными чертами (см.: Л. 78 об., 105, 107, 119 об.) или обрамляются рамкой (см.: Л. 14 об., 33 об.).

### Анализ маргиналий

С помощью вставок писец Виленского ветхозаветного свода неоднократно исправляет ошибки, которые Д. С. Лихачёв квалифицирует

- 14 См.: *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Ленинград, 1975. С. 263–267.
- 15 Там же. С. 268–312.
- 16 О нём см.: *Коваленко К. И.* «Сказание речем недоведомым» в рукописях из собрания РНБ среди лексиконов переходного этапа // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2014. Вып. 3. С. 45–59.
- 17 Лексис входит в состав печатной азбуки Лаврентия и Стефана Зизания, изданной в 1596 г.: *Зизаний Л. И.* Азбука. Наука ку читаню и разуменю писма словенского. Вильна, 1596.
- 18 [*Памва Берында.*] Лексикон славеноросский: Имен толкование. Кутеин, <sup>2</sup>1653. Далее: Лексикон Памвы Берынды. URL: <http://oldlexicons.ru/node/5183>
- 19 *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Москва, 2002. С. 391.
- 20 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–32–. Москва, 1975–2023–.
- 21 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 1–37. Минск, 1982–2017.
- 22 Словник української мови XVI — першої половини XVII ст. Вип. 1–17. Львів, 1994–2017.

как ошибки прочтения, а именно «прыжки от сходного к сходному»<sup>23</sup>. Например, на л. 98 читаем:

«Серебро выбраное языкъ праведного [с(е)рдце нечестивых замало: уста праведного] паствять многих, а глупыи у безумьи помрут»<sup>24</sup> (Притч. 10, 20–21).

Также на л. 107 книжник дважды аналогичным образом «спотыкается»:

«[иже молится голосом своим не вѣрь ему], иже сем мерзостей въ с(е)рдци его» (Притч. 26, 25),

«похвалиль бы тебе чужьи, а не уста твои [и стороннии, а не усты твои]» (Притч. 27, 2).

Отметим и случаи пропуска одного слова:

«сыну мои рѣчомъ [моим] дорозумѣи, словомъ моим приклони ухо свое» (Притч. 4, 20).

Однако через несколько стихов писец с помощью глоссы не вставляет пропущенный текст, а предлагает альтернативное чтение, уточняющее контекст:

«за ньже животь они жереломъ своим [твоим] и всему тѣлу его лѣкарство» (Притч. 4, 22)

Уже эти дополнения свидетельствуют об осторожном и вдумчивом отношении к переписываемому тексту. То же можно сказать и о глоссах.

В сборнике имеется несколько чтений, где представлены комментарии переписчика. Например, на л. 78 об. к последнему слову Пс. 135, 1 подведена глосса:

«Сие же изьобрѣтохом, яко въ сем псалмѣ по коемуждо стиху подобаетъ глаголати: яко добръ яко въ вѣкы милость его».

В Книге Притчей с помощью глоссы комментируется уже не композиционная особенность библейского отрывка, а значение слова: тем то которыи замешковають на винѣ и которыи ж приходят назирати зливного [коли переливають] (Притч. 23, 31). Слово «зливное» имеет

23 Лихачёв Д. С. Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв. Санкт-Петербург, 2001. С. 74–75.

24 Текст цитируется в упрощённой орфографии, передаётся только «ѣ» («ять»), акцентуация снята. Глоссы приводятся полужирным шрифтом в квадратных скобках.

значение «переливание»<sup>25</sup>. Очевидно, что с помощью глоссы в данном случае уточняется значение слова.

Рассмотрим также примеры глосс, с помощью которых осуществляются лексические замены.

В Притч. 1, 7 читаем:

«Боязнь Божья початокъ розуму, мудрость и наказанье не розумным иж(е) ни за што **[ни въ что же]** имѣли».

В МБ фразе: «не розумныи иже ни за што имѣли» — соответствует פְּזוּזִים לִיָּדָא, что дословно переводится как «глупцы презирают». В церковнославянском тексте чтение: «нечестивии уничижают» (МД, ПГ, ОБ, ГБ), «безумнии уничижать» (ФС). Как видно из приведённых примеров, книжник посредством глоссы изменяет фонетическое оформление местоимения, характерного для литературного языка Юго-Западной Руси, на стандартное церковнославянское. Очевидно, что фраза: «ни за што имѣли» — является синонимичной глаголам, употреблённым в масоретском и церковнославянском текстах. Отметим, что такая конструкция, как «ни во что + глагольная форма» является достаточно распространённой в гимнографических произведениях и библейских текстах. Обращение к церковнославянскому подкорпусу Национального корпуса русского языка показало двадцать восемь вхождений, восемь из которых представлены в библейских книгах, например: «ни во что вмѣниша» (Иудиф. 1, 11), «ни во что благопотребень» (Прем. 13, 13); «ни во что дахъ» (Ис. 49, 4).

Несколько другая тенденция намечается в следующей глоссе. В 10 стихе писец глоссирует союз «ачь», указывая его церковнославянский вариант «аще»:

«сыну мои ачь **[аще]** будутъ подмольвяти тебе грѣшники не хоти» (Притч. 1, 10).

Эти две глоссы вместе, вероятно, свидетельствуют о стремлении книжника повысить стиль текста.

Однако имеются и примеры обратной замены:

«блазѣ **[болозѣ]** человеку, которыи нашол мудрость и человекѣ, которыи вымыслил розумъ» (Притч. 3, 13).

25 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 12. Мінск, 1993. С. 254, s. v. «зливное».



Слову с неполногласием «блазѣ», яркому маркеру церковнославянского языка, очевидно противопоставляется восточнославянский синоним «болозѣ».

К некоторым лексемам, встречающимся в разных стихах, книжник подводит глоссы несколько раз. Дважды подводится глосса к лексеме «дарма».

«Ачь възоркуть поиди с нами подсядем на кровь, заховаемься на чистого дарма [туне]» (Притч. 1, 11);

«чи дарма [не туне] простерта сѣтка въ очю всакого стежателя крылатого» (Притч. 1, 17).

Западнорусское слово «дарма» употреблено здесь в значении «напрасно, впустую, зря»<sup>26</sup>, что вполне соотносится с еврейским текстом, где в этих стихах употребляется одно и то же слово: דָּרָם «даром, напрасно, без причины, невинно, незаслуженно». В ПГ, ГБ и в МД:

«приди с нами причясти ся крѣви скроемъ же въ крѣви (землю — МД) праведна мужа без правды».

В издании Франциска Скорины читаем:

«ркуть ли тобѣ поиди с нами, причастимся кровопролитию, поставимы сокрытые сетки на невиннаго без вины».

В 17 стихе на месте «чи дарма» в церковнославянских текстах так же, как и в 11 стихе, читаются слова: «не без правды». Очевидно, что книжник снова подводит глоссу, не опираясь на церковнославянскую библейскую традицию. Он выбирает синоним для западнорусского слова, возможно ориентируясь на какое-то современное ему лексикографическое сочинение. Такое предположение является небезосновательным, поскольку в издании «Азбуковника» конца XVII в. присутствует следующая статья: «туне — даром»<sup>27</sup>. В Лексиконе Памвы Берынды, хотя он и издан значительно позже, для лексической единицы «без ума» приводятся значения «надаремно, туне»<sup>28</sup>.

Дважды писец приводит глоссы для лексемы «добыток», которая встречается в 13-м и 19-м стихах первой главы:

26 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 7. Мінск, 1986. С. 247, s. v. «дарма».

27 Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Ленинград, 1975. С. 304.

28 Лексикон Памвы Берынды. С. 3, s. v. «безумá».

«Всякого добытку [**съкровища**] дорогого найдемъ наполнимъ дома наши корысти» (Притч. 1, 13);

«такое обычаи всякаго хто розбиваеъ добыток [**скровища**] душу господаря его възметь» (Притч. 1, 19).

Слову «добыток», имеющему значение «богатство, скарб»<sup>29</sup>, в МБ соответствуют два слова: ׀ן, «богатство, имущество» и ׀ןן, «отрез (ткани), корысть, выгода». В Вульгате в первом случае имеем *lat. substantiam*, «достояние, имущество»; во втором — *lat. avari*, «жадный, алчный, корыстолюбивый». В церковнославянском переводе в 13-м стихе: «стяжание много» (ГБ, ПГ, МД), 19-й стих приведём полностью:

«Се суть путие всѣхъ творящихъ безаконие, нечѣстиемъ бы душу свою отемлють».

В издании Франциска Скорины в 13-м стихе читается: «имение драгое», а в 19-м — «такое и стежки всякаго сребролюбци». Как видно, в 13-м стихе во всех переводах используются лексемы со сходным значением, чего нельзя сказать о 19-м стихе. Однако, как и в предыдущих примерах, книжник идёт по пути повышения стиля, не ориентируясь на предшествующую библейскую традицию. Привлечённые для анализа лексикографические сочинения не дают подобных соответствий.

Следующий пример также автономен от церковнославянской библейской традиции:

«Дати глупымъ [**безумным**] хитрость дѣтищу вѣданье и промысль» (Притч. 1, 4).

В МБ на месте «глупымъ хитрость» читается ׀ןןן ׀ןןןןן, «наивным хитрость». В Вульгате: «*parvulis astutia*», с *lat.* «детям хитрость». В церковнославянском переводе: «да даст **незлюбивым** коварство» (МД, ПГ), «незлюбивымъ художство» (ГБ). В издании ФС:

«абы дана была **малому** хитрость».

Несмотря на то, что лексема «глупый» вполне соответствует только тексту МБ и не является рутенизмом, однако книжник всё же глоссирует её, причём не ориентируясь ни на один из привлечённых переводов Библии. Здесь более вероятно влияние лексикографических

29 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 8. Мінск, 1987. С. 162: «3. маёмасць, багацце, скарб».

сборников. Пара «глупый — безумный» есть и в «Лексисе» Лаврентия Зизания<sup>30</sup>, и в «Лексиконе» Памвы Берынды<sup>31</sup>.

В 16-м стихе первой главы подводится глосса к лексическому рунтизму «поборжати», употреблённому в значении «ускорять»<sup>32</sup>.

«Ижь ноги их на лихо текуть и поборжають [ускоряют] пролити кровь» (Притч. 1, 16).

На месте западнорусского слова в МБ употреблена лексема *׳רָמַי*, «спешить, быть скорым». В Вульгате — «festinant», с *лат.* «торопить, ускорять». В ГБ, МД — «ноги бо их на зло рищуть и скоры суть на пролитие крове»; в ПГ — «скоры будуть на пролитие крѣви». В издании ФС — «...и поспѣшають пролияти кровь». Вариант, предлагаемый в глоссе, ближе всего соотносится с латинским текстом.

Ещё одна глосса в Притч. 1, 14:

«жеребеи свои верзь посреди нас бурса [сѣв(о)куплние] одно будеть всимь намь».

Западнорусское слово «бурса», заимствованное из польского языка, имеет ряд значений: «студенческое общежитие», «духовное училище», «мешок, торба»<sup>33</sup>. М. Фасмер также указывает на переносное значение этой лексемы — «товарищество»<sup>34</sup>, свойственное для старобелорусского языка «братство, артель»<sup>35</sup>. Это же значение отмечает для староукраинского языка и А. Е. Аникин<sup>36</sup>. Именно это значение стремился подчеркнуть книжник, подводя глоссу «сѣвокуплние», которое имеет сходную семантику «объединение, союз, единство»<sup>37</sup>. В МБ этому соответствует чтение *б'р*, «сума, мешочек, кошелёк». В тексте Вульгаты — «marsurium», с *лат.* «денежная сумка, кошелёк». Поскольку церковнославянский перевод Книги Притчей выполнен с Септуагинты,

30 Лексис входит в состав печатной азбуки Лаврентия и Стефана Зизания, изданной в 1596 г. См.: Зизаний Л. И. Азбука. Наука ку читаню и разуменю писма словенского. Вильна, 1596. Л. 6.

31 См.: Лексикон Памвы Берынды. С. 3, s. v. «безумен», «безумие», «безумство», «безумствую».

32 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 24. Минск, 2005. С. 430, s. v. «поборжати».

33 Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. Вып. 3. Львів, 1996. С. 101, s. v. «бурса».

34 См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. Москва, 1986. С. 247, s. v. «бурса».

35 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 2. Минск, 1983. С. 257, s. v. «бурса».

36 Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 5. Москва, 2011. С. 184, s. v. «бурса II»: «ст.-укр. бурса "общежитие учеников", "ватага, артель" XVII в.».

37 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 26. Москва, 2002. С. 60, s. v. «совокупление».

и он несколько шире, приведём только его последнюю часть: «и вретитце едино да будеть всѣм нам» (ГБ, МД, ПГ); «едино влагалище да будеть всехъ насъ» (ФС). И лексемы «вретитце»<sup>38</sup> и «влагалище»<sup>39</sup> также имеют значение «сума, кошелёк». Пример примечателен тем, что может отчасти указать на происхождение книжника. Вероятно, он владел старобелорусским языком. Это вполне согласуется с гипотезой С. Ю. Темчина о том, что Виленский свод мог быть написан в Луцке, на что указывают некоторые языковые особенности<sup>40</sup>, среди которых также можно отметить и рассмотренное нами чтение.

О том, что книжник не имел намерения сверять переписываемый текст с МБ, свидетельствует следующий стих Притч. 14, 33:

«Сердци розумного опочинет мудрость и посреде розумных скажется [скажется]».

Здесь книжник подводит глоссу с западнорусским «скажется» в значении «сказать, вымолвить»<sup>41</sup> Если обратится к МБ, то дословно перевод с еврейского был бы таким: «В сердце разумного покоится премудрость, среди глупцов даст знать о себе». Глосса также не соотносится с церковнославянским переводом:

«Въ сердци блазѣ почиеть прямудрость въ сердци же безумнѣ познаеться».

В издании Франциска Скорины:

«Въ сердци разумнаго отпочивати будеть мудрость, и всехъ нѣумельхъ учити будеть».

Итак, во второй части Притч. 14, 33 Виленского свода есть ошибка: вместо «посреде розумных» должно быть «посреде глупых (неразумных)», однако переписчик не обращает на это внимания, а предпочитает глоссировать слово «скажется». Это свидетельствует о том, что вряд ли была какая-то сверка с еврейским текстом. К слову, М. Таубе приводит этот стих как пример ошибки писца<sup>42</sup>.

Одну из глосс не удалось интерпретировать.

- 38 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3. Москва, 1976. С. 110, s. v. «вретитце».
- 39 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 2. Москва, 1975. С. 206, s. v. «влагалище».
- 40 Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского Ветхозаветного свода (F 19-262). С. 297.
- 41 Ср.: Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 31. Минск, 2011. С. 281, s. v. «сказати, сказать, скозати, скозать»; 284–285, s. v. «сказити».
- 42 Taube M. The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262. P. 180.

«Слушай сыну мой наказание отца своего а не лишай закону матери своея: иже ужитокъ милования [милосердим] оно головѣ твоей и ожерелье гортани твоему» (Притч. 1, 8–9).

В МБ фразе «ужитокъ милования» соответствует выражение  $\text{יָד לַיָּד}$ , которое дословно переводится как «очаровательный венок». В Вульгате читается «*addatur gratia*», с *лат.* «приложится благодать, милость». Церковнославянский перевод «вѣнецъ бо благодати примемши на своемъ връсь» (ГБ); «вѣнецъ бо благодѣти примеша на връсь твоємъ» (ПП); «вѣнецъ бо примет благодати твои верхъ» (МД); «абы была придана слава главе твоей» (ФС). Очевидно, что в рутенском варианте Книги Притчей некорректно переведён древнееврейский текст, поскольку в старобелорусском лексема «ужитокъ» имеет значения, не соответствующие МБ, например: «пища, обиход, употребление, потребление»<sup>43</sup>, а в словаре украинской мовы «польза, плод»<sup>44</sup>. Словарь русского языка XI–XVII вв. даёт значение «различные доходы»<sup>45</sup>. Равно как и у слова «милование» не обретается значения сходного с текстом в МБ: «любовь, ласка, сострадание, милосердие»<sup>46</sup>. Важно отметить, что составители словаря старобелорусского языка в качестве контекста для слова «милование» в значении «любовь» выбирают рассматриваемую нами цитату. Очевидно, что глоссы, с помощью которых осуществляются лексические замены, подводятся книжником с учётом грамматического контекста, чего, конечно, нельзя сказать об этом примере. Существительное «милование» употребляется в тексте в род. падеже ед. ч., прилагательное же «милосердим» имеет несколько омонимичных форм: твор. падеж ед. ч., пред. падеж ед. ч. или дат. падеж мн. ч. Если трактовать глоссу как вставку, то, согласно описанному выше методу работы писца, лексема «милосердим» должна идти следом за словом «ужитокъ»; следовательно, получается следующая фраза:

«иже ужиток милосердим милования оно голове твоей...».

- 43 Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 34. Минск, 2014. С. 280–281, s. v. «ужитокъ».
- 44 Тимченко Є. К. Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII ст. Кн. 2. Київ; Нью-Йорк, 2003. С. 419.
- 45 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 31. Москва, 2019. С. 250, s. v. «ужитокъ».
- 46 См.: Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 18. Минск, 1999. С. 41–42, s. v. «милованье, миловане, милование»; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. Москва, 1982. С. 150–151, s. v. «милование»; Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. Вип. 17. Львів, 2017. С. 154–155, s. v. «милованє».

Смысл библейского стиха и в этом случае остаётся непонятен, а его синтаксическая структура нуждается в дополнительных изменениях. Словом, остаются неясными намерения книжника.

### Выводы

Глоссы выполняют в тексте несколько функций. Во-первых, с их помощью книжник исправляет допущенные при переписке ошибки прочтения, к слову, не так уж редко встречающиеся и в других ветхозаветных книгах этого кодекса. Во-вторых, несколько глосс предлагают замену для церковнославянизмов. В-третьих, часть глосс носит характер, явно повышающий стиль текста. Исследование показало, что церковнославянская библейская традиция не является их источником, равно как и еврейская. Скорее, функция этих записей — дать толкование лексическим рутенизмам. Дважды глоссам нашлись соответствия в азбуконике и лексиконах, правда более позднего времени, из чего можно предположить, что книжник мог ориентироваться на какие-либо лексикографические сборники его времени.

### Архивные материалы

ОР ГИМ. Син. (Синодальное собрание). № 915. Библия полная («Геннадьевская»). [Герасим, дьякон. 1499 г., при архиепископе Геннадии].

Собрание рукописей Библиотеки Академии наук Литвы. F 19-262. Виленский Ветхозаветный свод.

### Источники

Библия Матфея Десятого 1507 года. Из собрания Библиотеки Российской академии наук: [в 2 т.]. Т. 1: Факсимильное воспроизведение рукописи БАН, собр. И. И. Срезневского, II. 75 (24.4.28) / ред. А. А. Алексеев, А. Е. Жуков, Ф. В. Панченко. Санкт-Петербург: Изд. Пушкинского Дома, 2020.

Григоровичев паримејник / [Приред.] Зденка Рибарова, Зое Хауптова. Скопје: МАНУ, 1999.

Кніжная спадчына Францыска Скарыны: [да 500-годдзя беларускага кнігадрукавання]. Т. 15: Прытчы Саламона; Кніга Эклезіяст; Песня песняў / Адказны рэдактар А. А. Суша; літаратурны пераклад прадмоў Ф. Скарыны на сучасныя беларускую і рускую мовы А. У. Бразгунова. Факсімільнае ўзнаўленне. Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі, 2016.

## Литература

- Архипов А. А. По ту сторону Самбатриона: этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI в. Oakland (Ca.): Berkley Slavic Specialties, 1995.
- Журова Л. И. О роли глосс и маргиналий в книжной культуре Московской Руси XVI в. (митрополит Даниил и Максим Грек) // Гуманитарные науки в Сибири. 2019. № 3 (26). С. 59–65.
- Коваленко К. И. «Сказание речем неведомым» в рукописях из собрания РНБ среди лексиконов переходного этапа // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2014. Вып. 3. С. 45–59.
- Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Ленинград: Наука, 1975.
- Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.
- Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского Ветхозаветного свода (F 19-262) // Senoji lietuovos literatūra. 2006. T. 21. С. 289–316.
- Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Москва: Аспект Пресс, 2002.
- Taube M. The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262 // The Bible in the Slavic Tradition / ed. A. Kulik, C. M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. M. Vakareliyska. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Studia Judaeoslavica; vol. 9). P. 179–194.

## Словари

- [Зизаний Л. И.] Азбука. Наука ку читаню и разуменю писма словенского. Вильна: Тип. братства, 1596.
- [Памва Берында.] Лексикон славеноросский: Имен толкование. Кутеин: Тип. Кутеинского монастыря, <sup>2</sup>1653.
- Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 5. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2011.
- Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 1–37. Минск: Беларуская навука, 1982–2017.
- Лексикон Памвы Берынды. [Электронный ресурс]. URL: <http://oldlexicons.ru/node/5183> (дата обращения 20.12.2023).
- Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 2. (К–П). Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–32–. Москва: Наука, 1975–2023–.
- Словник української мови XVI — першої половини XVII ст. Вип. 1–17. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 1994–2017.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: [в 4-х т.] / пер. О. Н. Трубачева. Москва: Прогресс, <sup>2</sup>1986.

БОГОСЛОВИЕ

# ПЕРВОРОДНОЕ ПОВРЕЖДЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

К ВОПРОСУ О НАСЛЕДУЕМОСТИ ГРЕХА  
(ЧАСТЬ 2)\*

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии  
старший преподаватель кафедры богословия  
Московской духовной академии  
elimanov202@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Игумен Адриан (Пашин)  
/ Александр Васильевич Пашин

кандидат физико-математических наук, кандидат богословия  
доцент, профессор кафедры богословия  
Московской духовной академии  
adrian.pashin@mpda.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-9997-6069>

**Для цитирования:** *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.002

\* Окончание. Первая часть опубликована: *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 32–63.



**Аннотация**

УДК 27-185.32

В завершающей части статьи предлагается описание учения о первородном грехе и его последствиях в восточном и западном богословии в контексте толкования Рим. 5, 12. В частности, рассматриваются три варианта перевода выражения «ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» в святоотеческом восточном богословии: «по причине которой [смерти] все согрешили», «потому что все согрешили», «в нём [в Адаме] все согрешили». Уточняются различия в понимании первородного повреждения в восточном богословии, пелагианской доктрине и в учении блж. Августина Иппонийского. В статье утверждается, что, согласно православному богословию, каждый человек имеет смертную, тленную, страстную природу по двум причинам: поскольку он унаследовал её таковой от своих родителей при рождении, а также в силу своих личных грехов и своего личного удаления от Бога как источника бытия и жизни. Смысл таинства Крещения видится в православном богословии не в том, чтобы снять с человека вину за грех Адама или смыть с него некий «субстанциальный грех», но в том, чтобы он стал членом Тела Христова и получил «начаток» (греч. «ἀπαρχή») обожения, без которого каждый человек пребывает вне Бога, вне спасения. В заключении делается вывод, согласно которому православное богословие избегает двух крайностей: и детерминизма, и пелагианства. С одной стороны, отрицается 1) «умеренный августинизм» (умеренный детерминизм), согласно которому свободная воля каждого человека (помимо «воли» самого человека!) стремится к совершению греха, но человек может и должен противиться этому стремлению, и 2) «строгий августинизм» (строгий детерминизм), провозглашающий, что у человека до принятия Крещения нет свободы воли, т. к. он не может не грешить (детерминизм блж. Августина). С другой стороны, отвергается пелагианское учение о том, что после грехопадения (как и до него) человек не испытывает никаких препятствий в своём стремлении к Богу и что в отношении ко спасению существование человека в падшем состоянии принципиально ничем не отличается от существования прародителей в раю до грехопадения.

**Ключевые слова:** первородный грех, родовой грех, первородное повреждение, грех, личный грех, таинство Крещения, страстность, смертность, тленность, истление, тление естества, тление произволения, воля, грех прародителей, Адам и Ева, вина, безукоризненные страсти, укоризненные (греховные) страсти, обожение, пелагианство.

---

## The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 2)\*\*

**Vadim E. Elimanov**

MA in Theology

Senior Teacher at the Theology Department of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

elimanov202@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

**Hegumen Adrian (Pashin) / Alexander V. Pashin**

PhD in Physics and Mathematics, PhD in Theology  
Associate Professor, Professor at the Department of Theology  
at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia  
adrian.pashin@mpda.ru  
<https://orcid.org/0009-0004-9997-6069>

**For citation:** Elimanov, Vadim E., Adrian (Pashin), hegumen. "The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 2)". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 33–57 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.002

**Abstract.** The final part of the article describes the doctrine of the original sin and its consequences in Eastern and Western theology in the context of the interpretation of Rom. 5, 12. In particular, three variants of the translation of the expression «ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» in patristic Eastern theology are considered: «by reason of which [death] all have sinned», «because all have sinned», «in him [in Adam] all have sinned». The differences in the understanding of original damage in Eastern theology, Pelagian doctrine and in the teaching of Augustine of Hippo. The article states that, according to Orthodox theology, every person has a mortal, corruptible, passionate nature for two reasons: because he inherited it as such from his parents at birth, and also because of his personal sins and his personal distance from God as the source of being and life. The meaning of the sacrament of Baptism is seen in Orthodox theology not to absolve a person of guilt for Adam's sin or to wash away some «substantial sin» from him, but to become a member of the Body of Christ and receive the «firstfruits» («ἀπαρχή») of deification, without which every person is outside of God, outside of salvation. The conclusion is that orthodox theology avoids two extremes: both determinism and pelagianism. On the one hand, it rejects 1) «moderate augustinianism» (moderate determinism), according to which the free will of each person (apart from the «will» of the person himself!) tends to commit sin, but the person can and must resist this tendency, and 2) «strict augustinianism» (strict determinism), which proclaims that a person has no free will before receiving Baptism, since he cannot help but sin (the determinism of Blessed Augustine). On the other hand, the pelagian doctrine is rejected that after the fall (as well as before the fall) man experiences no obstacles in his striving for God and that as far as salvation is concerned, man's existence in his fallen state is fundamentally no different from the existence of his ancestors in paradise before the fall.

**Keywords:** the original sin, the ancestral sin, the original damage, sin, personal sin, passion, mortality, corruption, corruption of nature, corruption of will, will, the sin of the ancestors, Adam and Eve, guilt, sinless passions, sinful passions, deification.

\*\* Ending. The first part was published: *Elimanov V. E., Adrian (Pashin), hegumen. The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 1) // Theological Herald. 2024. № 1 (52). P. 32–63 (in Russian).*

## 10. Учение о первородном грехе и его последствиях в восточном и западном богословии в контексте толкования Рим. 5, 12

На Западе в VI в. было широко распространено, хотя и не было общепринятым, учение о том, что человеческая природа с необходимостью наследует от Адама и Евы не только последствия прародительского греха в виде смертности, тленности и страстности, но и сам прародительский грех, то есть их личный грех и ответственность за него.

Это учение традиционно выражалось в том или ином понимании (а часто просто в переводе) фразы из Послания ап. Павла к Римлянам, которую в греческом оригинале можно понимать по-разному. Это единственное место в Новом Завете, где прямо говорится о распространении греха Адама на всех людей. В синодальном переводе оно звучит так:

*«Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем [ἐφ' ᾧ] все согрешили»*  
(Рим. 5, 12).

Впрочем, всегда был важен не столько буквальный перевод этой фразы, сколько её смысл.

В Адаме все согрешили, а потому вина за его грех стала передаваться по наследству каждому человеку от рождения, делая их *чадами гнева* (Еф. 2, 3). Такое понимание Рим. 5, 12 закрепилось на Западе, особенно у блж. Иеронима Стридонского и блж. Августина Иппонийского.

Во многом это было связано с неверным латинским переводом данного места, где слова *греч.* «ἐφ' ᾧ» соответствуют *лат.* «in quo» («в котором») и отнесены к Адаму:

*«... смерть перешла во всех человеков, в котором все согрешили» (лат. «in quo omnes peccaverunt»)<sup>1</sup>.*

Блж. Августин понимал этот стих буквально: всё человечество, которые ещё только должно было произойти от Адама, уже реально находилось «внутри» него. Значит, коль скоро согрешил Адам, то вместе с ним согрешил и весь человеческий род, хотя бессознательно и без участия

1 См.: *Мейендорф И., прот.* Антропология и первородный грех // *Он же.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / сост. И. В. Мамаладзе. Москва, 2013. С. 252: «In quo, конечно, означает Адама, поскольку в латинском языке *quo* — мужского рода, тогда как *mors* (смерть) — женского. Поэтому, исходя из латинского перевода, *in quo* означает, что мы все согрешили «в Адаме»».

воли. Следовательно, каждый человек является грешным и виновным с момента зачатия.

Своё учение о передаче греха Адама блж. Августин развивал в полемике с пелагианами в начале V в. Пелагиане считали<sup>2</sup>, что: 1) телесная смертность — это естественное состояние человеческой природы; 2) человеческая природа никак не была повреждена в результате грехопадения прародителей, но утратила только сверхъестественный дар бессмертия: согрешив, прародители оказались в естественном, то есть смертном, состоянии<sup>3</sup>. Таким образом, согласно пелагианскому богословию, после грехопадения не произошло никакого изменения в человеческой природе, которое препятствовало бы ему стремиться к Богу и достигать спасения<sup>4</sup>.

Блж. Августин, полемизируя с пелагианами, впал в другую крайность и начал учить о всеобщей невольной греховности всех людей в силу наследственной передачи им первородного греха. Согласно блж. Августину<sup>5</sup>, первородный грех (*лат.* *peccatum originale*) — это личный грех Адама, который передаётся на всех его потомков через акт полового зачатия<sup>6</sup>. Блж. Августин рассуждал, что если на всех людей

- 2 Об осуждении пелагианства на Третьем Вселенском Соборе см.: *Wickham L. Pelagianism in the East // The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick / ed. R. Williams. Cambridge, 1989. P. 200–213.* К наиболее известным последователям ересиарха Пелагия можно отнести Целестия, Руфина Сирийца и еп. Юлиана Экланского. Однако пелагианство не является единым и целостным учением, т. к. по некоторым базовым доктринальным положениям между пелагианами не было согласия. См.: *Bonner A. The Myth of Pelagianism. Oxford, 2018.* В приведённых двух положениях пелагианского учения, вероятно, наиболее точно отражается единство их взглядов.
- 3 *Смирнов Д. В. Пелагианство // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 224–258; Фокин А. Р. Пелагий // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 258–274.* По мнению пелагиан, смерть безгрешных младенцев доказывает, что телесная смерть — естественное состояние человека, а не наказание за несуществующий первородный грех.
- 4 Что касается учения пелагиан о благодати, то в целом они признавали необходимость Крещения для вступления в «Царство Небесное», т. к. именно благодать даёт «усыновление» Богу, но не считали его обязательным для наследования «жизни вечной». Однако учение пелагиан об отношении благодати и свободной воли человека в деле достижения спасения, а также само учение о природе спасения всё ещё нуждаются в детальном изучении.
- 5 Здесь в кратком виде представлено учение блж. Августина о первородном грехе в реконструкции свщ. А. Кремлёвского. См.: *Кремлёвский А. Первородный грех по учению блж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург, 1902; Кремлёвский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898. С. 164–250.*
- 6 Согласно блж. Августину, похоть, которая сопровождает зачатие, греховна только у некрещённых. У крещённых людей «вина» за похоть прощается в Крещении, хотя «действию» похоти остаётся.

от рождения переходит наказание в виде хотя бы всеми наблюдаемой телесной смерти, то, следовательно, каждый лично виновен перед Богом, т. к. нет наказания без вины. Соответственно, первородный грех делает каждого, во-первых, виновным перед Богом, во-вторых, повинным наказанию как в жизни временной (*телесная смерть*), так и в жизни вечной (*духовная смерть*, т. е. праведный гнев Божий, осуждение на вечные мучения в аду). В Адаме «согрешили все», а потому все повинны перед Богом. Одним из главных последствий первородного греха, перешедшим на всех потомков Адама, стала утрата свободы воли и приобретение греховной воли, т. е. невольное рабство греху и невозможность не грешить (*лат. non posse non peccare*). Именно при самом зачатии каждый человек приобретает греховную волю (как наказание за первородный грех): от самого своего рождения человек неизбежно влечётся собственной злой волей к совершению греха<sup>7</sup>. Поэтому блж. Августином вводится понятие «грешащей природы» (*лат. «natura peccatrix»*). Воля каждого человека буквально связана грехом от рождения, поэтому до Крещения он в принципе не может не грешить, т. к. не имеет даже свободы воли<sup>8</sup>. Как в Адаме все люди стали причастны первородному греху помимо своей воли, так и во Христе (через таинство Крещения) все приобретают оправдание без содействия своей воли. В передаче вины отцов детям блж. Августин не видел никакого противоречия христианской вере: если людям запрещается наказывать одного за вину другого, то этот принцип не применим к Богу, т. к. Он не связывает Себя теми заповедями, которые даёт людям. В Крещении прощается «первородный грех» (*лат. «peccatum originale»*) и греховная плотская похоть (*лат. concupiscentia carnis*), а «порча природы» (*лат. «viciositas naturae»*) и семя «плоти» (*лат. «carnale»*) остаётся. Именно поэтому крещёные родители, хотя и не имеют в себе первородного греха, однако рождают

7 В богословской системе блж. Августина греховная воля (т. е. невозможность не грешить) передаётся не непосредственно от душ родителей к душам детей, а через похоть при зачатии.

8 См.: *Augustinus Hipponensis. De fide spe et charitate 26 // PL. 40. Col. 245. Рус. пер.: Августин, блж. Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви 26 // Августин, блж. Творения. Т. 2. Санкт-Петербург; Киев, 2000. С. 3–73. Блж. Августин в пылу полемики с Пелагием стал учить о двойном предопределении: святых – к жизни вечной, грешников – к гибели. Впрочем, блж. Августин всё же признавал, что у человека после грехопадения прародителей сохранилась свобода, но только по отношению ко греховным поступкам и действиям. Желание добра и стремление к нему, как считал блж. Августин, не зависит от воли самого человека, но вкладывается в него, или, иначе, создаётся в нём Самим Богом.*

детей, причастных и первородному греху, и греховной плотской похоти. Главным библейским аргументом блж. Августина был стих Рим. 5, 12.

Богословский спор в Африке во времена блж. Августина в начале V в. касался также проблемы крещения младенцев, которое некоторыми пелагианами считалось излишним. Если считать, что младенцы виновны в прародительском грехе, а потому справедливо повинны адским мукам, то не может быть вопроса об их крещении, поскольку крещение превращается в необходимость. Блж. Августин учил о человеческом роде как о «греховной массе» (лат. «*massa peccatorum*»), которая от рождения движется в ад, и только Крещение даёт некоторым шанс на спасение.

По этой причине Католическая Церковь, следуя богословию блж. Августина, особенно подчёркивала<sup>9</sup>, что крещение совершается «во оставление грехов» (лат. «*in remissionem peccatorum*») в том именно смысле, что через него прощается первородный грех Адама и Евы. Отсюда, несомненно, берёт начало вся латинская традиция, согласно которой каждый человек наследует не только страстность, смертность и тленность тела, но и вину перед Богом за личный грех Адама и Евы.

Восточной святоотеческой традиции было чуждо учение блж. Августина о передаче из поколения в поколение греха Адама и наследственной вины за него.

В целом, в восточном святоотеческом богословии есть три варианта перевода выражения εφ' ᾧ. Первые два варианта имеют разный богословский смысл, однако не противоречат, а дополняют друг друга. Третий вариант не предполагает наличия какого-либо богословского смысла, который противоречил бы первым двум, равно как и не вносит существенных дополнений к ним.

Согласно первому варианту перевода выражения εφ' ᾧ, местоимение ᾧ — мужского рода, относится к слову греч. θάνατος, и дословный перевод будет следующим:

«...смерть перешла на всех людей, по причине которой (εφ' ᾧ) все согрешили»<sup>10</sup>.

9 Учение Августина о первородном грехе подтверждено на V сессии Тридентского Собора 17 июня 1546 г.

10 Fitzmyer J. A. The Consecutive Meaning of ΕΦ' Ω in Romans 5.12 // *New Testament Studies*. 1993. Vol. 39 (3). P. 338: «Therefore, just as sin entered the world through one man, and death came through sin; so death spread to all human beings, with the result that all have sinned». Один из возможных вариантов перевода: «Поэтому, как грех вошёл в мир

Богословский смысл данных слов будет следующим: смертность, тленность, страстность человеческой природы предрасполагают (но не определяют!) каждого человека ко греху, и в этом смысле тление естества является причиной личных грехов каждого человека.

Относя εϕ' ᾧ именно к «смерти» (греч. «θάνατος»), блж. Феодорит Кирский пишет:

«...все, как произошедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное. А таковому естеству нужно многое: и пища, и питье, и одяние, и жилище, и разные искусства. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный апостол говорит, что, когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род»<sup>11</sup>.

Мысль о том, что тленная природа склоняет человека ко греху, повторяет и свт. Кирилл Александрийский в толковании на Послание к Римлянам:

«Почему тогда из-за него [Адама] грешными сделались многие? И как вообще те, которых еще не было, осуждены были с ним? При том, что Бог говорит: *Отцы да не умирают за детей*, ни дети за отцов (Втор. 24, 16); *Душа, которая согрешит, она и умрет* (Иез. 18, 4). Так какой будет у нас способ оправдания? Конечно, *душа, которая согрешит, она и умрет* (Иез. 18, 4), а стали грешными из-за непослушания Адама следующим образом, а именно <...> поскольку он [Адам] подпал под грех и оказался в тлении, [то] похоти и нечистоты вошли в природу плоти и возрос свирепствующий в наших членах закон [ср. Рим. 7, 23]. Следовательно, природа заболела грехом через непослушание одного, то есть Адама; так грешными сделались многие, не потому что они совершили преступление вместе с Адамом, ибо их тогда еще не было, но потому что они принадлежат к его природе, подпавшей под закон греха. Поэтому, как в Адаме человеческая природа заболела тлением из-за непослушания и таким образом в нее проникли страсти, так во Христе она вновь освобождена, ибо Он стал послушен Богу Отцу и не сотворил греха»<sup>12</sup>.

через одного человека, и смерть произошла через грех; так и смерть распространилась на всех людей, в результате чего все согрешили».

11 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio epistulae ad Romanos 5, 12 // PG. 82. Col. 100AB. Рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Толкование на послание к Римлянам 5 // БОУЦ. 12. С. 129.*

12 *Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos V, 18–19 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. 5. P. 186–187. Рус. пер.: Кирилл*

«Ведь праотец, не сберегши данную ему заповедь, оскорбил Бога и претерпел последствия Божественного гнева, а именно: он впал в тление. Тогда и набросился на человеческую природу грех, тогда и грешными сделались многие, то есть живущие по всей земле»<sup>13</sup>.

Второй вариант перевода Рим. 5, 12 предполагает, что  $\tilde{\phi}$  — это местоимение среднего рода, тогда выражение « $\epsilon\phi' \tilde{\phi}$ » будет вводить придаточное причины, а буквальный перевод будет следующим:

*«... смерть перешла на всех людей по причине того ( $\epsilon\phi' \tilde{\phi}$ ), что все люди согрешили».*

Согласно данному переводу, богословская интерпретация будет следующей: личный грех каждого человека является причиной смертности, тленности, страстности его человеческой природы.

Данную богословскую интерпретацию очень точно выражает свт. Кирилл Александрийский, толкуя Рим. 5, 12:

*«Ведь раз мы стали подражателями преступления в Адаме, поскольку ( $\kappa\alpha\theta' \tilde{\theta}$ ) все согрешили, то подверглись и равным с ним наказаниям. Однако поднебесная не осталась лишённой помощи, ибо изглажен грех, пал сатана и упразднена смерть»<sup>14</sup>.*

Ту же мысль выражает блж. Феодорит Кирский:

*«Ибо во вся человеки вниде смерть (Рим. 5, 12), потому что все согрешили. Ибо не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти»<sup>15, 16</sup>.*

Свт. Фотий Константинопольский в своих «Амфилохиях», разъясняя выражение « $\epsilon\phi' \tilde{\phi}$ » в стихе Рим. 5, 12, отмечает, что здесь местоимение « $\tilde{\phi}$ » не указывает на кого- или что-либо. По мнению святителя, выражение « $\epsilon\phi' \tilde{\phi}$ » имеет именно причинный смысл и может быть заменено союзом « $\delta\iota\omicron\tau\iota$ » (букв. «по причине того, что», «потому что»)<sup>17</sup>.

*Александрийский, свт.* Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / пер. с греч. иером. Феодора (Юлаева) // БХД. 2019. № 1 (1). С. 58.

13 *Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos V, 18–19 // Op. cit. P. 186. Рус. пер.: БХД. 2019. № 1 (1). С. 57–58.*

14 *Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos V, 11–12 // Op. cit. P. 182–183. Рус. пер.: БХД. 2019. № 1 (1). С. 55.*

15 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio epistulae ad Romanos 5, 12 // PG. 82. Col. 100B. Рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Толкование на послание к Римлянам 5 // БОУЦ. 12. С. 129.*

16 Ср. Рим. 6, 23: «Ибо возмездие за грех — смерть».

17 См.: *Photius Constantinopolitanus. Ad Amphiloichium quaestiones 84 // PG. 103. Col. 553–556.*



Таким образом, свт. Фотий предлагает понимать стих Рим. 5, 12 как указывающий на то, что личные грехи каждого человека являются причиной его смерти.

Итак, каждый человек имеет смертную, тленную, страстную природу по двум причинам:

- 1) поскольку он унаследовал её от своих родителей при рождении;
- 2) в силу своих личных грехов и своего личного удаления от Бога как источника бытия и жизни<sup>18</sup>.

Два указанных толкования Рим. 5, 12 нельзя рассматривать по отдельности, но только в их смысловом и богословском единстве<sup>19</sup>; одновременно и наследуемое тление естества порождает тление произволения, когда оно склоняет человека ко греху, хотя и не предопределяет его свободного выбора; и тление произволения каждого отдельного человека порождает тление его естества.

Поэтому, с одной стороны, никакой человек не может оправдать себя в своих личных грехах, сославшись на унаследованные от прародителей «греховность» или «греховную волю», а с другой стороны, не может обвинить прародителей в том, что он незаслуженно и по их вине с необходимостью наследует смертность, тленность, страстность, поскольку эти последствия имеют основание и в его личных грехах<sup>20</sup>.

18 Ср. Втор. 24, 16: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление».

19 Д. Уивер пишет о «полном фундаментальном единодушиисогласии» (*lat.* «fundamental consensus») греческих святых отцов в понимании данного стиха. В частности, он характеризует восточную традицию понимания Рим. 5, 12 следующим образом, см.: Weaver D. M. The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. Part III // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29 (3). P. 251. Рус. пер.: «Во-первых, человечество восприняло φθoρά, πάθος и θνητότης как следствие греха Адама, что влечёт за собой учение о страстях (passions) как непосредственных мотивах греховных поступков; и, во-вторых, явное отрицание "греха природы" (sin of nature), то есть передачи или наследования вины, в сочетании с утверждением, что, какая бы вина ни лежала на человеке, она может быть результатом только его собственных мыслей и поступков». О различии в понимании последствий грехопадения в восточной и западной богословских традициях см. также докторскую диссертацию о. Иоанна Романидиса: *Romanides J. S. The Ancestral Sin* / trans. G. S. Gabriel. Ridgwood (N. J.), 2002.

20 Всякий человек, родившийся от мужа и жены (т. е. имеющий «страстность по рождению», согласно прп. Максиму Исповеднику), невольно наследует тление естества. Это относится и к Пресвятой Богородице. И хотя каждый человек наследуют тление естества невольно (кроме Христа), однако тропос присутствия тления естества может быть разным:

Существует и третий вариант перевода «ἐφ' ᾧ», при котором «ᾧ» переводится относительным местоимением и относится к Адаму, а не к смерти. Действительно, некоторые восточные святые отцы прочитывали Рим. 5, 12 следующим образом: все согрешили «в Адаме»<sup>21</sup>. Однако в целом они вкладывали в это прочтение совсем иной смысл, чем блж. Августин, а именно: все согрешили «в Адаме» в том смысле, что 1) своими личными грехами уподобились ему, 2) нося природу Адама, «в» этой адамовой природе (т. е. «в Адаме») согрешили, будучи склоняемы ею ко греху.

Исследователь экзегетических толкований Рим. 5, 12 Д. Уивер обобщает своё исследование тех богословских смыслов, которые восточные отцы вкладывали в выражение «все согрешили “в Адаме”» следующим образом:

«Для них такие утверждения, как “человечество согрешило в Адаме” или “стали грешными из-за греха Адама”, означали, что люди были подвержены смерти по причине греха Адама или что они “согрешили в Адаме” как пособники, соучастники или сообщники посредством своих личных грехов, а не его. Они не участвовали в его преступлении как таковом и не унаследовали вину за него; но поскольку они рождены “в Адаме”, то есть вне Христа, и подвержены смертности, тлению и страстности, которые исходят от Адама, то, следовательно, они совершают свои грехи “в Адаме”. Когда же человек возрождается “во Христе” через Крещение и входит в него Дух Божий, он больше не подвержен страстям плоти и освобождается от господства над ним греха»<sup>22</sup>.

Как видно, перевод «ἐφ' ᾧ» как «в Адаме» имеет богословский смысл очень близкий к тому, который восточные святые отцы вкладывали

тление естества присутствует либо *невольнo* (в тех, кто согрешает и сам в себе через это порождает тление естества), либо *добровольнo* (в тех, кто не согрешает, например, Богородица), т. е. по образу Христа. Иными словами, тот, кто является частью Тела Христова и не согрешает, имеет тление естества не невольнo, но добровольнo, т. к. он не имеет личных грехов, которые бы порождали в нём тление естества. Однако в данной статье учение о добровольном и невольном тропосе присутствия тления естества, изложенное у прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы, рассматриваться не будет.

- 21 См., например: Weaver D. M. The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. Part II // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29 (2). P. 146–148.
- 22 Weaver D. M. The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. Part III // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29 (3). P. 251–252.

в первый вариант перевода: падшая Адамова природа, унаследованная всеми потомками Адама, склоняет и предрасполагает всех людей ко греху. Таким образом выражение «все люди согрешили “в” падшей природе Адама» во многом сближается с выражением «все люди согрешили “по причине” унаследованной падшей природы Адама».

## 11. Последствия первородного греха и богословский смысл таинства Крещения

На Востоке учения об ответственности за прародительский грех не существовало. Причина крещения младенцев объяснялась святыми отцами не тем, что им необходимо было очиститься от вины за грех прародителей<sup>23</sup>, но тем, чтобы они стали членами Тела Христова, членами Его Церкви и получили «начаток» (греч. «ἀπαρχή») обожения, без которого каждый человек пребывает вне Бога, вне спасения.

Блж. Феодорит Кирский пишет:

«Крещение не уподобляется <...> голой бритве, отъемлющей предшествовавшие грехи. Ибо с избытком даруется нам это. А если бы сие одно было делом крещения, то для чего бы крестить нам младенцев, не вкусивших еще греха? Не это одно, но большее и совершеннейшее обещает нам таинство сие. Оно есть залог будущих благ, образ будущего воскресения, приобщение Владычных страданий, причастие Владычного воскресения, одежда спасения, хитон веселия, светлая риза, лучше же сказать, самый свет»<sup>24</sup>.

Свт. Иоанн Златоуст также отмечает:

- 23 До блж. Августина не все христианские богословы считали, что младенцев крестят именно во оставление грехов. См.: *Augustin d'Hippone. Premières réactions antipélagiennes I: Salaire et pardon des péchés. De peccatorum meritis et remissione.* Paris, 2013. P. 451–454.
- 24 *Theodoretus Cyrensis. Haereticarum fabularum compendium V, 18 // PG. 83. Col. 512AB.* Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* О крещении // БОУЦ. 12. С. 55–56. Свт. Василий Великий пишет, что крещение есть «искупление пленённых, прощение долгов, смерть греха, пакибытие души, светлая одежда, неприкосновенная печать, колесница на небо, предуготовление Царствия, дарование усыновления». См.: *Basilii Caesariensis. Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma 5 // PG. 31. Col. 433AB.* Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 13. Побудительная к принятию Святого Крещения // ПСТСО. 3. С. 680. Свт. Григорий Богослов: «Мы именуем его [т. е. Таинство Крещения] даром, благодатью, крещением, помазанием, просвещением, одеждой нетления, баней пакибытия, печатью, всем, что для нас досточестно». См.: *Gregorius Theologus. Oratio 40, 4 // SC. 358. P. 202.* Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 40, 4 // ПСТСО. 1. С. 462.

«Потому-то мы и крестим детей, хотя они и не имеют грехов, чтобы им принять освящение, праведность, усыновление, наследие, братство, стать членами Христа, сделаться жилищем Святого Духа»<sup>25</sup>.

Свт. Иоанн сравнивает душу человека, принявшего Крещение, с душой новорождённого младенца и полагает, что она становится такой же чистой, как и при рождении<sup>26</sup>.

В Крещении человек входит в Церковь и приобретает «начаток» (греч. «ἀρχή») <sup>27</sup> обожения. Однако этот «начаток» обожения не спасает человека «автоматически»: он должен усвоить и раскрыть в себе действие спасительной благодати Крещения (т. е. «начатка» обожения) посредством личной веры и жизни по заповедям. Святые отцы часто сравнивают «начаток» обожения, приобретаемый в таинстве Крещения, с семенем или зерном (ср. Мк. 4, 31), которое человек возвращает в себе через исполнение заповедей, чтобы оно дало плод в жизнь вечную<sup>28</sup>.

- 25 *Joannes Chrysostomus. Catecheses II, 4, 6 // SC. 50. P. 185–186. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии 4, 6 // Он же. Огласительные гомилии / пер. И. В. Пролыгиной. Тверь, 2006. С. 132–133.*
- 26 *Joannes Chrysostomus. Homilia in Epistulam primam ad Corinthios XL, 2 // PG. 61. Col. 349. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на 1-е послание к Коринфянам 40, 2 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 10. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1904. С. 416: «Душа крещёного <...> чище самих солнечных лучей, и такова, какой была в начале, или даже гораздо лучше, потому что она получает Духа, Который совершенно воспламеняет её и делает святой». О детях, умерших в младенчестве, см: *Joannes Chrysostomus. Homilia in Matthaëum XXVIII, 3 // PG. 57. Col. 353. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Евангелие от Матфея 28, 3 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 7. Кн. 1. С. 317: «Души праведных в руке Божией, и если так происходит с душами праведных, то же происходит и с душами младенцев, поскольку их души непорочны».**
- 27 *Marcus Eremita. De baptismo 9 // SC. 445. P. 356. Рус. пер.: Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. С. 112: «Он сказал “начаток” (ἀρχήν), [разумая] не некоторую часть всего, не вводя какого-либо деления Духа; ибо Он не делится и не изменяется, но [сказал так], показывая наше вместилище, не могущее вместить всякое действие Духа иначе, как совершенную заповедь, то есть смертью, поелику и смерть за истину Христову есть заповедь Божия. Как солнце, будучи совершенно, изливает от себя всем совершенную, простую и равную благодать, — но каждый, насколько имеет очищенное око, настолько и принимает солнечный свет, — так и Дух Святой верующих Ему соделал от Крещения способными к принятию всех Своих действий и даров; однако дары Его действуют не во всех в одной мере, но каждому [даются] по мере делания заповедей, поелику он засвидетельствует благими делами и покажет меру веры во Христа».*
- 28 *Marcus Eremita. De baptismo 5 // SC. 445. P. 338. Рус. пер.: Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. С. 105: «...от Крещения по дару Христову нам дарована совершенная Божия благодать к исполнению всех заповедей, но потом каждый, получив оную таинственно*

Каждому человеку, чтобы спастись, нужно стать членом Тела Христова (Церкви), так как спасение и является пребыванием в этом Тэле (т. е. определённая мера обожения). Таким образом, каждый человек, пока он находится вне Тела Христова (вне Церкви), пребывает вне «начатка» обожения и вне спасения. Вхождение в Тело Христово — это акт свободного выбора человека, при котором Сам Бог соединяет всего человека (его тело и душу) с Самим Собой. Бог не может насильственно сделать человека членом Его Тела, если он не захочет этого сам: Бог не спасает человека без его желания.

Природная воля человека, не имеющая даже «начатка» обожения, как правило, легче склоняется ко греху, будучи искушаема греховными помыслами со стороны демонов. При этом, конечно, даже некрещёный человек может и должен не вникать греховным помыслам и не совершать греха на деле<sup>29</sup>. Но он не может своими силами победить в себе греховные навыки, не может совершенно освободиться от демонских внушений и спастись (т. е. обожиться) без особого спасительного действия Бога, которое доступно только в Тэле Христовом, поэтому борьба со грехом некрещеного человека должна выражаться в первую очередь в его стремлении к вхождению в Тело Христово.

Через вхождение в Тело Христово (Церковь) человек получает возможность с помощью Бога совершенно освободиться от влияний со стороны падших духов, от своих страстей и греха, а также стать богом по благодати и наследовать жизнь вечную.

Согласно святоотеческому учению и тексту чинопоследования Оглашения, в Оглашении из человека изгоняется «всякий лукавый и нечистый дух, сокрытый и гнездящийся в сердце его». По словам блж. Диадокха Фотикийского, до Крещения «сатана гнездится в самых

и не совершая заповедей, по мере очищения [их] находится под действием греха, который не есть Адамов, но [грех] вознерадевшего; потому что он, получив силу действия, не совершает дел».

29 Ср.: *Nicodemus Hagiorita*. *Invisibilia bello* 14 // Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος συντεθὲν μὲν πρῖν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δέ, καὶ διορθωθὲν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Ἐν Ἀθήναις, 1853. Σ. 44–45. Рус. пер.: *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Москва, 2002. С. 43: «Бог даровал нашему свободному произволению такую силу, что хотя бы все свойственные человеку чувства, весь мир и все демоны вооружились против него и вступили с ним в схватку, они насиловать его не могут; на его стороне всегда останется свобода возжелать предлагаемого и ими требуемого, если захочет, и не возжелать, если не захочет. За то оно и отвечает за всё и подлежит суду».

глубинах души, пытаюсь преграждать уму все [его] правые движения»<sup>30</sup>. Иными словами, сатана посредством помыслов всячески препятствует душе стремиться к Богу и, напротив, побуждает её ко злу. Но по мере усвоения человеком благодати таинства Крещения, влияние сатаны на ум и волю человека ослабевает: чем больше человек позволяет Богу действовать в себе, тем всё меньше имеет сатана возможности воздействовать на него, склоняя его ко греху. Ведь как уже было замечено выше, церковные таинства не действуют «автоматически», необходимы также вера и подвиг самого человека<sup>31</sup>.

Согласно святоотеческому учению и тексту чинопоследования Крещения и Миропомазания, в чине Крещения:

- 1) человек становится частью Тела Христова и в Нём получает Божественную благодать («начаток» обожения) для новой жизни во Христе;
- 2) человеку прощаются все вольные и невольные грехи.

Итак, значение таинств Крещения и Евхаристии состоит в том, что в силу причастности Христу человек актуально приобретает возможность стать по своей природе (по телу и душе) Его обоженным, бесстрастным, нетленным, бессмертным историческим Телом, которым Он Сам движет и управляет<sup>32</sup>.

Вне членства в Телесном Христовом невозможно спасение:

*«Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин. 15, 5–6).*

30 *Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali 76 // SC. 5 bis. P. 134: «ὄλας τὰς τοῦ νοῦ ἀποφράττειν δεξιὰς πειρώμενος διεξόδους».* Рус. пер. с изм.: *Диадок Фотикийский, св. Деятельные главы 76 // Добротолюбие. Т. 3. Москва, 42010. С. 50.*

31 Подробнее см.: *Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali 77–79 // SC. 5 bis. P. 135–137.* Рус. пер.: *Диадок Фотикийский, св. Деятельные главы 77–79 // Добротолюбие. Т. 3. С. 51–53.*

32 *Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке 1 // Его же. Полное собрание творений. Т. 1. Москва, 2001. С. 545–546: «Святой Исаак [Сирин] согласно с прочими отцами научает, что Христос насаждается в сердца наши Таинством Святого Крещения, как семя в землю. Дар этот сам собою совершен; но мы его или развиваем, или заглушаем, судя по тому, какое проводим житие. По этой причине дар сияет во всем изяществе своем только в тех, которые возделали себя Евангельскими Заповедями, и по мере этого возделания».*

## 12. Человеческая природа Христа и первородное повреждение

При Воплощении Сын Божий воспринял человеческую природу в том состоянии, в котором она была после грехопадения, т.е. имеющую в себе неукоризненные страсти. Все неукоризненные страсти действовали во Христе, не предшествуя Его желанию.

Что же касается тления как «истления» (*греч.* «*διαφθορά*») <sup>33</sup>, то оно не было явлено в Телѣ Христовом. Дело в том, что хотя и можно говорить о наследовании всеми людьми тления как «истления», однако оно является опосредованным, а именно, «смертностью». Душа, отделившись от тела, перестаёт сообщать ему «животворящую силу» (*греч.* «*ζωοποιοῦς δύναμις*») в результате чего оно естественным образом истлеивает, т.е. разлагается и сгнивает <sup>34</sup>. Однако, несмотря на то что Душа Христа отделилась от Его Тѣла, оно оставалось «животворящим», поскольку было нераздельно и неразлучно соединено с Божественной природой <sup>35</sup>. Тѣло Христово, имеющее в себе полноту Божества, и во гробѣ животворилось Его Божественными энергиями. Именно таким образом «истление» было побеждено животворящей, обоженной плотью Христа, т.к. оно не могло прикоснуться к ней <sup>36</sup>.

Воплотившийся Сын Божий, как безгрешный и как имевший Свою человеческую природу совершенно обоженной, с необходимостью не был порабощён смерти, тлению и страстности, но сохранял их в Своей человеческой природе домостроительно, чтобы пострадать и умереть за грехи всего мира: ведь если бы Он имел природу бесстрастную, нетленную, бессмертную, то не смог бы пострадать и умереть.

«Неукоризненные страсти» были реальными свойствами Его тѣла, но их действия в Нѣм не предшествовали Его Божественной воле: во Христе они имели место не как у нас, в силу природной необходимости, а добровольно. Как не сотворивший греха, Он не был рабом падшего естества, но все страдания, которые Он реально и действительно претерпел в Своем Тѣле, были в Нѣм добровольны <sup>37</sup>.

33 О других значениях слова «тление» см.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игумен. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 40, прим. 20.

34 См.: *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 38 // ГПС. 5. Σ. 56.

35 Ср.: «...не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления (*διαφθοράν*)» (Деян. 2, 31).

36 См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ* III, 28 (72) // PTS. 12. S. 171:2–11.

37 *Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ* III, 20 (64) // PTS. 12. S. 163. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 20 // Полное собрание творений

«Тление естества», воспринятое Спасителем, не смогло перейти в Нём в «тление произволения». Связано это с тем, что Его человеческая воля (Его «произволение») никогда не находилась в состоянии выбора и колебания, но всегда была непреложной (неизменной), поскольку являлась совершенно обоженной.

Напротив, неизменность произволения, то есть его неподверженность «тлению произволения», распространилась во Христе и на Его человеческую природу, которая перестала быть подверженной тлению и стала такой, какой Христос её явил «соответственно [Своему] воскресению» — нетленной, бесстрастной, бессмертной<sup>38</sup>. Поэтому хотя всецелое *обожение* человеческой природы произошло во Христе в момент Воплощения, однако её *исцеление* от страстности, тленности, смертности совершилось только после Воскресения.

В Гефсимании человеческая воля Христа тоже была в естественном состоянии и не была подвержена «тлению произволения». Прп. Анастасий Синаит даёт определение естественного состояния человеческой воли:

«Естественная воля человека <...> ведь всякий человек по природе любит жизнь и любит видеть свет — это общая воля»<sup>39</sup>.

св. Иоанна Дамаскина. Т. 1 / пер. с греч. Санкт-Петербург, 1913. С. 286: «Конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нём, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей, а превыше естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его хотения. В самом деле, в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер»; *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 297D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. С. 162–163: «...природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но, как действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас [ибо добровольно], так и воистину оробев, Он оробел не так, как мы, а превыше нас»; *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus IV* // GNO. 7/2. S. 114. Рус. пер. с изм.: *Григорий Нисский, свт.* Беседы о Блаженствах // Творения святого Григория Нисского. Ч. 2. Москва, 1861. С. 406: «Пробыв сорок дней недоступным [страданию], *напоследок взалкал* (см. Мф. 4, 2–3): ведь Он, когда захотел, дал [человеческой] природе действовать по-своему». [Приводится в современной орфографии.]

38 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium XLII, 2–3* // CCSG. 7. P. 285, 287. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. С. 179–180.

39 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 4, 60–63* // CCSG. 8. P. 43. Рус. пер.: *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 169.



Это положение стало основой для прп. Анастасия при толковании гефсиманских страданий Господа в «Третьем Слове, или Слове против монофелитов». Христос попускает Своей человеческой воле (природной и боготварной) действовать согласно природе: не желать смерти, ибо человеческой воле присуще желать бессмертия и бояться смерти. В Гефсимании Христос соглашается на добровольную смерть ради спасения человечества, подчиняя Свою человеческую волю воле Отца и Самого Христа как Бога<sup>40</sup>.

### Выводы

Большинство восточных святых отцов сходятся на том, что от прародителей мы точно не наследуем: 1) вину за личный грех прародителей, 2) греховную природную волю, 3) греховные страсти разумной души, 4) «субстанциальное» зло, или нравственную «духовную скверну».

В то же время большинство святых отцов согласны в том, что от прародителей каждый человек точно наследует смертность, тленность, страстность плоти, которые склоняют, предрасполагают, побуждают его природную волю ко греху.

Строго богословски нельзя утверждать, что воля человека в первый момент его существования (ещё во чреве матери) уже онтологически являются ущербной, слабой, повреждённой, склонной ко злу (т. е. противящейся Богу) и греховному наслаждению, даже если сам человек того не желает. Такая позиция может быть определена как «умеренный августинизм», т. е. учение, согласно которому, природная воля разумной души каждого человека помимо его воли (и в этом абсурдность этого учения!) склонна ко греху, однако человек должен противиться этому естественному для него греховному стремлению. «Умеренный августинизм» противоречит святоотеческому догмату о неприкосновенности (т. е. свободе) воли человека, согласно которому субъектом начального движения воли человека к Богу или от Бога может быть только сам человек как ипостась, а не кто- или что-либо ещё. Поэтому в строгом смысле слова природная воля разумной души с первого момента существования человека (т. е. с момента зачатия) является лишь побуждаемой ко греху *извне*, со стороны тления естества и падших духов. Напротив, «умеренный августинизм» вводит предопределение состояния

40 Anastasius Sinaita. Opuscula adversus monotheletas III, 6 // CCSG. 12. P. 80–83. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Слово против монофелитов // БОУЦ. 13. С. 181–189.

человеческой свободы, утверждая её *невольную* склонность к злу. «Строгий августинизм», т. е. детерминистическое учение блж. Августина, дальше отстоит от «умеренного августинизма», провозглашая непреодолимую устремлённость воли каждого человека ко греху, которую только Бог может либо исцелить и направить к Себе (предопределение ко спасению), либо оставить неисцелённой (предопределение к гибели).

В византийском святоотеческом богословии природная воля каждого человека мыслится как изначально (с момента зачатия) находящаяся в естественном (среднем, нейтральном) состоянии по отношению Богу<sup>41</sup>, а не в противоестественном (греховном, склонном или предопределённом ко греху) или сверхъестественном (обоженном)<sup>42</sup>. Однако с первого же мгновения существования человека на его волю, находящуюся в естественном состоянии, воздействует тленное тело, склоняя её к чувственному наслаждению и греху, а через тленное тело на неё оказывают влияния и демоны. Именно плоть (но не воля) изначально тянется к чувственному наслаждению (что, как правило, приводит ко греху) и сразу же склоняет, побуждает к тому и волю человека. С необходимостью привязанность к чувственному наслаждению и греху наследуется не на уровне воли, а на уровне тела, которое склоняет и волю к наслаждению и греху.

Когда же человек произвольно согрешает, тогда воля его приобретает противоестественный (гномический) тропос, т. е. личную склонность, тягу, навык ко греху. Этот греховный тропос природной воли начинает уже насильно и даже вопреки желанию человека тянуть его ко греху:

*Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (Рим. 7, 19–20).*

Таким образом, заболевшая грехом воля не может уже вполне свободно осуществлять выбор, но её выбор — это выбор, сделанный в состоянии рабства греху. Однако это рабство добровольное, в которое воля сама себя некогда продала, совершив первый в своей жизни личный, произвольный грех. Гномический тропос природной воли — это и есть то состояние, из которого происходят невольные (незапланированные)

41 Обожение (спасение) и духовная смерть (грех) — это всегда следствие того или иного отношения человека к Богу.

42 Можно сказать, что воля, *мысленно отделённая от плоти*, находится изначально в первый момент после зачатия в том самом состоянии (абсолютно нейтральном), в котором она была у Адама до грехопадения, однако имея при этом в виду, что *в реальности* воля всегда склоняема плотью ко греху, а потому не такова, как у Адама до грехопадения.

грехи. Такого состояния природной воли не было в Адаме до грехопадения, не было его и во Христе, а также нет его в обоженных святых, которые в полноте раскрыли в себе обоженное Тело Христово и в нём достигли бесстрастия. Итак, нельзя сказать, что каждый человек рождается в состоянии греховного разделения с Богом. Ибо разделяет с Богом не тление естества, но добровольно приобретаемое тление произволения (т. е. произвольный грех).

В отличие от жизни прародителей в раю, в падшем мире каждый человек от рождения находится в таких условиях существования, при которых ему легче согрешить, чем не согрешить. Движение человека к Богу в его падшем состоянии — это всегда движение «против течения». Соответственно, жизнь во грехе — движение «по течению». Поскольку плоть изначально тянет волю к чувственному наслаждению, а затем ко греху, то природная воля согрешает как бы «естественно», «по инерции».

Так, с первых дней жизни и с раннего детства тление естества, а через него и демоны, склоняют волю каждого человека ко греху. Когда же человек приходит в сознание (в физиологическо-анатомическом смысле) в юности, а зачастую в зрелости, имея уже с детства навык жизни по страстям, то ему психологически кажется, что его воля греховна от природы, а не от его личного навыка грешить, лично приобретённого гномического тропоса. Однако свобода не согрешать и стремиться к Богу у человека имеется как неотъемлемое качество его природы<sup>43</sup>. Хотя в реальной жизни каждый человек, за редким исключением (например, Пресвятая Богородица), с самых первых дней своей жизни склоняется ко греху под воздействием на него как влечений плоти и окружающих обстоятельств, так и злых духов, действующих на него через греховные помыслы.

Важно отметить, что в падшем состоянии греховные помыслы, приражающиеся к уму (или сердцу, согласно Мф. 15, 18–20) человека, часто воспринимаются им как свои собственные, естественные, а не как приходящие извне<sup>44</sup>. Это также является препятствием на пути человека к Богу, ведь злые духи представляют благом для человека то, что в действительности является злом. Задача человека — с Божией

43 Речь идёт о состоянии человека при его земной жизни. Ср.: *Haratine P. The Ancestral Sin is not Pelagian // Journal of Analytic Theology. 2023. № 11. P. 2–4.*

44 См.: *Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali 83 // SC. 5 bis. P. 143. Рус. пер.: Диадок Фотикийский, св. Деятельные главы 83 // Добротолюбие. Т. 3. С. 57–58.*

помощью различать помыслы, приходящие от Бога, от злых духов и от собственного естества<sup>45</sup>.

Впрочем, есть и такие грехи (например, гордость, ненависть, зависть, зложелательство и т. п.), к которым природная воля может склоняться и без какого-либо побуждения к тому со стороны плоти, или, говоря в целом, со стороны тварного мира.

В рамках обозначенного выше подхода выражения восточных святых отцов о непосредственной и опосредованной наследуемости греха могут быть интерпретированы следующим образом:

- 1) Выражения «наследование греха Адама», «наследование вины за грех Адама», «по преступлении Адама все стали грешными», «все согрешили в Адаме» и т. п. указывают либо на *непосредственную наследуемость* от прародителей тления естества, либо на *опосредуемую наследуемость* тления произволения, которое наследуется не непосредственно (невольно), но опосредованно (добровольно) — через совершение личного греха человек становится «подражателем»<sup>46</sup> Адама в его грехопадении, а через это подпадает вместе с ним под «осуждение» (но за свой личный грех) и лишается благодати.
- 2) Выражения «в таинстве Крещения “смывается” первородная скверна (повреждение)» и т. п. указывают на прощение личных грехов человека, которые он совершил по «подражанию» прародителям.

45 См.: *Barsanuphius et Ioannes. Quaestiones et responsiones* 124 // SC. 427. P. 462. Рус. пер.: Преподобных отцов Варсанофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Москва, 2013. [Вопрос 59]. С. 88. Однако, в святоотеческой традиции прочно установилась практика, согласно которой ни добрых, ни греховных помыслов вообще не нужно принимать, не следует и беседовать с ними, но необходимо непрестанно хранить ум в безмолвии от помыслов, пребывая в трезвении и молитве. Связано это с тем, что, принимая добрые помыслы и беседуя с ними, можно невольно и по невниманию принять примешивающиеся к ним греховные помыслы. См., например: *Эмилиан (Вафидис), архим.* Слово о трезвении: толкование на «Слово о трезвении и молитве» преподобного Исихия Иерусалимского / пер. с греч. Екатеринбург, 2020. С. 82–83, 88, 125–127, 132, 173–174.

46 Согрешая, человек «подражает» Адаму, но не в том смысле, что он, видя и созная его пример, последует ему. Ведь многие люди ничего не знают о грехопадении Адама. «Подражание» Адаму означает «повторение» греха Адама, т. е. совершение в своей жизни греха подобно тому, как некогда его совершил Адам. Каждый, согрешая как Адам, как бы идёт по его пути, по пути того первого человека, который выбрал жизнь вне Бога. Поэтому с каждым согрешающим человеком совершается то же самое, что некогда совершилось с Адамом.

- 3) Выражения «наследуется склонность (удобопреклонность) воли ко греху» и т. п. указывают на наследование с необходимостью тления естества, которое склоняет свободную волю каждого человека к тлению произволения.
- 4) Выражения «наследуется отчуждение от Бога и потеря благодати» и т. п. указывают на совершение каждым человеком по образу Адама личного греха и наследуемость *вместе с Адамом* (но за свой личный грех) духовной смерти и отчуждения от Бога.

Итак, тление произволения действительно наследуется, но не невольно и не непосредственно: 1) наследуется не невольно (т. е. добровольно), т. к. требует свободного «подражанию» греху Адама, и 2) наследуется не непосредственно, т. к. опосредованно свободной воли человека, его личным желанием совершить грех. В то время как тление естества наследуется и невольно, и непосредственно (преемственно от Адама).

Можно сказать, что язык наследуемости тления произволения, — это язык метафорический, в краткой и образной форме представляющий суть того актуального состояния подавляющего большинства людей, в котором они находятся в условиях падшего мира. Также, как например, язык ветхозаветного культа кратко излагает суть искупления в следующих выражениях: Христос как Первосвященник «принёс за нас Жертву Богу Отцу», «умилостивил» за нас Бога Отца Своей Жертвой, пришёл с «нерукотворенной скинией» и вместе с ней вошёл во «святилище» (Евр. 9, 11–12). Однако эти и подобные выражения не понимаются в Предании *исключительно* буквально. Это образы, которые на метафорическом языке ветхозаветного культа указывают на тайну обожения человеческой природы во Христе, а через причастность Ему — на обожение всех христиан. Поэтому высказанное святыми отцами на языке метафор (ср. язык притч Христа) должно истолковываться не произвольно, а в контексте всего Предания Церкви.

Таким образом, православное богословие избегает двух крайностей: и детерминизма, и пелагианства. С одной стороны, отрицается: 1) «умеренный августинизм» (умеренный детерминизм), согласно которому свободная воля каждого человека (помимо «воли» самого человека!) стремится к совершению греха, но человек может и должен противиться этому стремлению, и 2) «строгий августинизм» (строгий детерминизм), провозглашающий, что у человека до принятия Крещения нет свободы воли, т. к. он не может не грешить (детерминизм

блж. Августина). С другой стороны, отвергается учение о том, что после грехопадения (как и до него) человек не испытывает никаких препятствий в своём стремлении к Богу и что в отношении ко спасению существование человека в падшем состоянии принципиально ничем не отличается от существования прародителей в раю до грехопадения, как об этом учит пелагианская доктрина<sup>47</sup>.

### Источники

- Anastasio Sinaitae* *Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Anastasio Sinaitae* *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1985. (CCSG; vol. 12).
- Augustinus Hipponensis*. *De fide spe et charitate* // PL. T. 40. Col. 231–290.
- Augustin d'Hippone*. *Premières réactions antipélagiennes I: Salaire et pardon des péchés. De peccatorum meritis et remissione*. Paris: Insitut d'Études Augustiniennes, 2013.
- Barsanuphius et Joannes*. *Quaestiones et responsiones 72–223 // Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance. Vol. I: Aux solitaires. T. 2: Lettres 72–223* / éd. F. Neyt, P. de Angelis-Noah, L. Regnault. Paris: Éditions du Cerf, 1998. (SC; vol. 427). P. 346–674.
- Basilii Caesariensis*. *Homiliae et sermones* // PG. T. 31. Col. 164A–619A.
- Diadochus Photicensis*. *Capita centum de perfectione spirituali // Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles* / éd. É. des Places. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 5 bis). P. 86–184.
- Gregorius Nyssenus*. *Orationes de beatitudinibus // Gregorii Nysseni Opera* / hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. Bd. 7/2. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1964. S. 161–170.
- Gregorius Palamas*. *Capita physica, theologica, moralia et practica // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 5. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, ἀσκητικὰ συγγράμματα, εὐχαί / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 37–119.*
- Gregorius Theologus*. *Orationes // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41* / éd. C. Moreschini, P. Gallay. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990. (SC; vol. 358). P. 104–355.
- Joannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxæ // Die Schriften des Johannes von Damaskos* / hrsg. B. Kotter. Bd. 2. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 7–239.
- Joannes Chrysostomus*. *Homiliae in Matthaëum* // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Joannes Chrysostomus*. *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios* // PG. T. 61. Col. 9–382.
- Joannes Chrysostomus*. *Catecheses // Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* / éd. A. Wenger. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957. (SC; vol. 50). P. 108–260.

47 Согласно пелагианской доктрине, в отношении ко спасению существование человека в падшем состоянии принципиально ничем не отличается от существования прародителей в раю до грехопадения.

- Marcus Eremita*. De baptismo // *Marc le Moine*. Traités: [en 2 vols.] / éd. G. M. de Durand. Vol. 1. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999. (SC; vol. 445). P. 74–415.
- Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG. T. 91. Col. 288A–353B.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugeniae / ed. C. Laga, C. Steel. Pars 2: Quaestiones LVI–LXV. Turnhout: Brepols, 1990. (CCSG; vol. 22). P. 2–325.
- Nicodemus Hagiorita*. Invisibilia bello // Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος συντεθὲν μὲν πρῖν, παρὰ τινὸς σοφοῦ ἀνδρός, καλλωπισθὲν δέ, καὶ διορθωθὲν μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Ἐν Ἀθήναις: Φ. Καραμπίνη καὶ Κ. Βάφα, 1853. Σ. 1–296.
- Photius Constantinopolitanus*. Ad Amphiloichium quaestiones 84 // PG. T. 103. Col. 553–556.
- Cyrillus Alexandrinus*. Fragmenta in Epistulam ad Romanos // *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Opera*: [in 7 vols.] / ed. P. E. Pusey. Vol. 5. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1872. P. 173–248.
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio epistulae ad Romanos // PG. T. 82. Col. 44C–225C.
- Theodoretus Cyrensis*. Haereticarum fabularum compendium // PG. T. 83. Col. 336C–556A.
- Августин, блж.* Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви // *Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Т. 2. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000. С. 3–73.
- Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ; Сибирская Благовонница, 2003. (БОУЦ; т. 13).
- Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018. (Патрология). С. 147–359.
- Василий Великий, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. Москва: Сибирская Благовонница, 2008. (ПСТСО; т. 3).
- Григорий Богослов, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. Москва: Сибирская Благовонница, 2007. (ПСТСО; т. 1).
- Григорий Нисский, свт.* Беседы о Блаженствах // Творения святого Григория Нисского: [в 8 ч.]. Ч. 2. Москва: Тип. В. Готье, 1861. С. 359–478.
- Диадок Фотикийский, св.* Деятельные главы [Того же блж. Диадокха подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного] // Добротолюбие: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 42010. С. 10–72.
- Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. (Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений: [в 8 т.]. Т. 1. Москва: Паломник, 2001.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1 / пер. с греч. Санкт-Петербург: Изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 157–345.

- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 1-е послание к Коринфянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 10. Кн. 1. Санкт-Петербург: СПбДА, 1904. С. 5–455.
- Иоанн Златоуст, свт.* Огласительные гомилии / пер. И. В. Пролыгиной. Тверь: Герменевтика, 2006.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / перевод с греческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // БХД. 2019. № 1 (1). С. 39–117.
- Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию / пер. А. И. Сидорова. Москва: Сибирская Благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019.
- Марк Подвижник, прп.* Аскетические творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013.
- Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2002.
- Преподобных отцов Варсанофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Москва: Сибирская Благовонница, 2013.
- Феодорит Кирский, блж.* Толкование на послание к Римлянам // *Феодорит Кирский, блж.* Творения / общ. ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ: Сибирская Благовонница, 2003. (БОУЦ; т. 12). С. 93–210.

## Литература

- Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018. (Пафология).
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 32–63.
- Кремлёвский А.* История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань: Типо-лит. Казан. ун-та, 1898.
- Кремлёвский А.* Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург: Тип. А. Н. Лопухина, 1902.
- Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / сост. И. В. Мамаладзе, предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. Москва: ПСТГУ; Эксмо, 2013.
- Смирнов Д. В.* Пелагианство // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 224–258.
- Фокин А. Р.* Пелагий // ПЭ. 2019. Т. 55. С. 258–274.
- Эмилиан (Вафидис), архим.* Слово о трезвении: толкование на «Слово о трезвении и молитве» преподобного Исихия Иерусалимского: в 2 ч. / пер. с греч. Екатеринбург: Александроневский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2020.
- Bonner A.* The Myth of Pelagianism. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Fitzmyer J. A.* The Consecutive Meaning of ΕΦ' Ω in Romans 5.12 // *New Testament Studies*. 1993. Vol. 39 (3). P. 321–339.
- Haratine P.* The Ancestral Sin is not Pelagian // *Journal of Analytic Theology*. 2023. № 11. P. 1–13.



- Romanides J. S.* The Ancestral Sin / trans. G. S. Gabriel. Ridgwood (N. J.): Zephyr Publications, 2002.
- Wickham L.* Pelagianism in the East // *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* / ed. R. Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 200–213.
- Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. Part II // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1985. Vol. 29 (2). P. 231–257.
- Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries. Part III // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1985. Vol. 29 (3). P. 231–257.

# ОТНОШЕНИЕ К ГОСУДАРСТВУ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДАВОРА ДЖАЛТО

В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ\*

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
solonchenko81@yandex.ru

**Для цитирования:** Солонченко А. А. Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 58–76. DOI: 10.31802/GV.2024.53.2.003

## Аннотация

УДК 27-662.3 (322) (271.2)

Это вторая статья, посвящённая политической теологии Давора Джалто. В ней проводится анализ центральных идей политической теологии Д. Джалто. В первой части статьи автор ставит вопрос: политические взгляды Д. Джалто ближе к августинизму или к томизму? И отвечает, что в концепции Д. Джалто обнаруживается большее сходство с логикой блж. Августина. Во второй части приводится оценка принципа «симфонии властей» в концепции Д. Джалто и её сравнение с оценками других современных православных мыслителей. Делается заключение, что критическая оценка этого принципа со стороны Д. Джалто расходится с оценкой, данной в «Основах социальной концепции РПЦ», но сближается с оценками, данными прот. А. Шмеманом, прот. И. Мейендорфом, С. С. Хоружим и П. Калаицидисом. В следующей части статьи автор анализирует теории христианского государства В. С. Соловьёва и представителей «радикальной ортодоксии» и сравнивает их со взглядами Д. Джалто и других современных православных богословов. В итоге автор приходит к выводу: утверждение Д. Джалто о том, что сущность христианства

\* Продолжение. Первая статья опубликована: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88.

и сущность государства настолько различны, что государство христианским быть не может, вступает в разногласие с теориями В. С. Соловьёва и представителей «радикальной ортодоксии», но созвучна взглядам Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, прот. С. Н. Булгакова, прот. В. П. Свенцицкого, П. Калаицидиса и С. С. Хоружего.

**Ключевые слова:** политическая теология, Давор Джалто, православное богословие, государство и Церковь, христианство и политика, христианский анархизм, симфония властей.

---

## The Attitude to a State in Political Theology of Davor Džalto in the Context of Contemporary Orthodox Thought\*\*

**Alexander A. Solonchenko**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia  
solonchenko81@yandex.ru

**For citation:** Solonchenko, Alexander A. "The Attitude to a State in Political Theology of Davor Džalto in the Context of Contemporary Orthodox Thought". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 58–76 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.003

**Abstract.** This is the second article by the author dedicated to the political theology of Davor Džalto. This article analyzes the central ideas of Džalto's political theology. In the first part of the article, the author poses the question: are Džalto's political views closer to Augustinianism or Thomism? And he gives the following answer: in the Džalto's concept greater similarity is found with the logic of St. Augustine. The second part of the article provides an assessment of the principle of «symphony of authority» in the conception of Džalto and compares it with the assessments of other contemporary orthodox thinkers. It is concluded that Džalto's critical assessment of this principle diverges from the assessment given in the «Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church», but is closer to the assessments given by archpriest A. Schmemmann, archpriest I. Meyendorff, S. S. Horuzhiy and P. Kalaitzidis. In the next part of the article, the author analyzes the theories of the Christian state of V. S. Solovyov and representatives of «radical orthodoxy» and compares them with the views of Džalto and other contemporary orthodox theologians. As a result, the author comes to the conclusion: Džalto's assertion that the essence of Christianity and the essence of the state are so different that the state cannot be Christian comes into disagreement with the theories of V. S. Solovyov and representatives of «radical orthodoxy», but is in tune with the views of E. N. Trubetskoy, N. A. Berdyaev, B. P. Vysheslavtsev, archpriest S. N. Bulgakov, archpriest V. P. Svetsitsky, S. S. Horuzhiy and P. Kalaitzidis.

**Keywords:** political theology, Davor Džalto, Orthodox theology, state and Church, Christianity and politics, Christian anarchism, symphony of authority.

\*\* Continuation. The first article was published: *Solonchenko A. A. The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology // Theological Herald. 2024. № 1 (52). P. 64–88 (in Russian).*

## Введение

Цель статьи — с помощью компаративного метода определить сходства и различия в отношении к государству в политической теологии Давора Джалто и в концепциях других современных православных мыслителей. Важнейшие идеи политической теологии Д. Джалто и его богословская аргументация были подробно изложены в статье «Богословские основания политической теологии Давора Джалто»<sup>1</sup>, поэтому здесь они будут изложены тезисно.

Отношение Д. Джалто к государству определяется утверждением: царство кесаря и Царство Божие различны по существу. Это различие исходит из их совершенно разных оснований, двух кардинально разных логик: царство кесаря исходит из логики «мира сего», то есть логики падшего существования<sup>2</sup>; тогда как Царство Божие — из логики «Мира грядущего», то есть христианской логики обожения. Образовать из них нечто общее, совместить две эти логики так, чтобы каждая из них осталась неизменной, невозможно. На этом основании он критикует принцип «симфонии властей». Он считает, что в симфонической модели значение и роль Церкви как (единственно истинного) образа Царства Божия искажается.

По мнению Д. Джалто, государство христианским быть не может даже в теории. Также неправильно говорить о «святом государстве», «святом народе», «священной войне» и т. п. По мнению Д. Джалто, святыми могут быть только люди, а святым народом — только Церковь. Придание святости и сакральности таким феноменам как государство, определённая форма политического правления, народ или война — это разновидность идолопоклонства<sup>3</sup>. Церковь должна избрать стратегию «православного христианского анархизма»<sup>4</sup>, позицию, которая хоть и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума.

1 Для более подробного ознакомления с темой см.: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88.

2 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. New York (N. Y.), 2021. P. 195.

3 Ibid. P. 201.

4 Ibid. P. 251.

## 1. Концепция Д. Джалто: августинизм или томизм?

В политической философии XX в. было принято противопоставлять концепции блж. Августина и Фомы Аквинского как два фундаментально противоположных богословских подхода к политическому<sup>5</sup> и оценивать современные концепции через призму этих противоположных подходов. Подход блж. Августина более пессимистичный: он описывает политическую сферу и государство как следствие развития логики падшего человека, акцентирует внимание на их негативной стороне. Подход Фомы Аквинского оптимистичнее: он сближается с Аристотелем, подчёркивая присущую политическому обществу благодать и естественность.

Если соотнести подход Д. Джалто с подходами блж. Августина и Фомы Аквинского, то обнаруживается большее сходство с логикой блж. Августина. Это сходство можно увидеть прежде всего в следующем:

- 1) Блж. Августин считает, что, хотя в нынешнем греховном состоянии мира государство является необходимым условием человеческого существования, никакая форма правления не способна сделать из государства «подлинную *res publica*»<sup>6</sup>. Такого же мнения придерживается Д. Джалто.
- 2) Блж. Августин исходит из представления, что после грехопадения человечество может существовать в двух разных логиках: он называет их «Град Божий» (*лат.* «*Civitas Dei*») и «град земной» (*лат.* «*civitas terrena*»). В первой форме существования главенствует духовная любовь (*лат.* «*caritas*»), во второй — чувственная (*лат.* «*cupidita*») и жажда доминирования (*лат.* «*libido dominandi*»)<sup>7</sup>. Несложно провести параллель с двумя

5 Gregory E., *Clair J. Augustinianisms and Thomisms* // *The Cambridge Companion to Christian Political Theology* / ed. C. Hovey, E. Philips. Cambridge, 2015. P. 176. Сами авторы считают, что в XXI в. мыслители всё чаще пытаются не противопоставлять, а примирять подходы блж. Августина и Фомы Аквинского.

6 *Elshtain J. B. Augustine* // *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology* / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.), 2019. P. 46. Так, блж. Августин пишет: «*Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est*». См.: *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei II, 21, 4* // PL. 41. Col. 68–69. Рус. пер.: *Августин, блж. О граде Божием II, 21* // *Он же. Творения. Т. 3. Санкт-Петербург; Киев, 1998. Кн. 2. С. 81: «Истинной справедливости нет нигде, кроме той республики, Основатель и Правитель которой — Христос».*

7 *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei I, Praefatio* // PL. 41. Col. 13–14: «*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur*». Рус. пер.: *Августин, блж. О граде Божием I* // *Он же. Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 3–4.*

- модусами существования человека, порождающими логику «Мира грядущего» и «мира сего» в концепции Д. Джалто.
- 3) Логика блж. Августина создаёт препятствия на пути абсолютизации и сакрализации любого политического устройства и создания богословской теории христианской империи<sup>8</sup>. Та же тенденция прослеживается у Д. Джалто.

## 2. Политическая теология Д. Джалто и принцип «симфонии властей»

Критический подход Д. Джалто расходится с теорией отношения к государству, восходящей к Евсевию Кесарийскому и св. Юстиниану Великому. У Евсевия обнаруживается практически «совпадение империи и христианства»<sup>9</sup>, император (Константин) становится «наместником Бога», а об империи говорится как об образе небесного Царства<sup>10</sup> и как о провиденциальном орудии человеческого спасения<sup>11</sup>. У св. Юстиниана, которого принято считать основоположником теории «симфонии», государство наравне с Церковью является величайшим даром, происходящим с ней «от одного начала»<sup>12</sup>. При этом он считает, что «нет ничего недоступного царю для надзора»<sup>13</sup>, ему «подобает верховное попечение

По словам блж. Августина, государство, «земной град», стремится господствовать, при этом «сам находится под господством этой страсти господствовать».

- 8 *Elshain J. B. Augustine*. P. 47.
- 9 *Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма*. Санкт-Петербург, 2006. С. 133.
- 10 *Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия* / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев, 2021. С. 45.
- 11 *Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме»*. Санкт-Петербург, 2010. С. 172.
- 12 *Flavius Justinianus Imperator. Quomodo episcopi et presbyteri et diaconi masculi et feminae creandi sint, et quales sint poenae in eos, qui huius constitutione is normam transgrediuntur, statutae. Novella VI, Praef.* // *Corpus iuris civilis*. P. 35–36: «Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα θεοῦ <...> ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία <...> ἐκ μιᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἐκατέρα προῖοῦσα». Рус. пер.: *Юстиниан Великий, прав.* Новелла 6. [535 г.] О том, как следует рукополагать епископов, пресвитеров и диаконов — мужчин и женщин <«диакониссы»>, и каковы наказания для тех, кто нарушает букву данного закона // *Максимович К. А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2007. № 1 (17). С. 31.
- 13 *Flavius Justinianus Imperator. De monachis et sanctimonialibus et vita eorum. Novella CXXXIII, Praef.*: «nihil not pervium inquisitionem existit imperatorae maiestati». Рус. пер.: *Юстиниан*

о Церквах и забота о спасении подданных, он — блюститель канонов и божественных законов», он заботится и о догматах<sup>14</sup>. Однако прп. Иоанн Дамаскин разделял иную точку зрения. Он писал: «Не дело царей устанавливать законы для церкви»<sup>15</sup>, а вмешательство политиков в церковные дела называл «разбойничьим вторжением»<sup>16</sup>. Подобную мысль высказывал и прп. Феодор Студит: «Императору же принадлежит управление внешними делами»<sup>17</sup>, но никак не церковными, он не может распоряжаться догматами<sup>18</sup>. Свт. Николай Японский утверждает, что любой политик и даже император в вопросах веры «такой же почтительный сын Церкви, как и все другие православные христиане»<sup>19</sup>.

Принцип симфонии стал основой «Исагоги»<sup>20</sup>, где говорится:

«[в государстве] мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа»<sup>21</sup>.

При этом государство «уподобляется организму, составленному из многих частей и членов»<sup>22</sup>. Однако подобные аналогии вызывают вопросы и наталкиваются на некоторые противоречия. Во-первых, и душа, и тело человека созданы Богом; применяя аналогию души и тела к Церкви и государству, мы утверждаем, что и Церковь, и государство суть творение Бога. Возникает вопрос: насколько это утверждение справедливо по отношению к государству? Во-вторых, человек создан Богом в единстве тела и души и не может существовать

*Великий, прав.* Новелла 133. О монахах и монахинях и их образе жизни. Цит. по: Император // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 400.

14 Там же.

15 *Joannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres II, 12:1 // PTS. 17. S. 102: «Ὁὐ βασιλέων ἐστὶ βοιοῦτεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы II, 12 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 379.

16 *Joannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres II, 12:30–31 // PTS. 17. S. 102: «Ὁὐ ληστρικὸν τοῦτο;» Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы II, 12 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 379.

17 *Michael Monachus.* Vita sancti Theodori Studitae 74 // PG. 99. Col. 183. Рус. пер.: Жизнь и подвиги преподобного Феодора Студита 74 // ПСТСО. 5. С. 132.

18 Там же.

19 [Николай (Касаткин), свт.] Дневники святого Николая Японского / сост. К. Накамура. Т. 5. Санкт-Петербург, 2004. С. 38.

20 *Цыпин В., прот.* Симфония властей // ПЭ. 2021. Т. 63. С. 730.

21 Цит. по: *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквах / пер. с серб. М. Г. Петровича. Санкт-Петербург, 1897. С. 683.

22 *Цыпин В., прот.* Симфония властей. С. 730.

в состоянии их отделённости. Применяя эту аналогию к Церкви и государству, мы утверждаем, что полноценная жизнь государства и Церкви возможна только в их нераздельном единстве. Не приводит ли эта аналогия к пониманию Церкви как чего-то неполноценного, зависимого от государства<sup>23</sup>? В свою очередь, аналогия государства с организмом вызывает следующие противоречия: если каждое государство есть отдельный организм, и при этом организм есть то, что существует само по себе и обладает собственной душой, то у каждого государства должна быть своя отдельная, существующая сама по себе Церковь. Как не может быть у нескольких организмов одной общей души, так не может у разных государств быть одной общей Церкви. Отделённость и суверенитет государств противоречит учению о единстве и единственности Церкви.

По мнению Д. Джалто, в симфонической модели государство, а не Церковь становится образом Царства Божия. В результате значение и роль Церкви как (единственно истинного) образа Царства Божия искажается<sup>24</sup>. Здесь Д. Джалто следует логике Н. А. Бердяева, который называл византийский «цезарепапизм» (как и «папоцезаризм») «ложными попытками власти этого мира выдать себя за христианскую, в то время как никогда не было сказано и предсказано, что религия Христа будет властвовать над миром, будет преследовать и насилловать»<sup>25</sup>.

Подобную оценку византийской «симфонии» дают в современной политической теологии многие другие мыслители. Так, например, прот. А. Шмеман говорит, что в этой теории Церковь утрачивает свою «иноприродность» миру и царству, царство абсолютизируется, и это становится для христианского мира возвратом к языческому абсолютизму<sup>26</sup>. По оценке прот. И. Мейендорфа, учение св. Юстиниана — это не «симфония», а «цезарепапизм», который распространял компетенции государства на религиозную сферу и фактически пытался подчинить её. Эта теория сформировалась в соответствии с «древней эллинистической

23 Некоторые защитники принципа «симфонии властей» прямо говорили, что «не может быть церкви без империи». Подробнее см.: Papanikolaou A., Wood N. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions // The T&T Clark Handbook of Political Theology / ed. R. R. Rodríguez. London, 2020. P. 340.

24 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 114.

25 Бердяев Н. А. Философия свободы // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, 1989. С. 165.

26 Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Москва, 2007. С. 199.



традицией священной политической власти»<sup>27</sup>, другими словами — с языческой традицией. Такую же оценку даёт С. С. Хоружий. Он пишет, что сама империя имеет языческое устройство (конституцию), о чём был достигнут «консенсус специалистов»<sup>28</sup>. П. Калаицидис утверждает, что «симфония» — это ошибочная теория. Она приводит к тесной связи и зависимости Церкви от политической власти, историческим проявлением чего стала утрата пророческой обличительной и критической функции Церкви в адрес власть имущих<sup>29</sup>. Более того, эта теория аннулирует парадоксальную диалектику между историей и эсхатологией и исходит из веры, что Царство Божие осуществляется (или уже осуществилось) в империи<sup>30</sup>.

Более мягкая оценка теории «симфонии властей» даётся в документе «Основы социальной концепции РПЦ». Сама эта теория оценивается положительно, однако утверждается, что в истории «симфония» «не существовала в абсолютно чистой форме. На практике она подвергалась нарушениям и искажениям»<sup>31, 32</sup>. Прот. В. Цыпин предполагает, что реализация принципа симфонии властей возможна<sup>33</sup>.

Авторы документа «За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви» считают, что принцип симфонии может быть лишь ориентиром, который может «направлять Церковь в её попытках сотрудничать с правительствами ради общего блага и бороться

27 *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / пер. Ю. А. Вестеля. Киев, 2007. С. 68.

28 *Хоружий С. С.* Исихазм и Империя: такие разные спутники // *Он же.* Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 311. В качестве примера таких специалистов можно назвать известных византологов Ж. Дагрона и С. Рансимена. См.: *Дагрон Ж.* Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». Санкт-Петербург, 2010. С. 372, 367; *Рансимен С.* Византийская теократия // *Он же.* Восточная схизма. Византийская теократия. Москва, 1998. С. 143.

29 *Kalaitzidis P.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, 2017. P. 153.

30 *Kalitzidis P.* Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine «Symphonia» and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society // *Religioni, Libertà, Potere: Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico sulla Libertà Religiosa*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi / ed. E. Fogliadini. Milano, 2014. P. 70.

31 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви III, 4. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>

32 Это же утверждается и в «Православной энциклопедии». См.: *Цыпин В., прот.* Симфония властей. С. 731.

33 Там же. С. 733.

с несправедливостью», но только при определённых условиях, важнейшее из которых: принцип симфонии не должен «служить оправданием для навязывания религиозной ортодоксии всему обществу или для продвижения Церкви как политической силы»<sup>34</sup>.

### 3. Концепция Д. Джалто и теории христианского государства

Выводы Д. Джалто о том, что сущность христианства и сущность государства настолько различны, что государство христианским быть не может, расходятся с мнением некоторых современных христианских мыслителей. Так, В. С. Соловьёв в ранний период своего творчества считал, что союз между Церковью и государством возможен<sup>35</sup>. По мнению В. С. Соловьёва, чтобы государство стало христианским, его глава «должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви»<sup>36</sup>, а само государство должно отказаться от национализма (но не от национальной идентичности), от имперских амбиций, от абсолютизма и действовать не «против других наций, но с ними и для них»<sup>37</sup>. Очевидно, что реализовать это можно только в условиях объединения Западной и Восточной Церквей и наступления всемирной христианской теократии с единым духовным центром, за которую В. Соловьёв и выступал. В итоге сам В. Соловьёв осознал, что эти условия невыполнимы, а его теория является утопией. Помимо невыполнимости, в политической концепции В. Соловьёва предполагается размывание границ между временным и вечным, земным и небесным, отождествление Царства Божия и царства кесаря.

Схожую с концепцией В. С. Соловьёва предлагают представители так называемой «радикальной ортодоксии»<sup>38</sup> (Д. Милбанк, К. Пиксток,

34 За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви 14. URL: <https://www.goarch.org/ru/social-ethos>

35 Эта позиция была характерна для философии В. Соловьёва до середины 1890-х гг.

36 Соловьёв В. С. Русская идея // *Он же*. Сочинения в двух томах. Т. 2. Москва, 1989. С. 243.

37 Там же. С. 246.

38 Концепция «Радикальной ортодоксии» рассматривается здесь потому, что, хотя само это движение «по своему составу не является православным и вообще моноконфессиональным, в него входят представители разных христианских конфессий, в том числе и православия, например Д. Б. Харт, О. Б. Давыдов. Д. Харт говорит, что восточное православие и радикальная ортодоксия «в некотором роде связаны единой судьбой». См.: *Hart D. B. Foreword // Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word / ed. A. Pabst, C. Schneider. Farnham, 2009. P. XIII.*

Г. Уорд, У. Кавано и др.). И хотя во взглядах на возможность построить «христианское государство» Д. Джалто с ними расходится, в их политических концепциях обнаруживается и много общего. Независимо от представителей радикальной ортодоксии Д. Джалто по многим аспектам выстраивает схожую логику и приходит по некоторым вопросам к близким выводам. Так, например, У. Кавано, вслед за Д. Милбанком, считает, что государство, каким оно предстаёт в современном мире, претендует на ту роль, которую призвана исполнять Церковь. Государственная теория стремится создать свою сотериологию, альтернативную церковной, хочет подменить собой христианский нарратив спасения<sup>39</sup>. Как и Церковь государство стремится к миру и преодолению разделения путём соединения людей в «социальное тело». Однако представление о мире и единстве в государственной сотериологии в корне расходится с христианским представлением. С точки зрения У. Кавано, мир и единство, создаваемые государством, — это ложный мир и ложное единство, что подтверждается, например, историческими событиями, когда единоверцы устраивают войны, сражаются и убивают друг друга во имя государственных идей<sup>40</sup>. Сущностной чертой государственной сотериологии является представление об уникальности суверена, который в этой сотериологии воспринимается, по сути, как ревнивый бог, которому служат все граждане и посредством которого достигается их единство. Силой, обеспечивающей это единство, является насилие<sup>41</sup>: как внутреннее (законы, полиция), так и внешнее (ничто так не обеспечивает внутреннего единства граждан, как война или внешняя угроза). По мнению У. Кавано, насилие становится религией государства, его обычной дисциплиной, связывающей его граждан друг с другом<sup>42</sup>. Любая социальная организация, способная помешать прямым отношениям между сувереном и индивидуумом или подорвать это единство,

39 *Cavanaugh W. T. The City: Beyond Secular Parodies // Radical Orthodoxy: A New Theology / ed. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward. London, 1999. P. 190.* Теорию возникновения современного государства и секулярной политики Д. Милбанк описывает в работе: *Милбанк Д. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера. Москва, 2022. С. 68–93.*

40 *Cavanaugh W. T. The City: Beyond Secular Parodies. P. 191.*

41 Д. Милбанк убедительно показывает, что в основе политических теорий (как античной (языческой), так и современной секулярной и постсекулярной эпох) лежит «онтология насилия», предполагающая первенство и примат насилия и войны над миром. Этой теме он посвятил 1–11 главы своей работы, см.: *Милбанк Д. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. С. 68–596.*

42 *Cavanaugh W. T. The City: Beyond Secular Parodies. P. 194.*

становится опасной. У. Кавано пишет, что государство, как социальное тело, создаёт и сохраняет себя и мир посредством разделения, насилия и пыток, которые порождают «напуганные и изолированные тела, тела, послушные целям режима», в то время как Церковь существует и создаёт свой мир посредством Евхаристии, в любви и свободе соединяющей людей в единое общинное тело — в Тело Христово<sup>43</sup>. Следовательно, Церковь, как социальная организация, у которой иные представления о мире (*анг.* «реасе» как мир Христов), единстве (во Христе) и силе их достижения (любовь), должна быть либо подчинена, либо побеждена. В то же время и сама Церковь должна видеть коренное различие между государственными практиками, которые, по сути, являются практиками насилия, и церковными практиками, такими как Евхаристия, являющиеся, по сути, практиками мира и любви:

«Евхаристия предстаёт как эсхатологический знак суда, требующий, чтобы люди примирились, прежде чем сможет совершиться истинная Евхаристия»<sup>44</sup>.

Таким образом, У. Кавано удивительно единодушен с Д. Джалто в том, что тело государства есть не что иное, как симулякр, фальшивая копия Тела Христова со своей ложной сотериологией<sup>45</sup>, а церковная политика — это «контрполитика», политика, противостоящая насилию и пыткам<sup>46</sup>.

Дальнейшее развитие мыслей Д. Джалто и радикальных ортодоксов расходится. Тогда как Д. Джалто останавливается на выводе, что христианский град — это «Град Небесный», что его логика не реализуема в «мире сем», а потому политическая теология должна быть именно критикой, деконструкцией любых политических теорий, претендующих на истинность, абсолютность, сакральность или метафизические основания, то представители радикальной ортодоксии заявляют: при изменении природы государства в соответствии с христианскими принципами возможно создать христианизированную форму государства. Д. Милбанк согласен с тем, что град земной (*лат.* «*civitas terrena*») невозможно сделать христианским, логика «мира сего» есть логика насилия, а государство (каким мы его знаем в истории) — это аппарат, который в лучшем случае сдерживает большее насилие с помощью меньшего

43 *Cavanaugh W.* Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ. Oxford, 1998. P. 206.

44 *Cavanaugh W. T.* The City: Beyond Secular Parodies. P. 197.

45 *Ibid.* P. 182.

46 *Cavanaugh W.* Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ. P. 205.

насилия; в то же время он признаёт, что Град Божий (*лат.* «*Civitas Dei*») возможен только в эсхатоне. Однако это не значит, что христианская политическая теология должна останавливаться лишь на критике политического. Д. Милбанк считает, что концепция, которая критикует политику, но не предлагает собственной позитивной политической программы, соответствующей христианскому видению идеальной общественной жизни, в конечном итоге оказывается виновной в бездействии. Если невозможно христианизировать государство как «*civitas terrena*» (без искажения христианства), то вместо «*civitas terrena*» нужно создать новую форму политической организации — иной град (*лат.* «*altera civitas*»). Иной град — это Церковь, которая ещё не достигла эсхатона (*Civitas Dei*), пребывает в странствии в этом временном мире<sup>47</sup>, а потому должна участвовать в общественной и политической сфере. Однако, Д. Милбанк предлагает не принимать как неизменную данность устоявшиеся социальные и политические практики и формации, а выстроить новые, соответствующие христианским принципам. Для этого он пытается создать новую социологию и политическую теорию, основанную на экклезиологии, в то время как сама экклезиология должна быть неразрывно связана с христианской онтологией мира и представлением о человеке как о существе, стремящемся к любви, общению и взаимности. В конечном счёте он стремится создать такой земной град, который будет реальным отражением Града Небесного. Д. Милбанк понимает, что их полное соответствие в падшем мире невозможно, но считает, что возможно создать политическую реальность, которая будет отражать Царство Божие не как идол, а как икона и гораздо больше, чем исторически сложившиеся формы государства, соответствовать христианскому пониманию мира, справедливости и истины. Он предлагает достаточно амбициозную программу преобразования социальной, культурной, политической и экономической сфер в соответствии с фундаментальными христианскими принципами. Взаимная любовь, как важнейший христианский принцип, предполагает «представление о политике как о продолжении дружбы внутри общего этоса», что в конечном счёте должно реализоваться в экономической и политической сфере как практика взаимности, обмена дарами и благодарностью<sup>48</sup>. По сути, Д. Милбанк предлагает концепцию государства, в котором стремление к власти заменяется стремлением

47 Милбанк Д. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. С. 597.

48 Milbank J. The Blue Labour Dream // Blue Labour: Forging a New Politics / ed. I. Geary, A. Pabst. London, 2015. P. 27.

к любви, а главный инструмент власти — насилие — заменяется на служение милосердия, прощения, примирения и взаимной дружбы.

Политическая концепция радикальной ортодоксии вызывает ряд вопросов. Важнейший из них: может ли эта концепция быть реализована на местном уровне, в рамках одного государства, без глобальной политической трансформации всего мира? Похоже, что ответ на этот вопрос может быть только отрицательным<sup>49</sup>. Это осознаёт и сам Д. Милбанк, поэтому уточняет: его концепция может быть реализована только при условии появления «центра мирового правительства, который, по крайней мере, не противостоял бы христианским целям, а в идеале открыто признавал бы их, но ещё более идеальным было бы признание духовного первенства папы»<sup>50</sup>. Если учесть усиление роли ислама в мировой политике, а также конфессиональные разделения и непримиримые противоречия внутри христианского мира (между католиками, протестантами и православными), то реализация этого условия выглядит в настоящее время невыполнимой, а сама концепция Д. Милбанка — красивой, но утопичной<sup>51</sup> теорией.

В концепции Д. Милбанка есть и другие проблемы. Его «Иной град» есть не что иное, как «Церковь в процессе»<sup>52</sup>, или «онтология мира» в процессе её реализации. В ходе этого процесса, по словам самого Д. Милбанка, невозможно избежать применения силы и насилия<sup>53</sup>. В то же время он утверждает, что

«христианство <...> безусловно требует в конечном итоге свободно-го согласия с истиной»<sup>54</sup>.

49 *Hyman G. John Milbank // The Wiley Blackwell Companion to Political Theology / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.), 2019. P. 329.*

50 *Милбанк Д.* По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / пер. с англ. А. Кырлежева; под ред. А. Гагинского. Москва, 2023. (Серия «Современное богословие»). P. 335.

51 Хотя сам Д. Милбанк его таковым не считает. См.: *Milbank J. Being Reconciled: Ontology and Pardon. London; New York (N. Y.), 2003. P. 43.* Рус. пер.: «Наш сценарий апокалиптический, а не утопический».

52 *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 248.

53 См.: *Milbank J. Being Reconciled: Ontology and Pardon. P. 39.* Он пишет: «Мы должны защищать — даже иногда с применением насилия — то, во что мы верим, хотя и с осознанием того, что мы вполне можем ошибаться», а также: «Противодействуя силе, мы всегда трагически используем средства противника» (*Ibid. P. 43*).

54 *Ibid. P. 38.*

Может ли свободное согласие с истиной достигаться необходимостью насилия и принуждения? Итак, концепция Д. Милбанка оказывается противоречивой, она предполагает достижение мира через насилие (разновидность войны), свободы — через необходимость. Более того, используя насилие, Церковь берёт на себя функции государства.

«[Но] если <...> церковь в деле веры прибегает к орудиям недуховным, к грубому вещественному насилию, то, [— по словам И. С. Аксакова, —] это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть “церковью”, становится государственным учреждением, т. е. государством, “царством от мира сего”, сама обрекает себя на судьбу мирских царств»<sup>55</sup>.

Подобную мысль высказывает и прп. Иустин (Попович). На вопрос, какими средствами Церковь может пользоваться для достижения своей цели (обожения), он отвечает:

«Никакими иными, как только богочеловеческими <...> В этом Церковь существенно отличается от всего человеческого, земного»<sup>56</sup>.

Можно сделать вывод, что «христианский социализм» Д. Милбанка может быть реализован без насилия, а значит, и без противоречий только в ситуации, где состояние людей не «война всех против всех», а «любовь всех ко всем», то есть не в павшем, греховном мире, а в мире обоженном, в мире, преображённом христианской любовью.

Сторонники идеи «христианского государства» в своих рассуждениях, по-видимому, не учитывают того факта, что «государство, даже с самым совершенным строем, всё же есть орган насилия, которое трудно совместить с духом христианской свободы»<sup>57</sup>. Е. Н. Трубецкой говорит, что государства даже если и «служат делам добра», то делают это «путём насилия», «война составляет закон их существования, их жизненную функцию». И делает вывод:

55 Аксаков И. С. О том, что Церковь должна действовать на совесть и убеждение не материальным, а духовным орудием // *Он же*. Собрание сочинений. Т. 4. Общественные вопросы по церковным делам; Свобода слова; Судебный вопрос; Общественное воспитание. Москва, 1886. С. 111.

56 Иустин (Попович), прп. Из статей // Собрание творений преподобного Иустина. Т. 1. Москва, 2004. С. 213–214.

57 Мень А., прот. Религия, «культ личности» и секулярное государство (заметки историка религии) // *Он же*. Трудный путь к диалогу. Москва, 1992. С. 157.

«У всех народов государственная жизнь покоится на некотором компромиссе с адом»<sup>58</sup>.

Может ли существовать христианский «компромисс с адом» или «христианское насилие»?

Н. А. Бердяев высказывается ещё жёстче. По его мнению, в падшем мире в феномене государства присутствует «демоническое начало»<sup>59</sup>. Природа христианства и природа государства настолько различны, что нет никакого смысла говорить о возможности существования христианского государства<sup>60</sup>. Б. П. Вышеславцев практически дословно повторяет эти же мысли: «Во власти есть нечто демоническое»<sup>61</sup>. И хотя, по его мнению, во власти есть и нечто от Бога, всё же «власть никогда не может быть оправдана до конца, неизбежное зло в ней всегда остаётся и всегда беспокоит нашу совесть, наше этическое сознание»<sup>62</sup>. Подобную мысль высказывает прот. С. Н. Булгаков. Он пишет:

«Связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими или классовыми стремлениями, представляет собой вопиющее противоречие, которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике»<sup>63</sup>.

По его мнению, «внутренний союз Церкви с определённой формой государства противоречит природе Церкви»<sup>64</sup>. Прот. Г. Флоровский говорит: «Христианская история развёртывается в антиномическом напряжении между Империей и Пустыней»<sup>65</sup>; и глядя на эту историю можно констатировать, что «идея “воцерковлённой” Империи потерпела крушение»<sup>66</sup>. В подобном ключе мыслит и П. Калаицидис. Он считает, что для Церкви любая попытка создать христианское государство и любая мечта о возвращении к идеальному теократическому «хри-

58 Трубецкой Е. Н. *Смысл жизни* / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. Москва, 1994. С. 201.

59 Бердяев Н. А. *О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии)*. Paris, 1939. С. 121.

60 Бердяев Н. А. *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва, 1995. С. 141.

61 Вышеславцев Б. П. *Этика преображённого Эроса*. Москва, 1994. С. 205. Он повторяет эти слова и в другой работе. См.: *Вышеславцев Б. В. Проблема власти и её религиозный смысл* // Путь. 1934. № 42. С. 5.

62 Вышеславцев Б. В. *Проблема власти и её религиозный смысл* // Путь. 1934. № 42. С. 19.

63 Булгаков С., прот. *Православие: Очерки учения Православной Церкви*. Paris, 1989. С. 340.

64 Булгаков С. Н. *Церковь и государство* // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 72.

65 Флоровский Г., прот. *Византийские отцы V–VII вв.* Париж, 1933. С. 141.

66 Флоровский Г., прот. *Христианство и цивилизация* // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 226.



стианскому» обществу или империи представляют собой отклонение, искажение христианства и противоречие в терминах. Идея «христианского государства стирает грань между мирской и религиозной сферой, между царством кесаря и Царством Бога<sup>67</sup>. С. С. Хоружий пишет, что христианство не может быть основой «сакрализации Империи»<sup>68</sup>, потому что сама империя имеет языческое устройство (конституцию). Следует согласиться с прот. В. П. Свенцицким, полагающим, что, если государство каким-либо образом «сделается христианским, оно станет Церковью»<sup>69</sup>.

### Заключение

Итак, проведённый в статье анализ показал, что идеи политической теологии Д. Джалто имеют большее сходство с логикой блж. Августина, чем с логикой Фомы Аквинского. Критическая оценка принципа «симфонии властей» со стороны Д. Джалто расходится с оценкой, данной в «Основах социальной концепции РПЦ», но сближается с оценками, данными прот. А. Шмеманом, прот. И. Мейендорфом, С. С. Хоружим и П. Калаицидисом. Утверждение Д. Джалто о том, что сущность христианства и сущность государства настолько различны, что государство христианским быть не может, вступает в разногласие с теориями В. С. Соловьёва и представителей «радикальной ортодоксии», но созвучно взглядам Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, прот. С. Н. Булгакова, прот. В. П. Свенцицкого, П. Калаицидиса и С. С. Хоружего.

67 *Kalitzidis P.* Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine «Symphonia» and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society. P. 71; *Idem.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 167.

68 *Хоружий С. С.* Исихазм и Империя: такие разные спутники. С. 308. В другом месте С. Хоружий пишет: «Никакая практика не может выстраиваться одновременно к Преображению, обожению и к некой политической цели. В сфере политики – своя политическая антропология, свои жёстко накладываемые модели поведения и стратегии действия. Это глубочайше не исихастские [что для С. Хоружего означает «не христианские». – А. С.] стратегии и модели, и если исихаст их усваивает и действует по ним – он уже не исихаст!» См.: *Хоружий С. С.* Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий. С. 1–2. URL: [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor\\_polit\\_isikhazm.pdf](https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhazm.pdf)

69 *Свенцицкий В., прот.* Христианское отношение к власти и насилию // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. Москва, 2009. С. 172.

Дискуссия в политической теологии между теми, кто утверждает невозможность создания «христианского государства», и теми, кто пытается разработать теорию «христианского государства», можно охарактеризовать как дискуссию между реалистами и утопистами. Первые выстраивают свою концепцию, осмысляя «политическое» и государство как реальный исторический феномен, вторые — как феномен идеальный, никогда не существовавший в реальности. При этом позиция реалистов выглядит более жизнеспособной и реализуемой.

### Источники

- Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 14–804.
- Flavius Justinianus Imperator*. Novellae // Corpus iuris civilis / ed. W. Kroll, R. Schöll. Vol. 3. Berlin: Weidmann, 1895 [1968]. P. 1–795.
- Ioannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / ed. P. B. Kotter. Bd. 3. Berlin: De Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 65–200.
- Michael Monachus*. Vita sancti Theodori Studitae // PG. T. 99. Col. 233–328.
- Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2021.
- Августин, блж.* О Граде Божием // *Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3. Кн. 1–13; Т. 4. Кн. 14–22.
- Жизнь и подвиги преподобного Феодора Студита // Феодор Студит, прп.* Творения: [в 3 т.]. Т. 1. Москва: Сибирская благовонница, 2010. (ПСТГО; т. 5). С. 104–183.
- За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.goarch.org/ru/social-ethos> (дата обращения 10.12.2023).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913. С. 347–441.
- Иустин (Попович), прп.* Из статей // Собрание творений преподобного Иустина: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Паломник, 2004. С. 211–230.
- [*Николай (Касаткин), свт.*] Дневники святого Николая Японского: [в 5 т.]/сост. К. Накамура. Т. 5. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения 10. 11. 2023)

### Литература

- Аксаков И. С.* О том, что Церковь должна действовать на совесть и убеждение не материальным, а духовным орудием // *Аксаков И. С.* Собрание сочинений: [в 7 т.]. Т. 4.

- Общественные вопросы по церковным делам; Свобода слова; Судебный вопрос; Общественное воспитание. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. С. 107–111.
- Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-Press, 1939.
- Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества / Москва: Правда, 1989. С. 12–250.
- Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Москва: Республика, 1995.
- Булгаков С. Н.* Церковь и государство // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 53–101.
- Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения Православной церкви. Paris: YMCA-Press, 1989.
- Вацеев И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. Санкт-Петербург: Алетей; Наука, 2006.
- Вышеславцев Б. В.* Проблема власти и её религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21.
- Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Москва: Республика, 1994.
- Дагрон Ж.* Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». Санкт-Петербург: Филфак СПбГУ, 2010.
- Император // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 393–406.
- Максимович К. А.* Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2007. № 1 (17). С. 27–44.
- Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / пер. Ю. А. Вестеля. Киев: Центр православной книги, 2007.
- Мень А., прот.* Религия, «культ личности» и секулярное государство (заметки историка религии) // *Мень А., прот.* Трудный путь к диалогу. Москва: Радуга, 1992. С. 139–179.
- Милбанк Д.* Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума / пер. А. И. Кырлежева, Д. А. Узланера. Москва: Теоэстетика, 2022.
- Милбанк Д.* По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / пер. с англ. А. Кырлежева; под ред. А. Гагинского. Москва: Изд. ББИ; Теоэстетика, 2023. (Серия «Современное богословие»).
- Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях / пер. с серб. М. Г. Петровича. Санкт-Петербург: Тип. В. В. Комарова, 1897.
- Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і Літера, 2021.
- Рансимен С.* Византийская теократия // *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия / пер. с англ. Т. Б. Менской. Москва: Наука; Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 141–227.
- Соловьев В. С.* Русская идея // *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. Т. 2. Москва: Правда, 1989. С. 219–246.
- Солонченко А. А.* Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88.

- Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. Москва: Республика, 1994.
- Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VII вв. Париж: [Б. и.], 1933.
- Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация // Избранные богословские статьи. Москва: Пробел, 2000. С. 218–228.
- Хоружий С. С.* Исихазм и Империя: такие разные спутники // *Хоружий С.* Исследования по исихастской традиции: [в 2 т.]. Т. 2. Санкт-Петербург: РИГЕ, 2012. С. 303–313.
- Хоружий С. С.* Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий. [Электронный ресурс]. URL: [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor\\_polit\\_isikhasm.pdf](https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/05/hor_polit_isikhasm.pdf) (дата обращения 11.05.2024).
- Цыпин В., прот.* Симфония властей // ПЭ. 2021. Т. 63. С. 730–733.
- Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Москва: Паломник, 2007.
- Cavanaugh W.* Torture and Eucharist: Theology, Politics, And the Body of Christ. Oxford: Blackwell, 1998.
- Cavanaugh W. T.* The City: Beyond Secular Parodies // *Radical Orthodoxy: A New Theology* / ed. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward. London: Routledge, 1999. P. 182–200.
- Elshstain J. B.* Augustine // *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology* / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.): John Wiley & Sons, 2019. P. 41–53.
- Gregory E., Clair J.* Augustinianisms and Thomisms // *The Cambridge Companion to Christian Political Theology* / ed. C. Hovey, E. Philips. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 176–196.
- Hart D. B.* Foreword // *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word* / ed. A. Pabst, C. Schneider. Farnham: Ashgate, 2009. P. XI–XIV.
- Hyman G.* John Milbank // *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology* / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.): John Wiley & Sons, 2019. P. 320–332.
- Kalitzidis P.* Church and State in the Orthodox World. From the Byzantine «Symphonia» and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society // *Religion, Libert , Potere: Atti del Convegno Internazionale Filosofico-Teologico sulla Libert  Religiosa*, Milano, Universit  Cattolica del Sacro Cuore e Universit  degli Studi / ed. E. Fogliadini. Milano: Vita e Pensiero, 2014 P. 39–74.
- Kalaitzidis P.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church’s Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 151–178.
- Milbank J.* Being Reconciled: Ontology and Pardon. London; New York (N. Y.): Routledge, 2003.
- Milbank J.* The Blue Labour Dream // *Blue Labour: Forging a New Politics* / ed. I. Geary, A. Pabst. London: I. B. Tauris. 2015. P. 27–49.
- Papanikolaou A., Wood N.* Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions // *The T&T Clark Handbook of Political Theology* / ed. R. R. Rodríguez. London: T&T Clark, 2020. P. 337–354.

# «МОСТ ЧЕРЕЗ ДЕВЯТИВЕКОВУЮ ПРОПАСТЬ»

ПОПЫТКИ УСТАНОВЛЕНИЯ ДИАЛОГА  
ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ  
ЦЕРКВЕЙ В 60-Х ГОДАХ XX ВЕКА

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский вал, 22

zvonariov@rambler.ru

**Для цитирования:** *Звонарёв С., прот.* «Мост через девятивековую пропасть»: попытки установления диалога Православной и Римско-Католической Церквей в 60-х годах XX века // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 77–90. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.004

## Аннотация

УДК 2-67

Статья знакомит читателя с попытками установить диалог Православной и Римско-Католической Церквей в 60-е гг. XX в. — время, которое характеризовалось интенсивными межхристианскими контактами. В статье использованы материалы церковных и государственных архивов, публикации в официальном церковном печатном органе, исследования зарубежных авторов. Автор показывает, что особую роль в налаживании диалога Церквей сыграл Второй Ватиканский Собор. Наблюдатели от Поместных Православных Церквей прокладывали непростые пути общения сквозь тернии исторических разделений. В среде Автокефальных Православных Церквей не было единого мнения относительно целей и задач православно-католического диалога, его содержания. Церкви разделились на сторонников Московского Патриархата и приверженцев Константинопольского Патриархата. Москва придерживалась позиции «продуманной медлительности». Фанар был готов начать диалог безотлагательно, намереваясь возглавить этот процесс с православной стороны. Митрополиту Никодиму (Ротову) удалось убедить большинство участников общеправославных встреч в целесообразности отложить объявление диалога с католической стороной. Иерарх выступил в защиту свободы

Поместных Церквей самостоятельно вести диалог с Католической Церковью, а также обмениваться между собой опытом такого диалога.

**Ключевые слова:** Православная Церковь, Римско-Католическая Церковь, Отдел внешних церковных сношений, Ватикан, Фанар, Всеправославное совещание, митрополит Никодим, исторические анафемы.

---

## «Bridge over the Nine-Century Gap»: Attempts to Establish a Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholic Churches in the 60s of the XX Century

**Archpriest Sergey Zvonariov**

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22, Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, Moscow, 115191, Russia

zvonariov@rambler.ru

**For citation:** Zvonariov, Sergey, archpriest. “‘Bridge over the Nine-Century Gap’: Attempts to Establish a Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholic Churches in the 60s of the XX Century”. *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 77–90 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.004

**Abstract.** The article aims to familiarize the reader with the attempts to establish a dialogue between the Orthodox and Roman Catholic Churches in the 60s of the XX century – period characterized by intense inter-Christian contacts. The Second Vatican Council played a special role in establishing a dialogue between the Churches of the Orthodox East and the Church of Rome. Observers from the Autocephalous Orthodox Churches who attended the Council paved difficult paths of communication through the thorns of historical divisions. There was no consensus among the Autocephalous Orthodox Churches regarding the goals and objectives of the Orthodox-Catholic dialogue and its content. The churches were divided into two main camps – supporters of the Moscow Patriarchate and of the Patriarchate of Constantinople. Moscow adhered to the position of «deliberate slowness» based on the need to prepare a dialogue through the preliminary coordination within the Orthodox side of the issues to be discussed with Catholics, the search for an acceptable way of conducting dialogue and the creation of suitable conditions for it. Phanar was ready to start a dialogue immediately, intending to lead this process from the Orthodox side. The results of the II and III Rhodes and IV Swiss Pan-Orthodox conferences demonstrated the victory of Russian Church diplomacy. Metropolitan Nikodim (Rotov) managed to sway the opinion of the majority of participants in pan-Orthodox meetings in favor of the expediency of postponing the announcement of a dialogue with the Catholic side. The hierarch defended the freedom of Local Churches to conduct a dialogue with the Catholic Church independently, as well as to share their experience of such a dialogue. The article uses materials of Church and state archives, publications in the official church press, and researches by foreign authors.

**Keywords:** Orthodox Church, Roman Catholic Church, Department for External Church Relations, Vatican, Phanar, Pan-Orthodox Conference, Metropolitan Nicodim, historical anathemas.

**П**оместные Православные Церкви в 60-х гг. XX в. не могли избежать соприкосновения с Ватиканом. Их позиции различались: от готовности развивать двусторонние контакты с Римом до негативного отношения к перспективам таких контактов. Ещё были памятны исторические раны, нанесённые католическим прозелитизмом и политикой насаждения унии. Импульсом к установлению контактов Православной и Католической Церквей в значительной степени послужил Второй Ватиканский Собор. Святейший Патриарх Алексий оценивал происходящее в православно-католических отношениях как «созревание дружеской атмосферы»<sup>1</sup>.

Важной составляющей связей Православных Церквей и Римско-Католической Церкви Запада и Востока был призван стать богословский диалог. Участники II Всеправославного совещания на острове Родос 26–29 сентября 1963 г. пришли к общему решению: принципиально одобрить начало такого диалога на *равных началах* и на *одинаковом уровне*. Диалог должен был вестись всеми Поместными Православными Церквями *сообща*. Патриарх Афинагор спешил устроить православно-католическую встречу на уровне глав Католической и Автокефальных Православных Церквей. При этом координирующая роль, по замыслу Фанара, должна была принадлежать Константинопольскому патриарху. Патриарх Афинагор сообщил Патриарху Московскому и всея Руси Алексию о своём желании провести совещание предстоятелей Поместных Церквей и Папы Римского Павла VI в Иерусалиме и приурочить его к посещению понтификом Святой Земли в январе 1964 г. Однако программа папской паломнической поездки не предполагала такой православно-католической встречи на высшем уровне, а потому было предложено провести двустороннюю встречу патриарха Константинопольского и папы Римского<sup>2</sup>. Итальянский церковный историк Джузеппе Альбериго выразил мнение о том, что поездка Папы Павла VI на православный Восток стала плодом Второго Ватиканского Собора<sup>3</sup>. Впрочем, он также признаёт, что иерусалимское паломничество было задумано римским понтификом ещё во время его избрания

- 1 Архив ОВЦС. Д. 27. [1964.] Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия о современном характере отношений Православной и Римско-Католической Церквей от 21.01.1964 г. С. 1.
- 2 Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 14.12.1963 г.
- 3 *Альбериго Д.* Новое в деятельности Собора. История II Ватиканского Собора / под ред. Д. Альбериго; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 3. Москва, 2005. С. 633.

и стало его личным и независимым решением<sup>4</sup>. Немецкий историк-славист Эдуард Винтер охарактеризовал поездку папы Римского Павла VI в Иерусалим как «демонстративную»<sup>5</sup>, а итальянский историк Валерия Мартано — как «поступок огромного символического значения», «веху в отношениях между Православной и Римско-Католической Церквами»<sup>6</sup>.

В Москве обратили внимание на двусторонний формат встречи, что не соответствовало решениям II Всеправославного совещания об общеправославном характере участия в диалоге с Римско-Католической Церковью<sup>7</sup>. В Московском Патриархате отстаивали всеправославное измерение будущего диалога с Католической Церковью и выражали озабоченность тем, что двусторонние контакты Фанара и Рима могут быть истолкованы как нарушение принципа соборности и проявление папизма в Православной Церкви<sup>8</sup>. Отрицательным было отношение к иерусалимской встрече у священноначалия Элладской Церкви, внутри которой, впрочем, по отзывам советских дипломатов в Афинах, имелись силы, поддерживавшие намерение Патриарха Афинагора найти общий язык с Ватиканом<sup>9</sup>. За подготовкой и самой встречей патриарха Константинопольского и папы Римского следили не только в Москве и в центрах других Автокефальных Православных Церквей, но и в Женеве. Генеральный секретарь Всемирного совета церквей В. А. Виссерт-Хуфт выражал опасение по поводу того, что Ватикан может присвоить себе инициативу начала диалога с Православной Церковью и оттеснить от неё патриарха Константинопольского<sup>10</sup>. Но такие опасения были беспочвенны, поскольку Святой Престол

4 Альбериго Д. Новое в деятельности Собора. История II Ватиканского Собора. С. 633.

5 Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР 1917–1968. Москва, 1977. С. 222.

6 Мартано В. Роль Москвы: взгляд из Константинополя // Второй Ватиканский Собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 года / под ред. Д. Альбериго, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. Москва, 1997. С. 354–355.

7 Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 28.12.1963.

8 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 23.03.1964 г. С. 2.

9 Об отношении Греческой Церкви к встрече Афинагораса с папой Павлом VI. Справка третьего секретаря посольства СССР в Греции В. Кобликова № 64 от 25.01.1964 г. // АВПРФ. Ф. 84. Оп. 47. П. 61. Д. 11. Л. 2–5.

10 Архив ОВЦС. Д. 55-Б. [1964.] Отчёт представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ епископа Звенигородского Владимира председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 27.01.1964 г. С. 2.



был склонен воспринимать Константинопольскую Церковь как привилегированного участника диалога с православием<sup>11</sup>. По мнению Джузеппе Альбериги, в результате встречи папы Римского и патриарха Константинопольского позиции Фанара в христианском мире усилились<sup>12</sup>. Объективно и то, что одним из итогов иерусалимской встречи стало направление Константинопольской Церковью своих наблюдателей на третью сессию Второго Ватиканского Собора<sup>13</sup>.

Оставив идею встречи глав Автокефальных Церквей и папы Римского, патриарх Афинагор не оставил намерения как можно скорее объявить о начале православно-католического диалога, закрепив тем самым за собой лидерство в данной инициативе. На Фанаре был заготовлен проект письма патриарха Константинопольского папе Римскому о том, что на II Всеправославном совещании было принято решение предложить Римско-Католической Церкви начать диалог с Православной Церковью на равных началах<sup>14</sup>. Однако в ответной реакции Русской Церкви на идею такого обращения к римскому понтифику содержалось предложение: перед тем как направлять какое-либо обращение папе Римскому, созвать очередное Всеправославное совещание, на котором можно было бы обсудить основные элементы православно-католического диалога<sup>15</sup>. Мнение Московского Патриархата разделяли В. А. Виссерт-Хуфт и секретарь Секретариата по содействию христианскому единству священник И. Виллебрандс<sup>16</sup>. Такая позиция, в первую очередь профильной структуры римской курии, побудила Фанар согласиться с мнением Москвы<sup>17</sup>.

- 11 *Мартано В.* Роль Москвы: взгляд из Константинополя. С. 346; *Буригана Р., Турбанти Д.* Межсессионный период: подготовка к завершению Собора. История II Ватиканского Собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 4. Москва, 2007. С. 618.
- 12 *Альбериги Д.* Новое в деятельности Собора. История II Ватиканского Собора. С. 634.
- 13 *Комончак Ю. А.* К экклезиологии коллегиальности. История II Ватиканского Собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 4. Москва, 2007. С. 19.
- 14 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Проект письма Патриарха Константинопольского Афинагора Папе Римскому Павлу VI от 12.12.1963 г. С. 2.
- 15 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя – Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 23.03.1964 г. С. 2.
- 16 Архив ОВЦС. Д. 55-Б. [1964.] Отчёт представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ епископа Звенигородского Владимира председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 27.01.1964 г. С. 4, 9.
- 17 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 18.06.1964 г.

Третье Всеправославное совещание на Родосе, по существу, инициированное Русской Церковью, изначально планировалось в конце июня — первой декаде июля 1964 г.<sup>18</sup>, но в итоге прошло с 1 по 15 ноября 1964 г. В работе Совещания приняли участие делегации всех Православных Церквей, за исключением Албанской<sup>19</sup>. В состав делегации Московского Патриархата вошли председатель ОВЦС митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим, архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин), инспектор Московской духовной академии архимандрит Филарет (Вахромеев) и секретарь ОВЦС А. С. Буевский. К московской церковной делегации присоединились благочинный венгерских православных приходов протоиерей Фериз Берки и переводчик С. Г. Гордеев. Темами III Родосского совещания объявлялись выполнение решений II Всеправославного совещания, обсуждение способа сообщить католической стороне предложение о начале диалога между Православной и Римско-Католической Церквями, а также содержание и ход такого диалога. Константинопольская Церковь выступила с предложением рассмотреть на III Родосском совещании тему отношений Православной Церкви с Англиканской церковью и старокатоликами<sup>20</sup>.

Митрополит Никодим, выступая на III Всеправославном совещании, отметил недостатки в подготовке как текущей, так и предыдущей родосской встречи, а именно отсутствие повестки и программы заседаний и даже определённости в вопросе о продолжительности общей работы<sup>21</sup>. На эту же проблему указал архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий<sup>22</sup>. Председатель ОВЦС выразил позицию Русской Церкви, заключающуюся в том, что до окончания Второго Ватиканского Собора нецелесообразно и преждевременно решать вопрос об обращении к папе Павлу VI с предложением о начале богословского диало-

С. 1–2.

- 18 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 25.05.1964 г. С. 1.
- 19 В числе участников III Всеправославного совещания были представители Грузинской, Польской и Элладской Церквей, отсутствовавшие ранее на II Совещании.
- 20 Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 12.07.1964 г.
- 21 Выступление главы делегации Московского Патриархата митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на III Всеправославном совещании на о. Родос по вопросам повестки дня // ЖМП. 1965. № 2. С. 56.
- 22 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Третье Всеправославное совещание на о. Родос (1–15 ноября 1964 г.) // ЖМП. 1965. № 7. С. 57.

га между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью, поскольку в среде Автокефальных Церквей опасаются того, что диалог будет выстраиваться не на равных началах, но «католическая сторона будет мыслить этот диалог как монолог в направлении “братьев, в разделении сущих”»<sup>23</sup>.

Митрополит Никодим обратил внимание участников III Всеправославного совещания на необходимость предварительного согласования позиций Православных Церквей по вопросам, выносимым на обсуждение с католической стороной. В этих целях он предлагал создать Межправославную богословскую комиссию с паритетным представительством Поместных Церквей. После того как священноначалие каждой Автокефальной Церкви одобрит предложения Комиссии, они передаются для обобщения Всеправославному совещанию, которое и направит их в общеправославную делегацию на переговорах с католической стороной<sup>24</sup>. По мысли иерарха Русской Церкви, православно-католический диалог должен носить богословский характер, а делегации обеих сторон состоять из богословов<sup>25</sup>.

Позиция «продуманной медлительности»<sup>26</sup>, выработанная Московским Патриархатом и солидарными с ней делегациями славянских Церквей (Болгарской, Польской и Чехословацкой), а также Грузинской и Румынской Церквей остудила пыл Константинопольского Патриархата и греческих Церквей-сателлитов (Александрийской, Иерусалимской, Кипрской и Элладской<sup>27</sup>), выразивших готовность безотлагательно объявить о начале православно-католического диалога. Сербская Церковь заняла нейтральную позицию, а митрополит Загребский Дамаскин (Грданички) сообщил, что сербская делегация не будет возражать, если участники Совещания примут решение объявить католической сторо-

23 Выступление главы делегации Московского Патриархата митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на III Всеправославном совещании на о. Родос по вопросам повестки дня // ЖМП. 1965. № 2. С. 58.

24 Там же. С. 58–59.

25 Там же. С. 58; Архив ОБЦС. Д. 27-В. [1965.] Беседа корреспондента ТАСС с митрополитом Никодимом от 21.12.1965 г. С. 2.

26 Термин, использовавшийся в выступлениях участников III Всеправославного совещания, в частности, членом делегации Русской Церкви А. С. Бувеским. См.: Архив ОБЦС. Д. 42-Б. [1964. Ч. 2.] Деяния Третьего Всеправославного родосского совещания (1–15 ноября 1964 года). С. 110.

27 Представители Элладской Церкви на Совещании предлагали безотлагательно сообщить католической стороне о начале диалога, но начать такой диалог уже после окончания Второго Ватиканского Собора. См.: Там же. С. 51–52, 71.

не о начале диалога<sup>28</sup>. О готовности Антиохийской Церкви последовать тому или иному решению Всеправославного совещания сообщил митрополит Эмесский Александр (Джеха)<sup>29</sup>. Поляризация мнений побудила делегата от Элладской Церкви профессора Панагиотиса Брациотиса выразить опасение по поводу возможного раскола православного единства<sup>30</sup>. В итоге III Родосское совещание ничуть не продвинулось в вопросе объявления диалога Православной и Римско-Католической Церквей. В решениях всеправославной встречи, ставших итогом десяти пленарных заседаний<sup>31</sup>, констатировалась необходимость подготовки такого диалога и создания для него подходящих условий, а также фиксировалось пожелание к Поместным Церквам, развивающим двусторонний диалог с Католической Церковью, обмениваться между собой опытом такого диалога<sup>32</sup>. По сути, диалог откладывался на неопределённое время. Результаты родосской встречи соответствовали позиции русской делегации, члены которой в своих выступлениях подчёркивали, что необходимо сначала договориться о деталях православно-католического диалога, а уже после его объявлять<sup>33</sup>, и стали победой русской церковной дипломатии. По словам старшего инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви Н. А. Филиппова, греческая пресса охарактеризовала работу совещания тремя словами: «Москва: письмо нет»<sup>34</sup>.

Константинополь не мог смириться с нарушением своих планов и тем более с попытками оспорить его первенствующую роль во взаимоотношениях с Римом от лица Поместных Православных Церквей. Несмотря на отсутствие общеправославного решения об объявлении диалога Православной и Римско-Католической Церквей, Фанар делегировал в Ватикан двух своих представителей: митрополита Гелиопольского и Фирского Мелитона (Хадзиса) и митрополита

- 28 Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1964. Ч. 2.] Деяния Третьего Всеправославного родосского совещания (1–15 ноября 1964 года). С. 41.
- 29 Там же. С. 81.
- 30 Там же. С. 99.
- 31 III Всеправославное совещание всего имело одиннадцать пленарных заседаний (одиннадцатый пленум был посвящён завершению трудов Совещания).
- 32 Решение Третьего Всеправославного совещания // ЖМП. 1964. № 12. С. 4.
- 33 Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1964. Ч. 2.] Резолюция председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на Деяния Третьего Всеправославного родосского совещания (1–15 ноября 1964 года). С. 1.
- 34 Справка о III родосском совещании представителей Православных Церквей (1–17 ноября 1964 г.) старшего инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви Н. А. Филиппова от 30.11.1964 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 555. Л. 97.

Мирского Хризостома (Константинидиса) — с поручением сообщить решения III Всеправославного совещания в Секретариат по содействию христианскому единству. После состоявшихся в Риме встреч, в том числе с папой Павлом VI, Фанар посетила ответная делегация из Ватикана во главе с председателем Секретариата по содействию христианскому единству кардиналом Августином Беа, направленная понтификом «в знак уважения и как залог братства»<sup>35</sup>.

Очередная попытка продвинуть тему начала официального диалога с Римско-Католической Церковью была предпринята на заседании IV Всеправославного совещания 8–15 июня 1968 г. в Шамбези (Швейцария). Участники встречи решили продолжить контакты между Поместными Православными Церквями и Римско-Католической Церковью, рекомендовать Автокефальным Церквям как систематическую подготовку диалога с Католической Церковью, так и обмен опытом такого диалога<sup>36</sup>. Иными словами, православные делегаты повторили решения III Всеправославного совещания. И такая позиция участников швейцарской встречи соответствовала позиции Русской Церкви, озвученной председателем ОВЦС митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом в самом начале работы общеправославного коллегиального органа<sup>37</sup>.

Шагом на пути сближения Церквей призвано было стать взаимное снятие исторических анафем. Патриарх Константинопольский Афинагор в декабре 1965 г. сообщил в письме Патриарху Московскому и всея Руси Алексию о том, что Синод Константинопольской Церкви приступил к снятию анафемы, наложенной Патриархом Михаилом Керуларием и его Патриаршим Синодом на римских легатов во главе с кардиналом Гумбертом<sup>38</sup>. В тексте телеграммы по данному поводу патриарх Афинагор уточнял, что акт снятия анафемы «является простым

35 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Копия письма Папы Римского Павла VI Архиепископу Константинопольскому и Вселенскому Патриарху Афинагору от 31.03.1965 г. С. 2.

36 Коммюнике Всеправославного совещания. Женева, 8–15 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 50.

37 Речь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, главы делегации Русской Православной Церкви, на Всеправославном совещании в Женеве 10 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 53.

38 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 2. [1965.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 1.12.1965 г. С. 2.

движением любви и доброй воли и не имеет никакого отношения к богословским позициям двух церквей»<sup>39</sup>.

В телеграмме также выражалась уверенность в том, что данный акт положительно скажется на развитии отношений между Церквями, на христианском единстве и послужит утверждению мира между народами<sup>40</sup>. В ответной телеграмме Святейший Патриарх Алексий обратил внимание предстоятеля Константинопольской Церкви на то, что решение Фанара лежит в плоскости двусторонних отношений Константинопольской и Римско-Католической Церквей и не имеет богословского значения для всей полноты Православной Церкви<sup>41</sup>. По отзыву активного деятеля Всемирного совета церквей Луки Фишера, заявление Ватикана и Фанара о взаимном снятии анафем ознаменовало собой важный акт примирения, значение которого, однако, не стоило преувеличивать, поскольку документ касался только Константинопольского Патриархата и не имел отношения к остальному православному миру<sup>42</sup>. На церемонии оглашения совместной Декларации папы Римского Павла VI и патриарха Константинопольского Афинагора, состоявшейся 7 декабря 1965 г. в римском соборе Святого Петра, присутствовал митрополит Никодим. Очевидец события, священник Эммануэль Ланн, свидетельствовал о том, что снятие анафем стало одним из самых волнующих моментов Второго Ватиканского Собора<sup>43</sup>.

Светлое Христово Воскресение в 1966 г. праздновалось Церквями восточной православной традиции и западной католической в один день — 9 апреля. В пасхальном послании патриарха Афинагора была ярко выражена идея христианского единства. Очевидное влияние на содержание текста оказало совершённое четыре месяца назад снятие исторической анафемы, а также тенденция к сближению Фанара с Римско-Католической Церковью:

- 39 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 2. [1965.] Телеграмма Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.12.1965 г.
- 40 Там же.
- 41 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 2. [1965.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 28.12.1965 г.
- 42 Фишер Л. Второй Ватиканский Собор как экуменическое свершение // История II Ватиканского Собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 5. Москва, 2009. С. 667–668.
- 43 Ланн Э. Восприятие на Западе участия Московской Патриархии во Втором Ватиканском Соборе // Второй Ватиканский Собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 года / под ред. Д. Альбериги, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. Москва, 1997. С. 202.

«Днесь Христос восстает. Это начало нового, после примирения Запада с Востоком [по всей видимости, в данном случае под примирением понимается взаимный отказ Константинопольской Церкви и Римско-Католической Церкви от анафем. — С. З.], нового и общего дня, который настает столь же просто, как и тогда»<sup>44</sup>.

Отдел внешних церковных сношений с пристальным вниманием относился к контактам предстоятеля Константинопольской Церкви и папы Римского: в частности, посредством начальника Русской духовной миссии следил за визитом Патриарха Афинагора в Рим 26–28 октября 1967 г., за его встречей и общением с папой Павлом VI. После этой поездки патриарх Афинагор стал ещё более одержим идеей восстановления полного общения Римско-Католической Церкви и Православной Церкви. Протоиерей Д. Нецветаев, находившийся по поручению председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима в конце декабря 1967 г. на Фанаре и встречавшийся с патриархом Афинагором, так передаёт слова предстоятеля Константинопольской Церкви на тему единения двух Церквей:

«Я глубоко верю, что единение [Римско-Католической и Православной Церквей. — С. З.] настанет. И даже очень скоро, может быть через десять, а самое большее через тринадцать лет. Даже представляю, как это произойдёт: приедет Вселенский Патриарх в Рим, вместе с папой отслужат литургию в храме Святого Петра, причастятся из одной чаши. Будет всенародно объявлено о долгожданном единении Востока и Запада <...> Может быть, я не доживу до этого момента, тогда это сделает мой преемник»<sup>45</sup>.

Отец Дмитрий сообщил свою оценку услышанному:

«Очень странно было слышать все эти речи, да еще из уст Вселенского Патриарха <...> В его рассуждениях нет ни намёка на то, что это дело [единения Церквей. — С. З.] всего Православия, всех Автокефальных Церквей. За всех решает он и его Священный Синод»<sup>46</sup>.

Подведём итоги. Диалог Православной Церкви и Римско-Католической Церкви в изучаемый период характеризовался со стороны Ватикана желанием расширить свои контакты с православным миром, а со

44 Архив ОВЦС. Д. 31. [1966.] Послание Вселенского Патриарха Афинагора к Пасхе от 9.04.1966 г. С. 1.

45 Архив ОВЦС. Д. 56-а. [1968.] Рапорт протоиерея Д. Нецветаева председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 14.01.1968 г. С. 4.

46 Там же.

стороны Фанара — стремлением возглавить процесс сближения Поместных Православных Церквей и Католической Церкви.

О важности темы налаживания двустороннего церковного диалога свидетельствует тот факт, что ей были посвящены II и III Родосские и IV Швейцарское всеправославные совещания. На всех общеправославных встречах Фанар выступал главным драйвером начала диалога с Римом. На пути его планов встал Московский Патриархат и ряд Церквей, разделявших его позицию «продуманной медлительности» касательно начала объявления диалога. Московская церковная дипломатия успешно защищала правомочие Автокефальных Православных Церквей самостоятельно подходить к своим контактам с Римско-Католической Церковью. Главным содержанием православно-католических отношений был призван стать богословский диалог, вести который предполагалось всеми Поместными Православными Церквями на равных началах и на одинаковом уровне с Римом.

Однако Фанар не отказывался от своих планов на лидерство в семье Православных Церквей, иницилируя организацию встречи церковных предстоятелей с римским понтификом. Константинопольский патриарх спешил продемонстрировать добрую волю по отношению к Католической Церкви в вопросах проведения двусторонних встреч с римским папой в Иерусалиме и Риме и снятия исторических анафем. Хотя такие встречи и отмена клятв стали делом только двусторонних отношений Константинополя и Ватикана, они имели резонанс во всём православном мире. Патриарх Константинопольский Афинагор верил в возможность установления полного единства между Православной и Католической Церквями. Впрочем, такая позиция, ещё до начала двустороннего богословского диалога, была продиктована эмоциями и не имела догматических предпосылок.

### Архивные материалы

Архив ОВЦС. Д. 27. [1964.] Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия о современном характере отношений Православной и Римско-Католической Церквей от 21.01.1964 г. С. 1–2.

Архив ОВЦС. Д. 27-В. [1965.] Беседа корреспондента ТАСС с митрополитом Никодимом от 21.12.1965 г. С. 1–2.

Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 14.12.1963 г.

Архив ОВЦС. Д. 31. [1963.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 28.12.1963 г.



- Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Проект письма Патриарха Константинопольского Афинагора Папе Римскому Павлу VI от 12.12.1963 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 23.03.1964 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 25.05.1964 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 18.06.1964 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1964.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 12.07.1964 г.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1965. Ч. 1.] Копия письма Папы Римского Павла VI Архиепископу Константинопольскому и Вселенскому Патриарху Афинагору от 31.03.1965 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1965. Ч. 2.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 1.12.1965 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1965. Ч. 2.] Телеграмма Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.12.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1965. Ч. 2.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 28.12.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1966.] Послание Вселенского Патриарха Афинагора к Пасхе от 9.04.1966 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1964. Ч. 2.] Резолюция председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Ладужского Никодима на Деяниях Третьего Всеправославного родосского совещания (1–15 ноября 1964 года).
- Архив ОВЦС. Д. 42-Б. [1964. Ч. 2.] Деяния Третьего Всеправославного родосского совещания (1–15 ноября 1964 г.). С. 1–150.
- Архив ОВЦС. Д. 55-Б. [1964.] Отчёт представителя Русской Православной Церкви при ВСЦ епископа Звенигородского Владимира председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладужскому Никодиму от 27.01.1964 г. С. 1–18.
- Архив ОВЦС. Д. 56-А. [1968.] Рапорт протоиерея Д. Нецветаева председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 14.01.1968 г. С. 1–9.
- Справка о III родосском совещании представителей Православных Церквей (1–17 ноября 1964 г.) старшего инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви Н. А. Филиппова от 30.11.1964 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 555. Л. 96–98.
- Об отношении греческой церкви к встрече Афинагораса с папой Павлом VI. Справка третьего секретаря посольства СССР в Греции В. Кобликова № 64 от 25.01.1964 г. // АВПРФ. Ф. 84. Оп. 47. П. 61. Д. 11. Л. 2–5.

### Источники

- Выступление главы делегации Московского Патриархата митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на III Всеправославном совещании на о. Родос по вопросам повестки дня // ЖМП. 1965. № 2. С. 56–61.
- Решение Третьего Всеправославного совещания // ЖМП. 1964. № 12. С. 4–5.
- Коммюнике Всеправославного совещания. Женева, 8–15 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 49–51.
- Речь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, главы делегации Русской Православной Церкви, на Всеправославном совещании в Женеве 10 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 51–54.

### Литература

- Альбериги Д.* Новое в деятельности Собора // История II Ватиканского собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 3. Москва: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2005. С. 616–642.
- Буригана Р., Турбанти Д.* Межсессионный период: подготовка к завершению Собора // История II Ватиканского собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 4. Москва: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 561–767.
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Третье Всеправославное совещание на о. Родос (1–15 ноября 1964 г.) // ЖМП. 1965. № 7. С. 42–58.
- Винтер Э.* Политика Ватикана в отношении СССР 1917–1968. Москва: Прогресс, 1977.
- Комончак Ю. А.* К экклезиологии коллегиальности // История II Ватиканского собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 4. Москва: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2007. С. 1–115.
- Ланн Э.* Восприятие на Западе участия Московской Патриархии во Втором Ватиканском соборе // Второй Ватиканский собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 года / под ред. Д. Альбериги, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. Москва: ИВИ РАН, 1997. С. 183–203.
- Мартано В.* Роль Москвы: взгляд из Константинополя // Второй Ватиканский собор: взгляд из России. Материалы конференции, проходившей в Москве в апреле 1995 года / под ред. Д. Альбериги, А. Чубарьяна, А. Меллони, В. Гайдука, Е. Токаревой. Москва: ИВИ РАН, 1997. С. 327–357.
- Фишер Л.* Второй Ватиканский собор как экуменическое свершение // История II Ватиканского собора / под ред. Д. Альбериги; рус. изд. под общ. ред. А. Бодрова, А. Зубова. Т. 5. Москва: Библиейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2009. С. 615–685.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

# СХИМОНАХ ИЛАРИОН (ДОМРАЧЁВ)

И ЕГО КНИГА «НА ГОРАХ КАВКАЗА»

Священник Николай Солодов

кандидат физико-математических наук  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
nsolodov@gmail.com

**Для цитирования:** *Солодов Н., свящ.* Схимонах Иларион (Домрачёв) и его книга «На горах Кавказа» // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 91–116. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.005

## Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (2-583)

В статье исследуется история книги схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа»: насколько это доступно по имеющимся источникам уточняется биография ее автора; далее устанавливаются этапы эволюции сочинения «На горах Кавказа» и его литературный контекст. Кроме трёх общеизвестных отдельных изданий книги мы привлекаем к анализу предварительный вариант сочинения, распространявшийся в рукописях. В результате существенно корректируются многие распространённые мнения о книге «На горах Кавказа» и её авторе. В частности, выдвигается и обосновывается предположение о том, что старец Дисидерий является авторским персонажем, унаследовавшим биографию о. Илариона и высказывающим его взгляды.

**Ключевые слова:** имяславие, книга «На горах Кавказа», схимонах Иларион (Домрачёв), Афон, исихазм, подвижники.

## **Schemamonk Hilarion (Domrachev) and his Book «On the Mountains of the Caucasus»**

### **Priest Nikolai Solodov**

PhD in Physical and Mathematical Sciences

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

nsolodov@gmail.com

**For citation:** Solodov, Nikolai, priest. "Schemamonk Hilarion (Domrachev) and his Book 'On the Mountains of the Caucasus'" *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 91–116 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.005

**Abstract.** The article examines the history of the book of schemonach Hilarion (Domrachev) «On the Mountains of the Caucasus». His biography is clarified, as far as it is available from available sources; further, the stages of the evolution of the composition «On the Mountains of the Caucasus» and its literary context are established. In addition to the three well-known individual editions of the book, we involve in the analysis a preliminary version of the work, which was distributed in manuscripts. As a result, many common opinions about the book «On the Mountains of the Caucasus» and its author are significantly corrected. In particular, the assumption is put forward and justified that the elder Disiderius is an author's character who inherited the biography of schemamonk Hilarion and those who express his views.

**Keywords:** onomatodoxy, the book «On the Mountains of the Caucasus», schemamonk Hilarion (Domrachev), Athos, hesychasm, ascetics.

## Введение

Книга кавказского пустынножителя схимонаха Илариона (Домрачёва), изданная в 1907 г., положила начало имяславческим спорам сначала среди русских монашествующих Афона, а затем и в более широких слоях церковных людей. В полемику, связанную с имяславием, оказались вовлечены такие заметные фигуры русского богословия XX в., как митрополиты Антоний (Храповицкий) и Вениамин (Федченков), архиепископ Никон (Рождественский), иеросхимонах Феодосий (Харитонов)<sup>1</sup>, священники Павел Флоренский и Сергей Булгаков, философ А. Ф. Лосев. Богословские процессы, активизировавшиеся под воздействием этого спора, в значительной степени определяли повестку дня русского богословия на протяжении целого столетия, а поставленные имяславием вопросы даже сегодня далеки от разрешения.

Показательно, что появлявшиеся до недавнего времени публикации носили остро полемический и односторонний характер, даже издававшиеся сборники документов и антологии оказывались направленными на утверждение той или иной точки зрения. Лишь в последнее десятилетие в научной литературе делаются попытки объективных исследований, не связанных с оправданием какой-либо из сторон.

Отметим некоторые исследования и публикация, излагающие события начального периода имяславческих споров. Труды сторонников имяславия:

- иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Моя борьба с имяборцами»<sup>2</sup>,
- Е. Выходцева «История афонской смуты»<sup>3</sup>,
- иеромонаха Паисия «История афонской смуты»<sup>4</sup>,
- Е. Н. Косвинцева «Чёрный бунт»<sup>5</sup>,
- М. Б. Данилушкина «Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России»<sup>6</sup>.

1 Солодов Н., иер. Инспектор Вологодской духовной семинарии иеромонах Феофан (Харитонов) в свидетельствах современников // Вестник ЕДС. 2023. № 4. С. 142–170.

2 Антоний (Булатович), иеросхим. Моя борьба с имяборцами. Петроград, 1917.

3 Выходцев Е. История Афонской смуты // Имяславие. Антология. Москва, 2002. С. 215–318.

4 Паисий, иером. История Афонской смуты // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 3. Москва, 2005. С. 1–136.

5 Косвинцев Е. Н. Чёрный «бунт» (Странички из истории афонского бунта) // Исторический вестник. 1915. Т. 139. № 1. С. 137–160; № 2. С. 470–487.

6 Данилушкин М. Б. Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России // На горах Кавказа. Санкт-Петербург, 1998. С. 901–907.

## Труды противников имяславия:

- монаха Климента<sup>7</sup> (Орехова) «Имябожнический бунт, или плоды учения книги “На горах Кавказа”»<sup>8</sup>,
- иеросхимонаха Агафодора (Буданова) «История Имябожничества»<sup>9</sup>,
- иеросхимонаха Пахомия (Буберенко)<sup>10</sup> «История афонской смуты, или имябожеской ереси»<sup>11</sup>,
- игумена Петра (Пиголя) «Афонская трагедия: гордость и сатанинские замыслы»<sup>12</sup>.

Основные сборники статей и документов по рассматриваемой тематике:

- «Святое православие и именобожническая ересь»<sup>13</sup>, составителем которого в литературе принято считать митрополита Антония (Храповицкого), тогда как на самом деле издание готовил к печати иеросхимонах Алексей (Киреевский)<sup>14</sup>;
- собрание материалов по имяславию в журнале «Начала»<sup>15</sup>;

7 Монах Климент (Климентий Васильевич Орехов; 1867–1935) сын крестьянина Владимирской губ. Насельник Андреевского скита на Афоне. Секретарь игумена Иеронима (Силина). Один из пострадавших во время бунта января 1913 г. С 1913 г. переведён на подворье Андреевского скита в Петербурге. Арестован 18.02.1932 г. и сослан в Казахстан на 3 года. См.: Монахологии русских обителей на Афоне. Афон, 2016. С. 109; Синодик гонимых, умученных, в узак невинно пострадавших православных священно-, церковно-служителей, монашествующих и мирян Северо-Запада России. Санкт-Петербург, 2017. С. 312.

8 *Климент (Орехов), мон.* Имябожнический бунт или плоды учения книги «На горах Кавказа». Петроград, 1916.

9 [Агафодор (Буданов), иеросхим.] История имябожничества. 1914. Цит. по: И. В. Об Афонской смуте. [К свету]. Далее: Агафодор (Буданов), иеросхим. История имябожничества. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoj-smute>

10 Схимонах Пахомий (Буберенко; † июль 1941 г.). «Монах Вознесенской на Афоне кельи». См.: Крутова М. С. Рукописные материалы о претензиях имяславцев на Пицундский скит Ново-Афонского монастыря // Абхазия в русской словесности XIX–XX вв. Москва, 2021. С. 306; Монахологии русских обителей на Афоне. Афон, 2016. С. 487.

11 *Пахомий, мон.* История афонской смуты или имябожеской ереси. Санкт-Петербург, 1914.

12 *Петр (Пиголь), игум.* Афонская трагедия: гордость и сатанинские замыслы. Москва, 2005.

13 Святое православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916.

14 См.: Алексей (Киреевский), иеросхим. Письмо архиепископу Никону (Рождественскому) от 30.07.1916 // ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 6. Д. 37. Л. 1 – 2 об.

15 Начала. 1995. № 1–4 (сост. С. М. Половинкин); Начала. 1998. № 1–4 (сост. игум. Андроник (Трубачёв), С. М. Половинкин, А. Т. Казарян).

- сборник «Забутые страницы русского имяславия», содержащий материалы Отдела рукописей РГБ и Государственного архива Российской Федерации, см. также статью М. С. Крутовой<sup>16</sup>;
- антология «Имяславие»<sup>17</sup>;
- «Спор об имени Божиим»<sup>18</sup> — сборник материалов из Российского государственного исторического архива, архива Ставропольской области и архива Отдела внешних церковных связей, составленный митрополитом Иларионом (Алфеевым);
- многотомная компиляция «Имяславие» прот. Константина Бóрща, которая, хотя и не может быть отнесена к научной литературе, тем не менее содержит тексты редких изданий и уникальных рукописных документов.

Попытки сравнительно сбалансированного подхода обнаруживаются в обзорной работе митр. Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви»<sup>19</sup>. Слабой стороной монографии является относительно неглубокая проработка отдельных тем, что, впрочем, вполне объяснимо широтой охвата материала. Неоспоримым же достоинством труда митр. Илариона является попытка ввести дискуссию в рамки научной аргументации и приоритета поиска истины, а не победы над оппонентами. Среди обзорных статей назовём также работы М. В. Шкаровского<sup>20</sup>, С. М. Кенворти<sup>21</sup>.

Исследований, посвящённых сочинению схимонаха Илариона (Домрачёва), в целом довольно мало. Большинство публикаций по имяславияу кратко обозначают события начального этапа и затем сразу переходят к обсуждению более богатого событиями 1913 г. и имяславия «в редакции» Антония Булатовича и его последующего развития. Из работ, более основательно рассматривающих книгу о. Илариона,

16 Крутова М. С. Рукописные материалы о претензиях имяславцев на Пицундский скит Ново-Афонского монастыря // Абхазия в русской словесности XIX–XX вв. Москва, 2021. С. 295–320.

17 Имяславие. Антология. Москва, 2002.

18 Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург, 2007.

19 Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Санкт-Петербург; Москва, 2013.

20 Шкаровский М. В. Возникновение и развитие имяславской смуты на Афоне // Вестник церковной истории. 2022. № 1–2. С. 136–160.

21 Kenworthy S. M. Name-Glorifiers (Imiaslavie) Controversy // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford, 2020. P. 327–342.

кроме монографии митр. Илариона (Алфеева), следует упомянуть статьи Д. М. Хамбург<sup>22</sup>, Б. Шульце<sup>23</sup>, Т. А. Сениной<sup>24</sup>.

### 1. Биография схимонаха Илариона (Домрачёва)

Основные источники биографических данных схимонаха Илариона (Домрачёва):

- «Биографическая запись о старце Иларионе», сохранившаяся в архиве схимонаха Георгия (Макаровского) и опубликованная прот. Константином Борщем<sup>25</sup>;
- сведения, полученные священником станицы Нижне-Баканской Алексеем Коробковым при личном посещении схимонаха Илариона<sup>26</sup>;
- «История имябожничества» иеросхимонаха Агафодора (Буданова)<sup>27</sup>;
- воспоминания схимонаха Даниила (Бондаренко)<sup>28</sup> «Близ заката»<sup>29</sup>;

22 *Hamburg G. M.* The Origins of «Heresy» on Mount Athos: Ilarion's Na Gorakh Kavkaza (1907) // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2003. Vol. 23. P. 1–35.

23 *Schultze B.* Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // OCP. 1951. Vol. 17. P. 321–394.

24 *Сенина Т. А.* Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов-имяславцев начала XX века // Майстер Эххарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков, 2015. (Альманах Verbum; 17). С. 220–230.

25 Биографическая запись о старце Иларионе // *Епофрадит (Борщ), ин.* Имяславие. Т. 2. Москва, 2005. Ч. 1. Гл. 15, 4. С. 778–779.

26 Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург, 2007. С. 616.

27 *Агафодор (Буданов), иеросхим.* История имябожничества. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoj-smute>

28 Схимонах Даниил, в монашестве Дамян, в миру Дмитрий Васильевич Бондаренко (род. 18.09.1879 – †1930) родился в семье крестьянина с. Волынки Сосницкого уезда Черниговской губ. В 1896 г. ушёл послушником в Тихонову пустынь, в 1902 г. перешёл в Ново-Афонский монастырь, но в монастыре не жил, а удалился в пустыню. В 1909 г. принял постриг с именем Дамян. Возведён в сан иеромонаха. В 1926 г. пострижен в схиму с именем Даниил. Проживал в различных скитах Кавказского региона. Арестован в 1929 г. Расстрелян. См.: Даниил (Бондаренко Дмитрий Васильевич). [Электронная база данных «За Христа пострадавшие»]. URL: <http://kuz3.pstbi.ru>

29 [Даниил (Бондаренко), иеросхим.] Близ заката: современные пустынножители в горах Кавказа. Москва, 2013. Далее: Близ заката.



- сведения лично посещавшего Пантелеимонов монастырь С. Большакова в его книге «Русские мистики»<sup>30</sup>;
- опубликованные данные из афонских архивов<sup>31</sup>.

Интересная реконструкция биографии о. Илариона предложена в работах А. П. Радионова<sup>32</sup>.

Схимонах Иларион (Иван Иванович Домрачёв) родился в семье дьячка села Сорвижского Котельнического уезда Вятской губернии, по нашему предположению, 27 декабря 1847 г.<sup>33</sup> Встречающееся в литературе приблизительное указание на 1845 г. едва ли может приниматься за год рождения И. И. Домрачёва. В пользу 1847/48 гг. можно привести следующее наблюдение: в разрядных списках учащихся Вятской духовной семинарии по результатам экзаменов в июне 1865 г. во втором отделении среднего класса среди учащихся второго разряда обозначен<sup>34</sup> Иван Домрачёв и в том же классе и разряде<sup>35</sup> — Василий Домрачёв. Василий (вполне возможно старший брат Ивана<sup>36</sup>) переходил из класса в класс и окончил семинарию в 1868 г. Иван же в высший (богословский) класс не перешёл, а, по-видимому, выбыл в 1865/66 учебном году из среднего (философского)<sup>37</sup>. Поскольку в низшем от-

30 *Bolshakoff S. Russian Mystics. London, 1977.*

31 Схимонах Иларион // Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Афон, 2013. С. 379; Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Афон, 2015.

32 *Радионов А. П. Имяславие на Юге России: биографии лидеров движения, судьба общин в довоенный период // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 81; Он же. К постановке вопроса об основных центрах расселения имяславцев на Кубани и их лидерах // Хризостом. 2023. № 1. С. 43.*

33 В архиве Пантелеимонова монастыря указано 1847 (см.: Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 379), а в Биографической записи, в целом довольно точной, указано 27.12.1848. Как представляется, наиболее вероятная дата рождения 27.12.1847 г. Указание в записи 1848 г. может быть связан с переводом даты на новый стиль — записка писалась уже в советское время. В рапорте архиепископа Агафодора от 18.09.1913 г. указано, что схимонаху Илариону 72 года (Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург, 2007. С. 317). Это сообщение не согласуется со многими другими данными и должно быть признано ошибочным.

34 Разрядный список учеников Вятской духовной семинарии всех отделений, после июльского испытания по окончании 1864/65 года // ВЕВ. 1865. № 15. С. 232.

35 Там же. С. 231.

36 См.: Биографическая записка о старце Иларионе // *Епифрадит (Борц), ин. Имяславие. Т. 5. Москва, 2003.*

37 Разрядный список учеников Вятской духовной семинарии всех отделений, составленный по поведению и успехам их после июньских испытаний в предметах, преподаваемых им в течение XXIV учебного года 1864/65 и 1865/66 годов // ВЕВ. 1866. № 19. С. 256–262.

делении, как и в среднем, учились по два года, то это и означает выход «из четвёртого класса»<sup>38</sup>. Таким образом, Иван должен был поступить в духовное училище в 1858 г. Если на тот момент ему было десять лет (наиболее распространённый вариант), то получается достаточно правдоподобное подтверждение времени рождения, а именно конец 1847 — начало 1848 г.

Причиной оставления учёбы была болезнь. Схимонах Иларион много позднее писал одному юноше, заболевшему в монастыре чахоткой:

«В юности, ещё находясь в школе, я тоже подпал чахотке от табакурства; и когда доктора назначили мне смерть, я бросил школу и пошёл на святую Афонскую гору с целью там умереть. Тогда болезнь прошла, и вот от той поры я живу уже почти 40 лет»<sup>39</sup>.

Покинув семинарию в 1866 г., Иван Домрачёв какое-то время служил сельским учителем в родном селе. В «Биографической записке» указывается, что два года. Как передаёт иеросхимонах Даниил, учительство тяготило Ивана, особенно много огорчений доставляли мальчики, происходившие «от родителей, которые совершенно ни во что не верили, и дети их были с почти испорченными нравами и поведением»<sup>40</sup>.

В 1870 г. Иван пошёл странствовать по русским обителям пешком и дошёл до Нового Афона. Затем отправился на Афон, где стал обходить монастыри и скиты, и на Карулях получил указание от старца «родом болгарина» «лет шестидесяти» (возможно, Игнатий Катунский (1827–1927 гг.)) поступать в Пантелеимонов монастырь, не заботясь о дальнейшей судьбе<sup>41</sup>. Иван прибыл в Пантелеимонов монастырь 9 августа 1872 г., а 10 марта 1877 г. пострижен в мантию с наречением имени Ианнуарий<sup>42</sup>.

Василий упоминается как ученик среднего отделения, второго класса, первого разряда на с. 259. Там же сказано, что все ученики среднего отделения обоих классов переводятся в высшее отделение.

38 См.: Письмо из Ставропольской духовной консистории Начальнику Кубанской области от 17.11.1914 // Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург, 2007. С. 616; Близ заката. С. 54.

39 [Иларион (Домрачёв), схимон.] На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 318. Письмо написано незадолго до издания книги в 1907 г.

40 Близ заката. С. 54.

41 Там же. С. 57–58.

42 Отметим, что монах Иордан (Абрамов), упоминающийся как товарищ Илариона в воспоминаниях «Близ заката», принял постриг 16 марта того же года. См.: Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 375, 379.

Через некоторое время о. Ианнуарий был командирован на Новый Афон законоучителем в школу для абхазских мальчиков, где пробыл три года. Судя по тому, что до Турецкой войны (с 1876 г.) законоучителем являлся схимонах Парфений (Заболоцкий)<sup>43</sup>, с 1881 г. — иеросхимонах Пантелеимон (Шиляев)<sup>44</sup>, а с 1886 г. и не менее чем до середины 1888 г., а вероятнее до своего возвращения на Старый Афон в 1891 г., иеромонах Дорофей (Райский)<sup>45</sup>, наиболее правдоподобно отнести учительство о. Ианнуария на Новом Афоне к 1882–1884 гг.

По данным автора «Биографической записки», в схиму о. Иларион был пострижен в 1888 г. в Пицунде по благословению настоятеля Ново-Афонского монастыря иеромонаха Иерона. Указание на постриг в Ново-Афонском монастыре имеет большое значение, поскольку монахи, принявшие постриг на Старом Афоне, не считались российскими официальными учреждениями за таковых до прохождения дополнительного утверждения. Иеромонах Даниил также связывает принятие схимы с о. Иероном, который готовил о. Ианнуария к священству, от которого он решительно отказался и после долгих уговоров сумел убедить настоятеля постричь его в схиму, после чего и ушёл в горы. Следует учесть также, что судя по повествованию «Близ заката», о. Иларион прибыл для преподавания в новоафонской школе тогда, когда монастырь только отстраивался (нач. 1880-х гг.), а на отшельничество отправился в то время, когда настоятель иеромонах Иерон согласовывал проект строительства собора (около 1888 г.)<sup>46</sup>.

В архиве Пантелеимонова монастыря имеются письма от о. Илариона из Ново-Афонского монастыря от 1891 г. и 1893 г.<sup>47</sup> Кроме того, в третьей части самой книги «На горах Кавказа» приведено письмо<sup>48</sup> о. Илариона, написанное в Ново-Афонском монастыре, к неизвестному насельнику

43 Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 21.

44 Русский афонский отечник XIX–XX веков. Афон, 2012. С. 302.

45 Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 39; Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказа за 1887 г. Тифлис, 1888. С. 72–73; 92–93. См. также: *Солодов Н., иер.* Об авторе книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» // Два века русской классики. 2023. Т. 5. № 1. С. 174–185. Исходя из этих данных, ещё в 1885 г. Закон Божий в Новоафонской школе преподавали светские «выпускники учительских семинарий».

46 Близ заката. С. 59–65.

47 Письма монаха Илариона (Домрачёва) из Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря. [1891 г. 12 л.] // АРПМА. Оп. 32. Д. 92. Док. А001169; Письмо монаха Арсения (Слободского) и схимонаха Илариона (Домрачёва) из Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря. [1893 г.] // АРПМА. Оп. 32. Д. 104. Док. А001180.

48 *Иларион (Домрачев), схимон.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. 377–383.

Старого Афона от 30 марта 1893 г. Судя по содержанию, в период, предшествовавший написанию письма, о. Иларион проживал некоторое время в горах неподалёку от монастыря, но вынужден был вернуться в Ново-Афонский монастырь, поскольку их жизнь стала слишком известна:

«... и люди, и скоты открыли шествие в наше поселение»<sup>49</sup>.

После этого он написал начальствующим Пантелеимонова монастыря письмо в надежде обрести возможность вернуться туда, однако ответа не было. Через продолжительное время о. Иларион получил через своего доверенного товарища приглашение вернуться на Афон, но воспользоваться приглашением уже не захотел.

Таким образом, представляется, что первое отбытие из Ново-Афонского монастыря в горы следует отнести к весне 1889 г. Кроме приведённых выше аргументов в пользу этой даты, отметим следующее. Глава 36-я книги «На горах Кавказа» называется: «Мысли и чувства пустытника при его прощании с обителем, в которой он прожил много лет; также со своим духовным отцом-игуменом монастыря и со всею монастырскою, ему любезною, братией и вместе продолжение похвалы пустыни». Содержание этой главы представляет собой письменное или мысленное прощание с игуменом и духовным отцом обители, в которой автор провёл дни юности. Адресатом воображаемого письма мог быть только игумен Пантелеимонова монастыря Макарий (Сушкин), управлявший им с 1875 г. до дня своей кончины в июне 1889 г. Таким образом, прощание с монастырём следует отнести ко времени до лета 1889 г. Кроме того, в 33-й главе книги говорится о монахе Тите, который первым ушёл в пустыню. По всей видимости, это схимонах Тит (Дерюгин)<sup>50</sup>, который преставился на Новом Афоне 4 сентября 1888 г. По словам о. Илариона, он ушёл в пустыню за год до него и прожил в ней полгода до своей кончины.

По сообщению иеромонаха Агафодора, хорошо знавшего о. Илариона, он был письмоводителем канцелярии Пантелеимонова монастыря в течение пятнадцати лет, всего на Афоне провёл девятнадцать лет, но несколько ниже он же говорит о двадцати двух годах пребывания на Афоне<sup>51</sup>. Официальные документы сообщают, что о. Иларион

49 *Иларион (Домрачев), схимон.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. 379.

50 Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 137.

51 *Агафодор (Буданов), иеросхим.* История имябожничества. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute>

нёс также послушания «на подворье в Константинополе, в обители еkkлeсиархом»<sup>52</sup>.

Приведённые сведения можно резюмировать в виде следующей предположительной реконструкции: после продолжительных послушаний в Пантелеимоновом монастыре под руководством игумена Макария и духовника Иеронима о. Иларион был командирован на Новый Афон учителем в школе (1882–1884 гг.), далее ещё несколько лет исполнял другие послушания в Ново-Афонском монастыре; в 1888 г. принял схиму и весной 1889 г. удалился в горы. В 1891 г. о. Иларион был вынужден вернуться в Новоафонский монастырь и жил полуотшельнической жизнью в монастыре, возможно выезжая и на Старый Афон. Окончательно о. Иларион удалился в пустыню 1 апреля 1894 г.

## 2. Книга «На горах Кавказа»: история текста

Обычно историю литературной деятельности схимонаха Илариона, а с ней и споров вокруг имени Божия на Афоне связывают с изданием в 1907 г. книги «На горах Кавказа». Однако, как нам удалось выяснить, книга имела довольно продолжительную предысторию.

Иеросхимонах Агафодор (Буданов) возводит начало имябожия к 1902 г., когда пустынный Иларион начал писать письма на Афон, сообщая об обстоятельствах своей жизни и занятиях молитвой Иисусовой.

«Друзья его, получая письма от него, делились между собой новостями, так что интерес возбуждался постепенно какими-либо новыми проявлениями духовного делания»<sup>53</sup>.

Оформлять свои мысли о духовной жизни в виде литературного произведения схимонах Иларион начал в 1903 г. На следующий год он прислал в Пантелеимонов монастырь рукопись «Действительное происшествие в горах Кавказа (1903)» со следующей сопроводительной запиской:

«Почтительнейше прошу вас дать прочитать эту работу старцам о. Макарию и о. Феодосию<sup>54</sup>, чтобы исправить ошибки, пояснить сомнительные места и вычеркнуть вредное. Если сочинение будет

52 Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. С. 379.

53 Агафодор (Буданов), иеросхим. История имябожничества. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute>

54 Иеросхимонах Феодосий (Эристави).

одобрено, то я начну с Божией помощью дополнять эту рукопись. Здесь обозначены лишь главные черты, тогда как детали оставлены на будущее. [Записка датирована 10 июня 1904 г. — Н. С.]»<sup>55</sup>.

По всей видимости, старцы воздержались от определённого суждения (иначе о. Иларион упомянул бы об этом впоследствии), но работа над рукописью, первоначальный вариант которой состоял из 80–90 страниц, продолжилась. Сергей Большаков, сведениями которого мы пользуемся, сообщает:

«Рукопись была получена о. Владимиром<sup>56</sup> на Афоне в 1905 г. и опубликована в “Душеполезном чтении” под названием “Действительное происшествие в Кавказских горах в 1903 г.”<sup>57</sup> В этом сообщении не все верно. Сочинение о. Илариона действительно было опубликовано в “Душеполезном чтении” в 1906 г., но под названием “О молитве Иисусовой”»<sup>58</sup>.

Кроме того, публикация опиралась не на афонскую рукопись, а на список, полученный в Ново-Афонском монастыре.

Публикатор, скрывшийся за инициалами Н. И. Д. (мы предполагаем, что это был учитель Николай Иванович Добровольский<sup>59</sup>, автор воспоминаний об архимандрите Павле Прусском и священнике Георгии Коссове), пишет в предисловии, что сочинение он переписал в Ново-Афонском монастыре (вероятно, летом 1905 г.) с «грязненькой

55 *Bolshakoff S. Russian Mystics. London, 1977. P. 245: «I beg you most obediently to have this work read over by the startzy, Fathers Macarius and Theodosius, to correct the errors, to explain the doubtful and to strike out the harmful. If it is approved, I shall begin, with the assistance of God, to develop this manuscript to the full. Here only the principal features are outlined while details are left for the future».*

56 Вероятно, о. Владимир (Колесников).

57 *Bolshakoff S. Russian Mystics. London, 1977. P. 245.*

58 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой (Из рассказов пустынноика). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Январь. С. 111–119; Февраль. С. 251–259; Март. С. 413–416; Май. С. 128–132; Июнь. С. 182–191; Октябрь. С. 210–216; Ноябрь. С. 358–362.

59 В пользу этой догадки говорит следующее: одновременно с публикацией «О молитве Иисусовой» в «Душеполезном чтении» публиковались воспоминания Н. И. Добровольского об о. Павле Прусском, также подписанные инициалами, а параллельно с продолжающим тему рассказом «Мое путешествие во внутренность Кавказских гор» были опубликованы воспоминания Добровольского о его посещении о. Георгия Коссова. Кроме того, в воспоминаниях об о. Павле имеется примечание, подтверждающее, что автор посетил Ново-Афонский монастырь в 1905 г. См.: Н. И. Д-ский [Добровольский Н. И.]. Из воспоминаний об архимандрите Павле (Прусском) (1892–1894) // ДЧ. 1906. Октябрь. С. 109.

тетради», которая была «уже с десятой, может быть, копии копия»<sup>60</sup>, и её по большому одолжению дал ему на небольшое время монастырский гостинник.

По содержанию статья «О молитве Иисусовой» примерно соответствует главам с 1-й по 8-ю и с 10-й по начало 14-й главы книги «На горах Кавказа» издания 1907 г. Главы 1-я и 2-я перешли в книгу почти дословно, остальной текст статьи в книге был значительно расширен и дополнен.

Очевидно, вместе с первым вариантом сочинения в рукописях распространялись письма о. Илариона. В подстрочном примечании к статье «О молитве Иисусовой» цитируются два письма, вошедшие в книжное издание<sup>61</sup>. Примечательно, что из фразы, относящейся к личной молитве: «Не вяжите себя никакими правилами, ибо это ещё есть дух рабства», вторая часть: «ибо это ещё есть дух рабства» — в книжном издании была вычеркнута. К этой теме мы ещё вернёмся ниже.

Вторая статья сочинения кавказских пустынных, также вошедшая в книгу «На горах Кавказа», была опубликована в «Душеполезном чтении» за март 1907 г. Она называлась «Моё путешествие во внутренность Кавказских гор»<sup>62</sup> и перешла практически дословно в 28-ю и 29-ю главы книги. Подписана статья «В. Кирилюк». Можно предположить, что к этому времени Н. И. Добровольский вступил в переписку с пустынным Иларионом и через его помощника Венедикта (Кирилюка) получил ещё один фрагмент для публикации в журнале. Очень возможно, что монах Венедикт действительно был автором этих глав. В консисторском отчёте за 1914 г. говорилось, что книга «На горах Кавказа» написана о. Иларионом в сотрудничестве с В. Кирилюком<sup>63</sup>.

Первое отдельное издание сочинения схимонаха Илариона увидело свет в 1907 г. Полное название книги: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынных о внутреннем единении с Господом наших

60 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой (Из рассказов пустытника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Январь. С. 112–113.

61 [Иларион (Домрачёв), схим.] На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 286: «Вы просите писать мне о молитве Иисусовой...»; С. 296: «Ответ на вопрос, как пользоваться недавно вышедшей в русском переводе книгой Каллиста Катафигиота...».

62 Кирилюк В. Мое путешествие во внутренность Кавказских гор. Рассказ пустытника // ДЧ. 1907. Март. С. 451–459.

63 Владимир Кирилюк (ок. 1878–1919) в монашеском постриге Венедикт, в схиме Силуан. Из бессарабских крестьян. С 12 до 18 лет проживал в Нямецком монастыре. Полтора года был послушником Иордана (Абрамова), далее ученик Илариона (Домрачёва). См.: Близ заката. С. 43 и далее.

сердец. Через молитву Иисус Христову. Или: {Духовная деятельность современных пустынножителей}. Указана точная дата завершения работы над книгой «1 мая 1907 г.» Примечательно, что разрешение печатать от Московского цензурного комитета датировано 21 июня 1907 г., то есть пересылка и цензурирование заняло менее двух месяцев!

Важно отметить, что автор сочинения в журнальном и первом книжном издании нигде не назван по имени. На передней обложке стоит довольно романтическая подпись: «Составил пустынножитель Кавказских гор, лесов и ущелий». На задней обложке указано: «С требованиями обращаться по адресу: Баталпашинск, Кубанская обл., игуменни Спасо-Преображенского женского монастыря Раисе». По всей видимости Сентинский монастырь принимал значительное участие в издании сочинения. Отец Агафодор замечает, что схимонах Иларион первое издание «пожертвовал в Преображенский женский монастырь»<sup>64</sup>, что, вероятно, означает отказ от авторского гонорара в пользу монастыря.

Издание 1907 г. состоит из трёх частей: первая посвящена обсуждению основных богословско-аскетических вопросов книги, она расширила первоначальный вариант сочинения и теперь состояла из сорока четырёх глав; вторая часть — очерк, содержащий некоторые аспекты церковного учения об Иисусе Христе; третья — «Духовные письма пустынного Старца к разным лицам, имеющие своим содержанием тоже разъяснение Иисусовой молитвы».

Книжная версия значительно расширяла журнальную публикацию, причём исходный текст практически не корректировался, новые отрывки добавлялись в него почти механически. Такой редакторский нигилизм, применявшийся и во втором издании, делает текст плохо усваиваемым: исходная мысль перебивается вставкой пояснительного, но чужеродного фрагмента.

Причём дело здесь вовсе не в «неграмотности» о. Илариона, на которую он, несколько рисуясь, намекает в специально корявых фразах: «в некоторых местах даже весьма страдает и грамматическая речь»<sup>65</sup>. Оглавление с лаконично и точно сформулированным основным содержанием глав свидетельствует о чёткости мысли и хороших навыках систематизаторской работы. Отказ от совершенствования внешней формы был вполне сознательный.

64 Агафодор (Буданов), иеросхим. История имябожничества. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute>

65 Иларион (Домрачёв), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. XVIII.



Сам о. Иларион большой проблемы в этом не видел, считая «логическое изложение мысли, правильное сопоставление периодов и красоту речи»<sup>66</sup> чем-то учёным и лишним, для монашеского писания не обязательным:

«и без этого духовный предмет не потерпит урона, если в полной и правдивой речи будет дано ему объяснение, не стесняемое правилами науки»<sup>67</sup>.

Особенно интересно проследить, какие фрагменты всё же вычёркивались при переходе к следующему изданию. Их находится немного, и они почти всегда отражают принципиальное и сознательное авторское решение. Далее мы будем их отмечать в порядке изложения.

Второе издание книги вышло также в Баталпашинске в 1910 г.; одобрение цензора было получено 7 октября 1909 г. Теперь уже издание не анонимно, подпись на обложке сообщает, что автор — «пустынник Кавказских гор схимонах Иларион». Требования о покупке книг следует обращать к настоятельнице Марфо-Мариинской обители милосердия. Изменение места распространения книги вызвано тем обстоятельством, что деньги на второе издание давала великая княгиня Елизавета Фёдоровна.

Об этом мы имеем сведения из «Бесед преподобного Варсонофия Оптинского с духовными чадами». Ученик схимонаха Илариона, Венедикт (Кирилук), приезжал в Оптину пустынь дважды: в начале августа 1909 г.<sup>68</sup> (по поручению о. Илариона он объезжал различные монастыри России) и 26 ноября 1909 г.<sup>69</sup> Судя по упоминаниям в беседах, а также в дневнике Никона (Беляева), с книгой «На горах Кавказа» прп. Варсонофий познакомился во время первого приезда монаха Венедикта и об обстоятельствах жизни о. Илариона имел весьма приблизительное представление: так, сообщения о переселении о. Дисидерия на Кавказ, о покупке земель в Австралии и обнаружении рукописи бесед о. Дисидерия монахом Венедиктом<sup>70</sup> явно неточны.

66 *Иларион (Домрачёв), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. XVIII.*

67 Там же.

68 Преподобный Варсонофий Оптинский. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу батюшки». [Козельск], 2013. С. 49.

69 Дневник послушника Оптиной пустыни Николая Беляева (преподобного Никона исповедника). [Козельск], 2016. С. 303.

70 Преподобный Варсонофий Оптинский. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу батюшки». С. 369–370.

В одной из бесед, относящейся предположительно к середине 1911 г., прп. Варсонофий говорил, что монах Венедикт обращался к нему с просьбой помочь в издании книги.

«Не имея средств, достаточных для этого предприятия, я направил его к Великой Княгине Елизавете Феодоровне, которая и доставила ему возможность издать эту прекрасную книгу»<sup>71</sup>.

Снова отметим оперативность Московской духовной цензуры: в августе решался вопрос о возможности издания сочинения, а уже 7 октября разрешение было получено.

Изменений во второе издание было внесено достаточно много. Расширено предисловие: в оправдание повторов и «неучёности» стиля добавлен фрагмент, объёмом около страницы. Глава 10-я перенесена ближе к концу текста и стала, таким образом, главой 20-й. В 40-й главе делается вставка о применении веры к добрым делам<sup>72</sup>, содержащая ссылки на богословие Макария (Булгакова). Также добавлены параграфы «О любви» и «О христианской надежде». Предисловие к письмам дополнено несколькими абзацами о том, что важнее воодушевлять на чтение Иисусовой молитвы, чем предостерегать от опасностей, связанных с практикой молитвы. Добавлено несколько страниц текста<sup>73</sup> в письмо «Духовно-братский ответ», а также включены некоторые другие письма<sup>74</sup>. Прочие содержательные, но структурно мелкие изменения мы отметим ниже.

Третье издание вышло в 1912 г. в Киеве. О нём о. Иларион скажет, что, даже не имея денежных средств,

«мы могли отпечатать два издания книги, и только третье передали Киевской лавре»<sup>75</sup>.

Иными словами, если в первых изданиях схимонах Иларион сам контролировал издательский процесс, то для осуществления третьего, по всей видимости, лишь послал разрешение на издание и указал несколько точечных содержательных исправлений (их мы обсудим позднее). Большинство же исправлений, сделанных при переиздании, носят

71 Преподобный Варсонофий Оптинский. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу батюшки». С. 370.

72 *Иларион (Домрачёв), схимон*. На горах Кавказа. Баталпашинск, <sup>2</sup>1910. С. 189–191.

73 Там же. С. 350–351.

74 Там же. С. 366–383.

75 *Кунцевич Л. З.* Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа» // Ревнитель. 1915. № 3. С. 29.

технический редакторский характер и, вероятно, были сделаны киевскими редакторами. Так, в заголовке слово «пустынники» заменено на «пустынножители», выражение: «мы, плотию рождённые на Земле» — заменено на: «мы, земнородные»<sup>76</sup>, слова: «сего Божия дела» — на: «сего Божественного дела»<sup>77</sup> и т. д.

Разрешение на печать дал член Киевского духовно-цензурного комитета, профессор Киевской духовной академии, священник Александр Глаголев 24 сентября 1911 г. Мы не располагаем данными о работе цензуры с предполагавшимся изданием, однако о. Александр, автор статей об имени Божиим, о молитве по учению отцов Церкви, об о. Иоанне Кронштадтском<sup>78</sup>, очевидно, был достаточно сведущ, чтобы написать компетентную рецензию.

В третье издание вошла только первая часть книги. Можно предположить, что вторую и третью части предполагалось напечатать отдельным томом, но из-за начавшейся смуты издание было приостановлено.

Структура текста «На горах Кавказа», прошедшего, как мы видели, непростой путь становления, производит на читателей впечатление «хаотичной», а само сочинение — состоящим из «разрозненных записок»<sup>79</sup>. Впечатление — это не вполне верно. Первоначальный план сочинения был достаточно стройным. Хаотичность же возникла из-за наслоения разных версий исправлений при пренебрежении единой редакторской работой.

### 3. Литературные образцы

Книгу схимонаха Илариона нередко сравнивают с «Откровенными рассказами странника»<sup>80</sup>. Действительно, в повествованиях Странника встречаются мотивы, почти совпадающие с принципами о. Илариона: стремление приохотить читателя к молитве Иисусовой, воодушевление от возможности духовного совершенства более, чем предостережение от опасностей пути; интерес к таинствам природы чувственной

76 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Киев, 1912. С. VII.

77 Там же. С. XII.

78 См.: Глаголев Александр Александрович // Биографический словарь выпускников КДА: 1819–1920. Т. 1. Киев, 2014. С. 351–354.

79 *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. С. 300.

80 Там же. С. 299.

и духовной<sup>81</sup>; «самосушная сила молитвы во Имя Иисуса Христа <...> и в бессознательно занимающихся ею»<sup>82</sup>. Однако по главному содержанию сочинения и по самому методу изложения мыслей произведения кардинально различаются.

«Рассказы странника» (более точно — известные к началу литературной деятельности о. Илариона первые четыре рассказа) написаны умело и аккуратно ведут сюжетную линию среди действительных или вымышленных обстоятельств и людей; книга «На горах Кавказа» — это попытка осознать и изложить опыт своего мировоззрения, внешняя форма автору не так уж важна, главное — смысл. Если странник — духовный писатель и рассказчик, то о. Иларион — религиозный мыслитель, философ.

Внешнее сходство сюжета<sup>83</sup>: и в «Рассказах странника», и в сочинении о. Илариона подвижник рассказывает о личном духовном и молитвенном опыте — столь незначительно, что говорить о литературном влиянии не приходится. В качестве более близких образцов можно назвать «Собеседования египетских отцов» Иоанна Кассиана и статьи свт. Игнатия Брянчанинова. Также можно предположить, что внешней опорой для сюжета послужила действительно состоявшаяся летом 1903 г. встреча пустынников на горном перевале и их беседа — на это намекает название первоначальной рукописи 1904 г. Правда, сложно сказать, кто именно и с кем тогда встретился (о старце Дисидерии см. ниже).

Если же говорить о содержательной стороне учения, то определённое сходство самодействующей, самовозникающей, самосушей и иногда даже магической<sup>84</sup> молитвенной силы в системе иеромонаха Арсения (Троепольского) с пониманием Иисусовой молитвы о. Иларионом имеется. Однако в первых четырёх рассказах Странника это учение почти не высказывается явно. Терминология и литературные предпочтения о. Арсения и о. Илариона оказываются совершенно непохожими. Примечательно, что в тексте своей книги о. Иларион нигде не обнаруживает знакомства с «Рассказами странника», хотя сложно представить, что он не читал их.

81 *Арсений (Троепольский), иером.* Искатель Непрестанной молитвы // БТ. 2018. № 47–48. С. 88.

82 Там же. С. 126.

83 *Пентковский А. М.* История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // БТ. 2018. № 47–48. С. 414.

84 *Арсений (Троепольский), иером.* Искатель Непрестанной молитвы // БТ. 2018. № 47–48. С. 199.

Гораздо ближе к сочинению о. Илариона оказываются «Аскетические опыты» Игнатия Брянчанинова, также состоящие из отдельных разнородных новелл: с романтическим и богословски поучительным взглядом на природу, с учением о молитве Иисусовой, изложенным в диалоге старца с учеником. Молитва Иисусова и имя Божие — центральные темы «Аскетических опытов» свт. Игнатия, который в своих формулировках, пожалуй, более всех других церковных учителей приближается к формулировкам имяславцев.

Свт. Игнатий, впрочем, рассуждает вполне в рамках традиционного богословия: «Имя [Божие. — *Н. С.*], по наружности своей ограниченное, но изображающее собой Предмет неограниченный, Бога, заимствующее из Него неограниченное, Божеское достоинство, Божеские свойства и силу»<sup>85</sup>. Однако некоторые сокращённые образные высказывания святителя звучат резко: «Сила и действие этого имени — Божественны; они всемогущи и спасительны»<sup>86</sup>. «Имя Иисус поклоняемо и всемогуще»<sup>87</sup>; «содержит особенную Божественную силу»<sup>88</sup>. И даже: «Оно [имя Божие. — *Н. С.*] — Дух»<sup>89</sup>.

На свт. Игнатия Брянчанинова о. Иларион не только ссылается, но и рекомендует как первое пособие к изучению молитвы. Сам схимонах Иларион признавал, что первоначально «наткнулся» на учение об имени Божиим в сочинениях преосвященного Игнатия<sup>90</sup>.

#### 4. Старец Дисидерий

Прежде чем обсуждать содержательную сторону сочинения о. Илариона, что будет сделано во второй части нашей работы, необходимо выяснить ещё один вопрос, от которого существенно зависит смысловая интерпретация текста. Излагает ли о. Иларион своё учение о молитве, или же он записал учение старца Дисидерия и лишь снабдил его своими пояснениями и комментариями?

85 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой // Полное собрание творений и писем свт. Игнатия Брянчанинова. Т. 2. Москва, 2018. С. 168.

86 Там же. Т. 1. С. 200.

87 Там же. Т. 2. С. 237.

88 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о поучении или памяти Божией // Полное собрание творений и писем свт. Игнатия Брянчанинова. Т. 2. Москва, 2018. С. 133.

89 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой. С. 185.

90 *И. Т. [Тихон (Шарапов), иером.]*. Особому внимаю иноков // Русский инок. 1912. № 4. С. 69.

Согласно повествованию книги «На горах Кавказа», учение о молитве Иисусовой и присутствии в ней Бога сообщает старец Дисидерий, которого рассказчик встретил на горном перевале. Правда, авторская позиция от главы к главе несколько меняется и в целом выдержана непоследовательно. Читателю приходится не без труда и не без сомнений приписывать то или иное высказывание книги о. Дисидерию, о. Илариону, а зная об участии в создании текста о. Венедикта, ещё и о. Венедикту.

В целом по прочтении книги у читателя остаётся впечатление, что о. Дисидерий действительно существовал. Такая точка зрения ясно высказывается во многих серьёзных исследованиях<sup>91</sup>, иногда даже делаются попытки реконструировать его биографию.

Однако внимательный анализ текста и особенно биографии о. Дисидерия (гл. 10) приводит нас к выводу, что Дисидерий представляет в сочинении самого о. Илариона, а учение, излагаемое о. Дисидерием, является в точности учением о. Илариона аналогично тому, как в «Аскетических опытах» свт. Игнатий Брянчанинов излагает своё учение в форме беседы старца с учеником.

Чтобы сделать этот вывод более ясным, мы выпишем сообщаемые автором сведения об о. Дисидерии.

«Получил образование в духовной семинарии <...> в юности своей проводил жизнь до конца злочестивую и незаконную <...> когда готовился к переходу в Богословский курс (Господь) наслал болезнь некую странную, позорную, мучительную»<sup>92</sup>.

«Тотчас же уволился из Семинарии, не окончивши своего полного образования. Но по выходе два года промедлил в миру, занимая должность поселянского учителя, но видя, что болезнь моя не проходит <...> на двадцать третьем году своей жизни отправился в путь, в монастырь»<sup>93</sup>.

Несколько ранее сообщается, что старец уже почти десять лет живёт в пустыни, а до этого двадцать лет провёл в монастыре<sup>94</sup>. Учитывая,

91 Например: *Данилушкин М. Б.* Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России // На горах Кавказа. Санкт-Петербург, 1998. С. 901–907; *Иларион (Алфеев), архиеп.* Схимонах Иларион (Домрачёв) // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 167; *Hamburg G. M.* The Origins of «Heresy» on Mount Athos: Ilarion's Na Gorakh Kavkaza (1907) // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2003. Vol. 23. P. 1–35.

92 [Иларион (Домрачёв), схимон.] На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 37.

93 Там же. С. 38.

94 Там же. С. 8.

что это место без изменений перешло в книгу из первоначальной статьи, десять лет следует отсчитывать от конца 1903 г. Ещё одна дата:

«Почти 15 лет <...> исключительно занимался произношением устной молитвы, живя в это время в монастыре и занимаясь исполнением различных дел, возложенных на меня по послушанию»<sup>95</sup>.

Обратившись к реконструированной нами биографии о. Илариона, мы видим, что совпадающие обстоятельства жизни не оставляют сомнения в том, что под именем Дисидерия описан сам о. Иларион, тем самым наши усилия по уточнению жизнеописания о. Илариона дают первый осязаемый результат.

Приведём дополнительные соображения, подтверждающие, что никакого о. Дисидерия не было и в повествовании это авторский персонаж.

О существовании о. Дисидерия говорили только те, кто почти не был знаком с обстоятельствами жизни о. Илариона, например, прп. Варсонофий Оптинский. Напротив, хорошо знавшие его (о. Агафодор и о. Даниил) или знакомые с местным контекстом (о. Паисий) ничего о наличии старца Дисидерия не пишут.

В своих письмах, предисловии, защитных посланиях о. Иларион нигде не упоминает старца Дисидерия и нигде не пытается сослаться на его авторитет, что было бы естественно.

Святой мученик Дисидерий был учеником священномученика Ианнуария (первое монашеское имя о. Илариона), их память празднуется в один день (21 апреля по старому стилю), что отчасти объясняет выбор псевдонима.

Обнаруживается совпадение характерных черт духовного образа о. Дисидерия (как он представлен в главах 4–7) и о. Илариона (по письмам в третьей части книги). Им достаточно прочитать главу из Евангелия, как дух получает оживотворение и силу<sup>96</sup>; от вопроса о молитве Иисусовой сердце и вся их духовная природа приходят в движение<sup>97</sup>.

Замечательно, что понимание правильного соотношения о. Дисидерия и о. Илариона даёт нам некоторые данные и в отношении обстоятельств жизни самого о. Илариона. Так, ещё раз подтверждаются его возраст и общие этапы монастырской жизни. Мы узнаём также, что указание совершать молитву Иисусову о. Иларион получил ещё во время своих странствий

95 [Иларион (Домрачёв), схимон.] На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 9.

96 Там же. С. 29; Ср.: Там же. С. 325.

97 Там же. С. 9; Ср.: Там же. С. 325.

по монастырям в Киеве от «великого отца и учителя благочестия», который принимал его исповедь<sup>98</sup>.

Зачем потребовался псевдонимичный персонаж? Вспомним, что рукописное (журнальное) и первое книжное издание «На горах Кавказа» выходили без указания автора. Давая выразителю авторских идей другое имя, о. Иларион сохранял анонимность. Кроме того, смелые выражения из учения о молитве с апелляцией к собственному опыту выглядели скромнее, будучи вложенными в уста некоего старца. Впрочем, даже в пространстве книги установить различие между мыслями автора и учением о. Дисидерия нелегко. Начиная же со второго издания, явно подписанного именем пустынноика, фигура старца Дисидерия в целом потеряла смысл, но такова была особенность подхода о. Илариона, что он вносил изменения и добавлял новые фрагменты, не думая о стилистической целостности произведения.

### Выводы

Сделанная частичная реконструкция биографии схимонаха Илариона (Домрачёва) и изучение истории эволюционирования текста его книги «На горах Кавказа» позволяет нам оценить сочинение о. Илариона с новой точки зрения.

Можно с уверенностью говорить о том, что старец Дисидерий, фигурирующий в повествовании, является не более чем литературным персонажем, озвучивающим авторскую точку зрения и унаследовавший биографические данные о. Илариона. Судя по имеющейся совокупной информации, после афонских наставников о. Иеронима и о. Макария у о. Илариона не было духовного руководителя: в духовной жизни он опирался на книжные наставления и на переписку с близкими по духу подвижниками.

Понимание преемственности различных версий сочинения о. Илариона позволяет нам выделить в произведении разные смысловые слои: первая рукописная версия, опубликованная в виде статьи, со сравнительно ясным планом основной части; первое отдельное издание, без указания автора, значительно расширяющее смысловое ядро, с добавленными разнородными эссе в первой части, второй и третьей частью; второе отдельное издание с заметной корректировкой необдуманных выражений и некоторыми структурными дополнениями; наконец, третье неполное издание,

98 [Иларион (Домрачёв), схимон.] На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 9, 33.



лишь минимальной редакторской правкой отличающееся от предыдущего. Привлечение первой, ещё рукописной версии сочинения позволяет более ясно увидеть богословские конструкции о. Илариона, в последующих версиях сильно усложнённые различными дополнениями.

Исходя из выделенных редакций текста можно говорить об основных редакторских принципах автора. Отец Иларион писал хорошо и доходчиво, основные мысли он выражал очень ярко и даже художественно, подходя к читателю как опытный рассказчик и педагог. Однако, несмотря на ясное мышление, он сознательно пренебрегал учёностью и правильностью текста. Редакторскую работу, предполагающую переделку уже написанных фрагментов с учётом вносимых пояснений, он отвергал, придерживаясь своеобразного редакторского нигилизма: поясняющие абзацы вставлялись без изменения остального текста, нередко разрывая течение мысли.

Забегая вперёд (анализу содержания книги «На горах Кавказа» будет посвящена вторая часть нашей работы), эту же логику можно экстраполировать и на богословские конструкции о. Илариона — погружаясь в мир отцов-аскетов, а также вдохновляясь сложными философско-психологическими рассуждениями академических богословов, он как будто забывал привести в порядок базовую богословскую терминологию: сущность, природа, ипостась. Неправильно думать, что по малой грамотности это было ему не под силу — кавказский отшельник читал и проникался мыслями литературы куда более сложной. Представляется, что и здесь его отталкивала неприятная необходимость прозаического труда, школьная «учённость».

К сожалению, пренебрежение базовым научным трудом — и в редакции текста, и в гармонизации богословской терминологии — сказались очень болезненно на восприятии книги читателями. Разумеется, теми, кто пытался критически взглянуть на содержание книги, а не просто «слушать рассказчика».

Встречающееся в научной литературе предположение о влиянии на сочинение о. Илариона книги «Откровенные рассказы странника», при более подробном фактическом рассмотрении следует признать обоснованным. Хотя некоторые важные для этих сочинений мысли очень близки, однако в первых частях «Откровенных рассказов», которые были опубликованы к началу XX века, они выражены неявно, и какой-либо прямой литературной зависимости не обнаруживается.

Гораздо больше оснований в соотнесении книги «На горах Кавказа» с сочинениями свт. Игнатия (Брянчанинова). Однако при всей

поэтической смелости выражений свт. Игнатий твёрдо придерживается традиционной церковной догматики, тогда как о. Иларион допускает высказывания, которые сложно вписать в церковную традицию.

### Архивные материалы

*Алексий (Киреевский), иеросхим.* Письмо архиепископу Никону (Рождественскому) от 30.07.1916 // ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 6. Д. 37. Л. 1 – 2 об.

Письма монаха Илариона (Домрачёва) из Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря. [1891 г.] // АРПМА. Оп. 32. Д. 92. Док. А001169. Л. 1–12.

Письмо монаха Арсения (Слободского) и схимонаха Илариона (Домрачёва) из Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря. [1893 г.] // АРПМА. Оп. 32. Д. 104. Док. А001180.

### Источники

[*Агафодор (Буданов), иеросхим.*] История Имябожничества // *И. В.* Об Афонской смуте. [К свету]. [Электронный ресурс]. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoj-smute> (дата обращения 23.04.2024).

*Антоний (Булатович), иеросхим.* Моя борьба с имяборцами. Петроград: Исповедник, 1917.  
*Арсений (Тропольский), иером.* Искатель Непрестанной молитвы // Богословские труды. 2018. № 47–48. С. 54–217.

Биографическая запись о старце Иларионе // *Енофрадит (Борц), инок.* Имяславие. Т. 2. Москва: Паломник, 2005. С. 778–779.

Биографический словарь выпускников КДА: 1819–1920. Т. 1. Киев: Изд. отдел Украинской православной церкви, 2014.

*Варсонофий (Плиханков), прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу батюшки». [Козельск]: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2013.

*Выходцев Е.* История Афонской смуты // Имяславие. Антология. Москва: Факториал пресс, 2002. С. 215–318.

*Голубинский Ф. А., прот.* Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). Санкт-Петербург: Изд. П. П. Сойкина, 1906.

[*Даниил (Бондаренко), иеросхим.*] Близ заката: современные пустынножители в горах Кавказа. Москва: Святая гора, 2013.

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой // Полное собрание творений и писем свт. Игнатия Брянчанинова. Т. 1. Москва: Паломник, 2018. С. 151–233.

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой // Полное собрание творений и писем свт. Игнатия Брянчанинова. Т. 2. Москва: Паломник, 2018. С. 166–239.

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о поучении или памяти Божией // Полное собрание творений и писем свт. Игнатия Брянчанинова. Т. 2. Москва: Паломник, 2018. С. 128–139.
- [*Иларион (Домрачёв), схимон.*] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустынноика). Сообщил Н. И. Д. // Душеполезное чтение. 1906. Январь. С. 111–119; Февраль. С. 251–259; Март. С. 413–416; Май. С. 128–132; Июнь. С. 182–191; Октябрь. С. 210–216; Ноябрь. С. 358–362.
- Иларион (Домрачёв), схимон.* На горах Кавказа. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, 1907.
- Иларион (Домрачёв), схимон.* На горах Кавказа. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, <sup>2</sup>1910.
- [*Иларион (Домрачёв), схимон.*] О Божественной Евхаристии или о таинстве святого причащения. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1911.
- Иларион (Домрачёв), схимон.* На горах Кавказа. Киев: Киево-Печерская лавра, <sup>3</sup>1912.
- Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Афон: [Б. и.], 2015.
- Кириллук В.* Мое путешествие во внутренность Кавказских гор. Рассказ пустынноика // Душеполезное чтение. 1907. Март. С. 451–459.
- Климент (Орехов), мон.* Имябожнический бунт или плоды учения книги «На горах Кавказа». Петроград: Тип. товарищества А. С. Суворина «Новое время», 1916.
- Косвинцев Е. Н.* Черный «бунт» (Странички из истории афонского бунта) // Исторический вестник. 1915. Т. 139. № 1. С. 137–160; № 2. С. 470–487.
- Крутова М. С.* Рукописные материалы о претензиях имяславцев на Пицундский скит Ново-Афонского монастыря // Абхазия в русской словесности XIX–XX вв. Москва: ИМЛИ РАН, 2021. С. 295–320.
- Кунцевич Л. З.* Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа» // Ревнитель. 1915. № 3. С. 23–38.
- Монахологии русских обитателей на Афоне. Афон: [Б. и.], 2016.
- Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Афон: [Б. и.], 2013.
- Никон (Беляев), прп.* Дневник послушника Оптиной пустыни Николая Беляева (преподобного Никона исповедника). [Козельск]: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2016.
- Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказа за 1887 г. Тифлис: [Б. и.], 1888.
- Паисий, иером.* История Афонской смуты // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 3. Москва: Паломник, 2005. С. 1–136.
- Пахомий, мон.* История афонской смуты или имябожеской ереси. Санкт-Петербург: Тип. «Содружество», 1914.
- Разрядный список учеников Вятской духовной семинарии всех отделений, после июльского испытания по окончании 1864/65 года // Вятские епархиальные ведомости. 1865. № 15. С. 229–232.
- Разрядный список учеников Вятской духовной семинарии всех отделений, составленный по поведению и успехам их после июньских испытаний в предметах, преподаваемых им в течение XXIV учебного года 1864/65 и 1865/66 годов // Вятские епархиальные ведомости. 1866. № 19. С. 256–262.

- Русский афонский отечник XIX–XX веков. Афон: [Б. и.], 2012.
- Святое православие и именовожническая ересь. Харьков: Епархиальная тип., 1916.
- Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007.
- [Тихон (Шарапов), иером.]. Особому внимаю иноков // Русский инок. 1912. № 4. С. 69–71.

## Литература

- Данилушкин М. Б. Краткий очерк жизни старца Илариона и истории имяславия в России // На горах Кавказа. Санкт-Петербург: Воскресение, 1998. С. 901–907.
- Иларион (Алфеев), архиеп. Схимонах Иларион (Домрачёв) // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 166–172.
- Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2013.
- Пентковский А. М. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. 2018. № 47–48. С. 343–448.
- Петр (Пиголь), игум. Афонская трагедия: гордость и сатанинские замыслы. Москва: [Б. и.], 2005.
- Радионон А. П. Имяславие на Юге России: биографии лидеров движения, судьба общин в довоенный период // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 80–88.
- Радионон А. П. К постановке вопроса об основных центрах расселения имяславцев на Кубани и их лидерах // Хризостом. 2023. № 1. С. 41–51.
- Сенина Т. А. Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов — имяславцев начала XX века // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд. Псковского государственного университета, 2015. (Альманах Verbum; Вып. 17). С. 220–230.
- Солодов Н., иер. Инспектор Вологодской духовной семинарии иеромонах Феофан (Харитонов) в свидетельствах современников // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 4. С. 142–170.
- Солодов Н., иер. Об авторе книги «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» // Два века русской классики. 2023. Т. 5. № 1. С. 174–185.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Шкаровский М. В. Возникновение и развитие имяславской смуты на Афоне // Вестник церковной истории. 2022. № 1–2. С. 136–160.
- Bolshakoff S. Russian Mystics. London: Mowbray, 1977.
- Hamburg G. M. The Origins of «Heresy» on Mount Athos: Ilarion's Na Gorakh Kavkaza (1907) // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2003. Vol. 23. P. 1–35.
- Kenworthy S. M. Name-Glorifiers (Imiaslavie) Controversy // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford, 2020. P. 327–342.
- Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia christiana periodica. 1951. Vol. XVII. P. 321–394.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

# О СИНОДАЛЬНОЙ БОГОСЛУЖЕБНОЙ КОМИССИИ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия  
профессор Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
macarius.v@yandex.ru

**Для цитирования:** Макарий (Веретенников), архим. О Синодальной богослужебной комиссии // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 117–151. DOI: 10.31802/GV.2024.53.2.006

## Аннотация

УДК 27-532.2 (271.2)

В статье представлено описание работы Синодальной богослужебной комиссии, созданной по благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Пимена 23 декабря 1980 г. для подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси. Описаны исторические этапы становления Комиссии и первые её председатели, особенности литургического творчества и первые плоды в виде богослужебных текстов, введённых в богослужебное употребление в Русской Православной Церкви. Автор статьи, являясь членом комиссии с 16 октября 1989 г., на основании своих наблюдений делает вывод, что прославление отечественных и вселенских святых благодаря синодальным решениям и гимнографическим творениям комиссии прочно вошло в богослужебное наследие нашей Церкви, одновременно стимулируя работу научно-исследовательской мысли в области богословия и литургики, что благоприятно сказалось на духовном образовании в России.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Синодальная богослужебная комиссия, канонизация, богослужение, акафист, 400-летие учреждения патриаршества на Руси.

## About the Synodal Liturgical Commission

### Archimandrite Macarius (Veretennikov)

Doctor of Theology

Professor of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

macarius.v@yandex.ru

**For citation:** Macarius (Veretennikov), archimandrite. "About the Synodal Liturgical Commission". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 117–151 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.006

**Abstract.** The article presents a description of the work of the Synodal Liturgical Commission, created with the blessing of His Holiness Patriarch Pimen of Moscow and All Rus' on December 23, 1980 to prepare for the celebration of the 1000th anniversary of the Baptism of Rus'. The historical stages of the formation of the Commission and its first chairmen, features of liturgical creativity and the first fruits in the form of liturgical texts introduced into liturgical use in the Russian Orthodox Church are described. The author of the article, being a member of the commission since October 16, 1989, based on his observations, concludes that the glorification of domestic and ecumenical saints, thanks to the synodal decisions and hymnography creations of the commission, has become part of the liturgical heritage of our Church, while simultaneously stimulating the work of scientific research in the field of theology and liturgists, which had a beneficial effect on spiritual education in Russia.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Synodal Liturgical Commission, canonization, divine service, akathist, 400th anniversary of the establishment of the patriarchate in Rus'.

\*\* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

## 1. Синодальная комиссия по канонизации

Важным событием нашей истории явилось празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. Задолго до юбилея, на заседании Священного Синода 23 декабря 1980 г., было принято решение:

«Для осуществления подготовки к торжественному празднованию и проведению юбилея 1000-летия Крещения Руси образовать Комиссию»<sup>1</sup>.

Затем, 24 июля 1981 г., в Троице-Сергиевой Лавре под председательством Святейшего Патриарха Пимена состоялось первое заседание созданной комиссии. На ней было принято решение о создании постоянного рабочего президиума и нескольких специализированных рабочих групп. Среди них необходимо назвать Богословско-литургическую группу

«во главе с Высокопреосвященным митрополитом Киевским и Галицким Филаретом. На эту группу, с участием других необходимых для её работы церковных деятелей, возлагается подготовка всех богослужебных вопросов проведения юбилея»<sup>2</sup>.

Впрочем, в «Определениях Поместного Собора»<sup>3</sup> ничего не сказано о деятельности богослужебно-литургической группы. Между тем она, по слову игум. Андроника (Трубачёва), подготовила необходимые богослужебные тексты для празднования 1000-летия Крещения Руси<sup>4</sup>, а также тропари и кондаки святым, которые были канонизированы на юбилейном Соборе<sup>5</sup>.

- 1 Определение Священного Синода [от 23 декабря 1980 г.] // ЖМП. 1981. № 2. С. 4.
- 2 Постановления Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси // ЖМП. 1981. № 11. С. 3. Об участии в работе данной комиссии архимандрита Матфея см.: *Бетина А. А.* Пою Богу моему дондеже есмь. Жизнь и творческая деятельность архимандрита Матфея (Мормыля). Сергиев Посад, 2019. С. 37.
- 3 Определения Поместного Собора Русской Православной Церкви // Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. Москва, 1990. С. 56–58.
- 4 Данные материалы были изданы издательством Московской Патриархии: Чинопоследования праздника Крещения Руси. Москва, 1988.
- 5 Нити богослужения прядутся нелегко. Интервью с игуменом Андроником (Трубачёвым), членом Синодальной богослужебной комиссии // Встреча. 2006. № 1 (22). С. 6. Данное интервью было опубликовано ещё дважды: О песнотворчестве и песнопениях. Москва, 2021. С. 4–8; Наш игумен Андроник (А. С. Трубачёв). К 70-летию игумена Андроника,

В соборном докладе Крутицкого митрополита Ювеналия говорится о работе, которую проделала Канонизационная комиссия и на основании которой были прославлены блгв. кн. Димитрий Донской (†1389; пам. 19 мая), прп. Андрей иконописец (XV в.; пам. 4 июля), прп. Максим Грек (†1556; пам. 21 января)<sup>6</sup>, митр. Московский Макарий (†1563; пам. 30 декабря), прп. Паисий (Величковский; †1794; пам. 15 ноября), блж. Ксения Петербургская (XIX; пам. 24 января), свт. Игнатий (Брянчанинов; †1867; пам. 30 апреля), прп. Амвросий Оптинский (†1891; пам. 10 октября), свт. Феофан Вышенский (†1894; пам. 10 января). К опубликованным житиям новоканонизированных святых приложены тексты тропарей и кондаков им<sup>7</sup>.

## 2. Новое издание богослужебной Минеи

Важным вкладом в подготовку и проведение торжеств по случаю 1000-летия Крещения Руси явился выпуск Издательским отделом Московской Патриархии годового комплекта богослужебных Минеи<sup>8</sup>. Новые Минеи существенно отличались от изданий Синодального периода и стали особым событием в литургической жизни нашей Церкви. Синодальные Минеи содержат главные службы на каждый день года, поэтому их состав минимален. Но они существовали в окружении различных отдельных служб, издававшихся не только в центрах, Москве и Петербурге, но и в других епархиях. Новые же Минеи (их называют по цвету переплёта зелёными или же патриархийными), вобрали в себя большое количество служб, которые были изданы ранее, но со

140-летию священника Павла Флоренского. Сергиев Посад; Санкт-Петербург, 2023. С. 156–160.

- 6 В январской богослужебной минее служба учёному греку уже была опубликована, о её создании см.: *Андроник (Трубачёв), игум.* О службе преподобному Максиму Греку. Санкт-Петербург, 2007. С. 1–5.
- 7 См.: Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвящённый юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. // Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. Москва, 1990. С. 126–229.
- 8 Минея Сентябрь. Москва, 1978; Минея Октябрь. Москва, 1980. (Отдельной книжечкой-приложением были изданы «Житийные справки» к Минее); Минея Ноябрь. Москва, 1980. Ч. 1; Москва, 1981. Ч. 2; Минея Декабрь. Москва, 1982. Ч. 1–2; Минея Январь. Москва, 1983. Ч. 1–2; Минея Февраль. Москва, 1981; Минея Март. Москва, 1984. Ч. 1–2; Минея Апрель. Москва, 1985. Ч. 1–2; Минея Май. Москва, 1987. Ч. 1–3; Минея Июнь. Москва, 1986. Ч. 1–2; Минея Июль. Москва, 1988. Ч. 1–3; Минея Август. Москва, 1989. Ч. 1–3.



временем стали библиографической редкостью или же существовали только в рукописном виде, поэтому на один день могло приходиться несколько служб либо две службы одному празднику. Кроме того, в конце служб появились житийные справки, прориси икон, краткая библиография, а также цветные вкладыши с изображением святых данного месяца. Из-за возросшего гимнографического объёма некоторые Минеи были изданы в двух-трёх частях. После выхода сентябрьской и октябрьской Минеи отец Иннокентий (Просвирнин; †1994) опубликовал статью, посвящённую этому важному начинанию. Он пишет:

«Настоящее издание литургических памятников и источников агиографии Русской Церкви является важным научно-богословским вкладом в богословскую литературу Русской Православной Церкви. Издание посвящено 1000-летию Крещения Руси»<sup>9</sup>.

При этом он отмечает также предшествующие труды на литургическом поприще свт. Афанасия Ковровского (†1962; пам. 15 октября). В последующее время в «Журнале Московской Патриархии» в разделе «Библиография» стали публиковаться краткие статьи о выходящих Минеях, в которых указаны службы, вновь включённые в состав богослужбных Минеи, источники их поступления в Издательский отдел и пр.<sup>10</sup>

По завершении данного издания рецензент пишет:

«Работа над Минеями продолжалась более десяти лет»<sup>11</sup>.

В конце статьи говорится о предполагаемом продолжении трудов:

«Многолетняя работа над юбилейным изданием и поиски новых служб святым определили необходимость издания новой Минеи дополнительной, так как тексты служб или отдельные их части обнаруживались иногда после выхода в свет очередной месячной Минеи. Отметим попутно, что службы святым из Минеи дополнительной прежнего синодального издания (Санкт-Петербург, 1909) полностью вошли в новое издание месячных Минеи. На необходимость

9 *Иннокентий (Просвирнин), игум.* К юбилею Русской Церкви // ЖМП. 1980. № 9. С. 80.

10 См.: *Андроник, мон.* Минея-Ноябрь // ЖМП. 1981. № 6. С. 80; *Самойлов А.* Минея-Декабрь // ЖМП. 1983. № 12. С. 76; *Он же.* Минея-Январь // ЖМП. 1984. № 4. С. 77; *Он же.* Минея-Февраль // ЖМП. 1982. № 7. С. 80; *Он же.* Минея-Апрель // ЖМП. 1986. № 4. С. 78; *Он же.* Минея-Май // ЖМП. 1988. № 3. С. 79–80; *Он же.* Минея-Июнь // ЖМП. 1987. № 2. С. 79–80; *Он же.* Минея-Июль // ЖМП. 1989. № 4. С. 77–78. Автор отмечает, что служба «в честь перенесения Великорецкой иконы святителя Николая в Москву (29 июля, служба будет помещена в новой Дополнительной Минеи)». См.: *Самойлов А.* Минея-Июль. С. 78.

11 *Самойлов А.* Минея-Август // ЖМП. 1990. № 10. С. 79.

издания новой Минеи дополнительно указывает и канонизация некоторых русских святых, над текстами служб которым в настоящее время работает богослужебная комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви»<sup>12</sup>.

Однако издания Минеи дополнительной не последовало.

### **3. Образование и состав Богослужебной комиссии, председательство владыки Никодима (Руснака)**

На следующий год после празднования юбилея Крещения Русская Церковь отметила 400-летие учреждения патриаршества на Руси: на Архиерейском Соборе были канонизированы первый патриарх Московский Иов (†1607; пам. 19 июня) и первый патриарх нашего времени — свт. Тихон (†1925; пам. 25 марта)<sup>13</sup>. На Соборе также было принято решение:

«В целях скорейшей подготовки богослужебных чинопоследований вновь прославленным святым и для решения других литургических вопросов поручить Священному Синоду образовать Богослужебную комиссию»<sup>14</sup>.

Поэтому на заседании Священного Синода от 16 октября 1989 г. было принято решение:

«образовать богослужебную комиссию в составе: митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим (Руснак) — председатель; архиепископ Свердловский и Курганский Мелхиседек (Лебедев); епископ Пермский и Соликамский Афанасий (Кудюк); архимандрит Матфей (Мормыль) (Троице-Сергиева Лавра); игумен Андроник (Трубачёв) (Московская духовная академия) — секретарь Комиссии; протоиерей Владимир Кучерявый (МДА); [автор данной статьи —] архимандрит Макарий (Веретенников), ректор Тобольской духовной семинарии; протоиерей Игорь Мазур (ЛДА). Председателю Комиссии дать полномочия привлекать к работе необходимых специалистов»<sup>15</sup>.

12 *Самойлов А.* Минея-Август // ЖМП. 1990. № 10. С. 80.

13 Деяние Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о канонизации святителей Иова и Тихона, Патриархов Московских и всея Руси // ЖМП. 1990. № 1. С. 6–7.

14 Определения Архиерейского Собора [от 16 октября 1989 г.] // ЖМП. 1990. № 1. С. 11.

15 Там же. С. 33.

Владыка Никодим, председатель<sup>16</sup>, был известен тем, что писал службы и акафисты святым<sup>17</sup>, он же позаботился о канонизации свт. Мелетия Харьковского (†1840; пам. 12 февраля)<sup>18</sup>. Владыка Мелхиседек (†2016) очень любил богослужение и старался по возможности ежедневно выпевать-вычитывать суточный круг богослужения<sup>19</sup>. Еп. Афанасий (с 1995 г. — архиепископ; †2002) на Пермской кафедре много занимался книжно-просветительской деятельностью<sup>20</sup>. Архим. Матфей был уставщиком и регентом в Лавре, а также преподавал литургику в Московской духовной академии. Игум. Андроник, имея большой опыт работы с Минеями, участвовал в подготовке юбилейных торжеств в литургическом отношении и теперь продолжил работу с богослужебными текстами в Комиссии<sup>21</sup>. Архим. Макарий составил службу

- 16 См. о нём: Наречение и хиротония архимандрита Никодима (Руснак) // ЖМП. 1961. № 10. С. 7–9; *Талалай М., протодиак*. Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим (Руснак) 18.04.1921–15.09.2011 // ЖМП. 2011. № 10. С. 88–92; *Киреев А., протодиак*. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2008 гг. Москва, 2008. С. 163–164. Краткие сведения о нём, как об авторе акафистов см. также: *Людоговский Ф., свящ., Плякин М., диак*. Хвалебные гимны подвижникам. Современные особенности акафистного творчества // ЖМП. 2010. № 6. С. 75.
- 17 В библиотеке МДА имеются следующие его гимнографические издания: Канон покаянный Господу нашему Иисусу Христу. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице явления ради Ея иконы «Озерянская». Служба и акафист иже во святых отцу нашему Мелетию архиепископу Харьковскому. Служба и акафист преподобному и богоносному отцу нашему Силуану / Составил митрополит Никодим Харьковский и Богодуховский. Харьков, 1978–1979. [Машинопись: Ц, К-19, БМДА. Инв. № 145897]; *Никодим (Руснак), митр.* Сборник служб и акафистов. Харьков, 1996.
- 18 Из жизни епархий. Харьковская епархия. Празднование памяти святителя Харьковского Мелетия // ЖМП. 1979. № 4. С. 23–24. Служба и акафист свт. Мелетию были составлены владыкой Никодимом Харьковским, затем он был отредактирован митр. Никодимом Ленинградским и представлен на утверждение в Синод. Последовало решение: «Службу и акафист святителю Мелетию, архиепископу Харьковскому, утвердить и благословить их к употреблению во всех церквах Московского Патриархата». См.: Определения Священного Синода // ЖМП. 1978. № 4. С. 2; ПЭ. 2016. Т. 44. С. 531–534; ПЭ. 2018. Т. 50. С. 22.
- 19 См. о нём: Наречение и хиротония архимандрита Мелхиседека (Лебедева) во епископа Вологодского и Великоустюжского // ЖМП. 1965. № 8. С. 7–12; *Шишакова В. А.* Мелхиседек (Лебедев...) // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 630–631.
- 20 Архиепископ Афанасий (Кудюк) // ЖМП. 2004. № 11. С. 36–40; Афанасий (Кудюк...) // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 9; *Киреев А., протодиак*. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2008 гг. Москва, 2008. С. 461–462.
- 21 Приведу такой интересный пример, свидетельствующий об эрудиции игумена Андроника. Как-то, общаясь с ним в конце 80-х гг. прошлого века, я со ссылкой на Ф. Спасского сказал, что в стихирах службы Преподобного Сергия на Господи возвах содержатся слова его поучения к братии (*Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество (по современным

и акафист митр. Московскому Макарию и передал её на утверждение в Патриархию. После учреждения Богослужебной комиссии службы передали её председателю, а автора включили в состав комиссии. Прот. Игорь Мазур на заседаниях не появлялся.

Первоначально владыка Никодим телеграммами вызывал членов комиссии на заседание. Оно могло длиться несколько дней и проходило в Даниловском монастыре в патриаршей резиденции. Работа была построена следующим образом: на столе у каждого перед глазами лежал машинописный текст, при этом кто-то его читал, а все смотрели и внимательно слушали. По прочтении каждой отдельной стихирь или тропаря могли возникнуть замечания, на основании которых в текст вносилась правка. Предлагая в качестве правки иной вариант текста, владыка Никодим мог добавить: «Думаю, так будет краше»<sup>22</sup>. Первоначально в сферу обязанностей комиссии входило составление служб и акафистов. В комиссию могли поступать готовые тексты, в противном случае приходилось полностью писать службы и акафисты. Во время работы иногда мы, увлекаясь, могли обсуждать церковно-богословские проблемы, в таких случаях председатель говорил: «Отці, отці, бо ніщо не зробим»<sup>23</sup>.

В 1990 г. на Соборе, избравшем патриарха Алексия II, была совершена канонизация прав. Иоанна Кронштадтского (†1908; пам. 20 декабря). На заседании Синода 7 мая 1990 г. митр. Никодим представил тропарь и кондак праведному пастырю. В принятом решении говорится:

«Одобрить предоставленные Комиссией тексты тропаря и кондака приснопамятному протоиерею Иоанну (Сергиеву) Кронштадтскому в связи с его предстоящей канонизацией»<sup>24</sup>.

Митр. Никодим представил 26 декабря 1991 г. на Синоде проекты тропарей и кондаков сщмч. Вениамину, митр. Петроградскому,

Минеям). Париж, 1951. С. 107; Ины стихирь на Великой вечерни на Господи воззвах: Минея Сентябрь. Москва, 1978. С. 631). Отец Андроник на это сказал: «Я не исключаю, что Преподобный Сергей мог так наставлять свою братию, однако... Он повернулся, взял богослужебную мартовскую mineю, открыл её и процитировал близкие по тексту стихирь из службы Сорока мученикам Севастийским». См.: Минея. Март. Ч. 1. Москва, 1984. С. 211. Подобные мысли я встретил в литературе только совсем недавно: *Симеон (Томачинский), архим.* Поэтика богослужебных текстов в славянской традиции. [Учебное пособие]. Москва, 2023. С. 16–20.

22 «Думаю, так будет лучше» (укр.).

23 «Отцы, отцы, так [мы] ничего не сделаем» (укр.).

24 Определения Священного Синода [от 7 мая 1990 г.] // ЖМП. 1990. № 7. С. 8.

и Владимиру, митр. Киевскому, а также вел. кн. мц. Елисавете в связи с их предстоящей канонизацией, однако они были возвращены на доработку. Одновременно было дано поручение составить тропарь и кондак Собору новомучеников Российских, а также прпп. Кириллу и Марии, родителям прп. Сергия<sup>25</sup>. Приближалось 600-летие со дня кончины Преподобного Сергия Радонежского, в связи с чем на Архиерейском Соборе 1992 г. были прославлены его родители — прпп. Кирилл и Мария.

Между тем митр. Никодим последний раз участвовал в заседании Синода как председатель Богослужебной комиссии. На Украине к тому времени значительно усилились церковные нестроения — владыка Никодим, как старейший иерарх, предпринял усилия к созыву Харьковского Архиерейского Собора для решения возникших проблем, поэтому от руководства работой комиссии он отошёл. В статье, опубликованной в «Православной энциклопедии», его председательству дана такая оценка:

«Одновременно с управлением Харьковской епархией в 1989–1991 гг. Н[икодим] председательствовал в Богослужебной синодальной комиссии РПЦ. В этот период комиссией были подготовлены и утверждены Синодом: службы и акафисты блгв. кн. Димитрию Донскому, прп. Андрею Рублёву, свт. Макарию, митр. Московскому и всея Руси, блж. Ксении Петербургской, свт. Игнатию (Брянчанинову), свт. Феофану (Говорову), прав. Иоанну Кронштадтскому, вмч. Меркурию Александрийскому, тропари и кондаки свт. Иову, Патриарху Московскому и всея Руси, свт. Тихону, Патриарху Московскому и всея России, митрополитам сщмч. Владимиру (Богоявленскому) и Вениамину (Казанскому), прмц. вел. кн. Елисавете Феодоровне»<sup>26</sup>.

### **Председательство владыки Иоанна (Снычёва)**

Однако указанные службы святым были представлены Синоду 11 августа 1992 г. «Преосвященным митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Иоанном, председателем Богослужебной комиссии»<sup>27</sup>. Решение было положительным:

25 Определение Священного Синода [от 26 декабря 1991 г.] // ЖМП. 1992. № 3. Официальная часть. С. 10.

26 Никодим (Руснак...) // ПЭ. 2018. Т. 50. С. 22.

27 Определения Священного Синода [от 11 августа 1992 г.] // ЖМП. 1992. № 10. Официальная хроника. С. II. Ему принадлежат два акафиста: Акафист покаянный и Акафист

«Одобрить и благословить к употреблению девять служб»<sup>28</sup>.

В следующий раз на заседании Священного Синода 5 октября 1994 г. были утверждены «тексты тропарей и кондаков сщмч. протоиерею Иоанну Кочурову и протопресвитеру Александру Хотовицкому, представленные, в связи с их предстоящей канонизацией, митрополитом Санкт-Петербургским Иоанном, председателем Богослужебной комиссии»<sup>29</sup>. Митрополит Иоанн представил 22 февраля 1995 г. на утверждение в Синод акафисты Пресвятой Владычице Богородице в честь Её иконы «Целительница» и мч. Вонифатию, которые были рекомендованы «для молитвенного употребления»<sup>30</sup>. За это время митр. Иоанн (Снычёв) один раз собрал неполный состав Богослужебной комиссии в Санкт-Петербурге, но на этом заседании под его председательством прекратились. Митр. Иоанн председательствовал с 1992 г. по 1995 г.<sup>31</sup>

### Председательство владыки Алексия (Фролова)

На заседании Синода 27 декабря 1995 г. было принято решение:

«Утвердить следующий состав Синодальной богослужебной комиссии: 1) Преосвященный епископ Орехово-Зуевский Алексий (Фролов) — председатель, 2) архимандрит Макарий (Веретенников), проректор Московской духовной академии, 3) архимандрит Матфей (Мормыль), профессор Московской духовной академии, 4) игумен Андроник (Трубачёв), доцент Московской духовной академии»<sup>32</sup>.

Пресвятей Богородице ради чудотворного Ея образа Табынския. Напечатаны: *Иоанн, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский*. Пою Богу моему. Акафисты. Портреты русских архиереев. Дневниковые записи. Санкт-Петербург, 1998. С. 9–35.

- 28 Определения Священного Синода [от 11.08.1992 г.] // ЖМП. 1992. № 10. Официальная хроника. С. II. Укажем публикацию: Служба преподобному Андрею Иконописцу // Троицкий сборник. 2002. № 2. С. 112–126.
- 29 Определения Священного Синода [от 5 октября 1994 г.] // ЖМП. 1994. № 9–10. С. 3.
- 30 Определения Священного Синода [от 22 февраля 1995 г.] // ЖМП. 1995. № 1–4. С. 7.
- 31 *Андроник (Трубачёв), игум.* Богослужебная синодальная комиссия // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 535; *Забелич С., прот.* Синодальная богослужебная комиссия // Праксис. 2020. № 2 (4). С. 271.
- 32 Определения Священного Синода [от 27 декабря 1995 г.] // ЖМП. 1996. № 1. С. 15. В силу возраста или дальности расстояния не смогли бывать на заседаниях и не были включены в новый состав Комиссии архиепископы Мелхиседек и Афанасий.

Благодаря усилиям нового председателя — владыки Алексия<sup>33</sup>, заседания комиссии приняли систематический характер: они стали проходить каждый четверг в Троице-Сергиевой Лавре. Он позаботился об увеличении состава комиссии. Пребывая в Новоспасском монастыре, владыка стал брать с собой на заседания в Лавру насельника обители иером. Петра (Ерышалова) (ныне наместник Ипатьевского монастыря в Костроме игум. Пётр). Со временем не смог посещать заседания комиссии прот. Владимир Кучерявый<sup>34</sup>, но к работе были привлечены московские протоиереи Сергей Правдолюбов (декабрь 2006 г.) и Павел Хондзинский (2008 г.). Отец Сергей перед своим приходом в комиссию спросил на это благословение у Псково-Печерского старца — отца Иоанна (Крестьянкина), который его благословил, добавив:

«Там такие хорошие люди собрались в этой комиссии»<sup>35</sup>.

И сам владыка Алексий также отмечал, что в комиссии «можно работать»<sup>36</sup>. Изменились также условия работы: рассматриваемые тексты стали набирать на компьютере, а подключённый проектор показывал их на экране/стене; «это был прорыв»<sup>37</sup> в организации работы комиссии.

Поток поступающих в комиссию служб постепенно возрастал и начались вопросы, когда будет готова та или иная служба.

«[Податели] служб вполне соглашаются с несовершенством своих текстов, но просьба к комиссии всегда выражается только одна: поскорее дайте нам службу или акафист в исправленном, или неисправленном, или вовсе новом виде — любом, только бы побыстрее: нам их надо издать и продавать, надо по ним служить, совсем скоро юбилейные даты и прочее»<sup>38</sup>.

Общее количество заседаний в год достигало тридцати пяти<sup>39</sup>.

Совершенствовался метод работы над богослужебными текстами.

33 См. о нём: Наречение и хиротония архимандрита Алексия (Фролова) во епископа Орехово-Зуевского // ЖМП. 1995. № 11. С. 7–11; *Цыпин В., прот. Алексий (Фролов...)* // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 675; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2008 гг. Москва, 2008. С. 178–179.

34 Прот. Владимир Кучерявый принял монашество (прежнее имя при постриге сохранилось), скончался в сане архимандрита 8 января 2010 г.

35 Достигайте любви. О жизни архиепископа Костромского и Галичского Алексия (Фролова) / автор-составитель О. Орлова. Москва, 2023. С. 381.

36 Там же.

37 Там же. С. 382.

38 Там же. С. 383.

39 Там же.

«Особенно хорошо было, когда все участники работы вместе с владыкой пропевали стихиру на указанный глас или подобен. Тогда всё и прояснялось: противоречит ли новый текст церковному духу и молитвенному состоянию или нет»<sup>40</sup>.

При этом прояснялся даваемый новому песнопению глас или же подобен.

В Синоде 17 июля 1996 г. «слушали: доклад Преосвященного епископа Орехово-Зуевского Алексия, председателя богослужбной комиссии, о проделанной работе. Постановили: доклад принять к сведению»<sup>41</sup>. Таким же кратким является и постановление от 17 февраля 1997 г., которым Синод утвердил представленные еп. Алексием тропари и кондаки сщмчч. митр. Крутицкому Петру, митр. Серафиму (Чичагову) и архиеп. Фаддею Тверскому:

«Принять и рекомендовать представленные тексты тропарей и кондаков к богослужбному употреблению»<sup>42</sup>.

Весьма пространное Синодальное постановление 17 июля 1997 г. было принято на основании материалов, представленных председателем Богослужбной комиссии. В первом пункте приведён перечень её членов: новым явилось имя свящ. Александра Самойлова. Имевшийся у него опыт работы с гимнографическими текстами при подготовке богослужбных Миней в Издательском отделе, а также знание церковно-славянского языка были очень ценны для работы в комиссии<sup>43</sup>. В постановлении также отмечено, что комиссия «провела с апреля по декабрь [1996 г.] 13 заседаний»<sup>44</sup>. При этом Синодом были утверждены следующие тексты:

«1. Служба священномученику Владимиру, митрополиту Киевскому и Галицкому (проект составил протоиерей Владимир Кучерявый). 2. Тропарь, кондак и молитва преп. Антонию Радонежскому (проект составлен в Троице-Сергиевой Лавре). 3. Тропарь и кондак Собору препп. отцов и старцев, в Оптиной пустыни просиявших

40 Достигаите любви. О жизни архиепископа Костромского и Галицкого Алексия (Фролова). С. 385.

41 Определения Священного Синода [от 17 июля 1996 г.] // ЖМП. 1996. № 9. С. 8.

42 Определения Священного Синода [от 17 февраля 1997 г.] // ЖМП. 1997. № 3. С. 9.

43 В одной из своих публикаций он подчёркивает важность знания церковно-славянского языка при составлении богослужбных текстов. См.: *Иоанн (Самойлов), игум.* Трудности современной гимнографии // МEB. 2006. № 11–12. С. 159.

44 Определения Священного Синода [от 17 июля 1997 г.] // ЖМП. 1997. № 8. С. 13.



(проект составлен в Оптиной пустыни). 4. Молитва Господу по случаю 850-летия города Москвы (в основу проекта положена молитва, составленная святителем Филаретом, митрополитом Московским и Коломенским)»<sup>45</sup>.

Одновременно комиссия выразила просьбу

«утвердить тексты, ранее представлявшиеся в Синод и вошедшие в церковное употребление, но об утверждении которых по техническим причинам не было сообщено в журнале заседаний Священного Синода или публикация которых была сопряжена с неточностями»<sup>46</sup>.

Таким образом были утверждены служба Собору святых Псково-Печерских; тропарь, кондак и акафист родителям прп. Сергия прпп. Кириллу и Марии; тропарь и кондак сщмч. Владимиру Киевскому; тропарь и кондак сщмч. Вениамину Петроградскому; тропарь и кондак прпмч. Великой княгине Елисавете; тропарь, кондак и молитва свт. Филарету Московскому; тропарь, кондак и молитва прп. Варнаве Гефсиманскому; тропарь св. Роману Сладкопевцу и молитва над святым миром. Акафисты прпмч. Елисавете и свв. страстотерпцам Борису и Глебу, а также канон прпп. старцам Оптинским, по мнению комиссии, подлежат дальнейшей работе по их редактированию. В комиссию в это время могли поступать службы святым, которым уже ранее были составлены службы, поэтому свящ. Н. Булгакову и П. Н. Бирюкову, представившим свою службу блж. Ксении Петербургской, было рекомендовано «пользоваться службой блаженной Ксении, утверждённой Священным Синодом в 1992 г.»<sup>47</sup>

Главному редактору издательства Московской Патриархии, епископу Бронницкому Тихону, было дано указание: издать службы новоканонизированным святым, которые утверждены Священным Синодом, и

«привести Месяцеслов Православного церковного календаря (настольного) в соответствие с богослужебными Минеями 1978–1990 гг. и службами новоканонизированным святым»<sup>48</sup>.

Православным издательствам Синод рекомендовал при издании новых богослужебных текстов, наряду с указанием на благословение Святейшего Патриарха, указывать также следующее:

45 Определение Священного Синода [от 17 июля 1997 г.] // ЖМП. 1997. № 8. С. 13.

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же.

«Текст службы (акафиста) рассмотрен Синодальной комиссией по богослужебным вопросам в \_\_\_ г. и утверждён для общецерковного употребления решением Священного Синода (дата)»<sup>49</sup>.

В Определениях указаны приложения: «1) Отредактированные тексты для утверждения Священным Синодом. 2) Протоколы заседания Комиссии». Одновременно было принято важное решение упорядочить поминовение московских первосвятителей, поскольку в церковной практике того времени наблюдался большой разнобой: вперемежку с предстоятелями Церкви назывались епархиальные московские архиереи, либо в хронологической последовательности их канонизации. Теперь Синодом был указан следующий порядок поминовения московских чудотворцев на молитвах «Спаси, Боже...» и «Владыко Многомилостиве...»:

«... иже во святых отец наших, Святителя Михаила, первого Митрополита Киевского, Первосвятителей Московских и всея Руси: Петра, Алексия, Ионы, Макария, Филиппа, Иова и Тихона; митрополитов Московских Филарета и Иннокентия...»<sup>50</sup>.

Общее постановление на основании всего рассмотренного материала таково:

«Доклад принять к сведению, рекомендовать представленные тексты служб и поминовения к богослужебному употреблению в Русской Православной Церкви»<sup>51</sup>.

Подробно представлен в решениях Синода отчёт комиссии о работе в первой половине 1997 г. За это время было проведено восемнадцать заседаний; были утверждены тропари и кондаки сщмчч. Петру Крутицкому, Серафиму Санкт-Петербургскому, Фаддею Тверскому, а также службы прпп. Кириллу и Марии Радонежским (составители прот. Владимир Кучерявый и свящ. Александр Самойлов) и служба прп. Варнаве Гефсиманскому. Доклад владыки-председателя был принят к сведению, а представленные тексты рекомендованы «к богослужебному употреблению в Русской Православной Церкви»<sup>52</sup>, в Определениях приведены-опубликованы утверждённые тексты трёх тропарей и кондаков, а также указан порядок «возглашения *“Господи, спаси благочестивыя...”*»

49 Определение Священного Синода [от 17 июля 1997 г.] // ЖМП. 1997. № 8. С. 13.

50 Там же. С. 14.

51 Там же.

52 Там же.

на Божественной литургии при патриаршем, архиерейском и иерейском служении»<sup>53</sup>.

На заседании Синода 6 октября 1999 г. был заслушан доклад «епископа Орехово-Зуевского Алексия, председателя Синодальной комиссии по богослужению, о подготовленных Комиссией службах святителю Иову, первому Патриарху Российскому, и святителю Тихону, Патриарху Всероссийскому». Представленные службы были рекомендованы «к богослужебному употреблению в Русской Православной Церкви»<sup>54</sup>.

В интервью о работе Богослужебной комиссии игум. Андроник говорит о Чине «празднования 2000-летия христианства». Основным его составителем был митр. Санкт-Петербургский Владимир<sup>55</sup>. Он специально приезжал с одним из преподавателей Петербургской духовной академии на заседание комиссии и согласился с нашими пожеланиями-предложениями. Отец-игумен рассказывал также о специфике работы комиссии:

«На заседаниях мы обсуждаем каждую строку составляемого текста»<sup>56</sup>.

Следующее синодальное решение от 20 апреля 2000 г. было выражено в общих формулировках. Еп. Алексий представил доклад «о деятельности комиссии в период с января 1999 г. по апрель 2000 г.», который был принят «к сведению». Была одобрена «деятельность Синодальной богослужебной комиссии по подготовке служб, чинопоследований и других богослужебных текстов для употребления за богослужением Русской Православной Церкви»<sup>57</sup>.

Спустя несколько месяцев, 27 декабря 2000 г., Синод заслушал доклад владыки-председателя, принял его к сведению, одобрил работу комиссии, а также постановил:

«Выразить благодарность епископу Орехово-Зуевскому Алексию, председателю Синодальной богослужебной комиссии, и членам комиссии за понесённые труды»<sup>58</sup>.

- 53 Определение Священного Синода [от 17 июля 1997 г.] // ЖМП. 1997. № 8. С. 15–16.  
54 Определение Священного Синода [от 6 октября 1999 г.] // ЖМП. 1999. № 11. С. 12. Укажем публикацию: Служба святителю Иову, Патриарху Московскому // Троицкий сборник. 2000. № 1. С. 51–64.  
55 Нити богослужения прядутся нелегко. Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым), членом Синодальной богослужебной комиссии // Встреча. 2006. № 1 (22). С. 6.  
56 Там же. С. 8.  
57 Определение Священного Синода [от 20 апреля 2000 г.] // ЖМП. 2000. № 6. С. 10.  
58 Определение Священного Синода [от 27–28 декабря 2000 г.] // ЖМП. 2001. № 2. С. 10.

Одновременно «Святейший Патриарх и Священный Синод приняли “Положение о Епархиальной богослужебной комиссии, порядке рассмотрения и рекомендации для употребления за богослужением Русской Православной Церкви вновь составляемых богослужебных текстов” и рекомендовали епархиальным Преосвященным учреждать Епархиальные богослужебные комиссии и организовать их работу в соответствие с этим “Положением”»<sup>59</sup>. Данное решение было призвано ограничить поток служб, поступающих в Синодальную комиссию.

Через год, 26 декабря 2001 г., Синод утвердил службу Царственным страстотерпцам, службу прав. Матроне Московской, тропари и кондаки сщмч. Владимиру (Проферансову) Московскому и прпп. Иулиании и Евпраксии Московским, сётрам митр. Московского свт. Алексия. Решение Синода предусматривало также следующее:

«Направить утверждённые богослужебные тексты в издательство Московской Патриархии для издания»<sup>60</sup>.

Владыка Алексей 13 марта 2002 г. представил на утверждение Службу новомученикам и исповедникам Российским, которая была утверждена, рекомендована «к богослужебному употреблению», а также к публикации издательством Московской Патриархии<sup>61</sup>.

В результате учреждения соборных памятней святых той или иной епархии, а также после канонизации большого числа новомучеников и исповедников на Соборе в 2000 г.<sup>62</sup> со всей необходимостью вставал вопрос о составлении множества новых служб. Таким образом, нагрузка на Богослужебную комиссию всё более возрастала, поэтому была начата работа по созданию общих служб новоканонизированным святым по ликам их святости.

59 *Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский*. Синодальная богослужебная комиссия. Справка для заседания рабочей группы Архиерейского Собора // Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. Троице-Сергиева Лавра. 3–8 октября 2004 г. Материалы. Москва, 2005. С. 258.

60 Определения Священного Синода [от 26–27 декабря 2001 г.] // ЖМП. 2002. № 1. С. 17.

61 Определения Священного Синода [от 12–13 марта 2002 г.] // ЖМП. 2002. № 4. С. 19.

62 Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя 13–16 августа 2000 г. Материалы. Москва, 2001. С. 285–300.

В 2002 г. комиссия рассмотрела Устав колокольного звона, подготовленный Московским колокольным центром, «внесла в него ряд существенных исправлений и дополнений»<sup>63</sup>.

Еп. Алексей 26 декабря 2003 г. представил на Синоде службы священномученику единому, свт. Филарету Московскому и Собору Эстонских святых. Они были утверждены и рекомендованы к изданию<sup>64</sup>. Иногда в комиссии возникали деликатные проблемы, редактировать ли текст, который уже используется в богослужении. Так было со службой таллинским святым. Тем не менее потом владыка Алексей рассказывал, как его благодарил за результаты работы комиссии митрополит Таллинский Корнилий (1992–2018).

Как отмечал глава Богослужебной комиссии, в 2004 г. её сотрудники составили общую службу преподобномученице Российской, а также службу «святой преподобномученице Великой княгине Елисавете (ко дню прибытия в храм Христа Спасителя святых мощей преподобномучениц Великой княгини Елисаветы и инокини Варвары). Службы предполагается представить на рассмотрение Священного Синода»<sup>65</sup>.

Синод утвердил 16 июля 2005 г. общую службу преподобномученику Российскому XX века единому. При этом было такое пояснение:

«Постановлением Святейшего Патриарха и Священного Синода от 7 мая 2003 г. Синодальной богослужебной комиссии поручено составить прославленным новомученикам и исповедникам Российским XX века общие службы по чинам святости по такому же образцу, как это сделано в Минее общей. Ранее на заседаниях Священного Синода были утверждены и рекомендованы к общецерковному богослужебному употреблению: 26 декабря 2003 г. — служба общая священномученику Российскому XX века единому и 24 декабря 2004 г. — служба общая преподобномученице Российстей XX века единой»<sup>66</sup>.

Решением Синода 27 декабря 2005 г. в состав Собора Московских святителей (память 5/18 октября) были включены

63 *Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский.* Синодальная богослужебная комиссия. Справка для заседания рабочей группы Архиерейского Собора // Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. Троице-Сергиева Лавра. 3–8 октября 2004 г. Материалы. Москва, 2005. С. 258.

64 Определения Священного Синода [от 26 декабря 2003 г.] // ЖМП. 2004. № 1. С. 24.

65 *Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский.* Синодальная богослужебная комиссия. Справка для заседания рабочей группы Архиерейского Собора. С. 258.

66 Определения Священного Синода [от 16 июля 2005 г. Журнал № 48] // ЖМП. 2005. № 8. С. 5.

имена новоканонизированных иерархов: свт. Иннокентия Московского, Всероссийского митрополита Макария, патриархов Иова и Тихона, свт. Филарета, митр. Крутицкого Петра и митр. Московского Макария (Невского). В связи с этим было поручено «Синодальной богослужебной комиссии внести дополнения в службу Собора Московских святителей»<sup>67</sup>.

Две службы были утверждены 26 декабря 2006 г.: общая «мученику XX века единому» и «мученице XX века единой» и они были рекомендованы к публикации Издательским советом<sup>68</sup>. Синод утвердил 21 августа 2007 г. общие службы «преподобноисповеднице XX века единой» и «исповеднице XX века единой» и направил их в Издательский Совет для публикации<sup>69</sup>.

После кончины патриарха Алексия II († 5 декабря 2008 г.) заседание Синода 24 декабря 2008 г. возглавил местоблюститель — митрополит Смоленский Кирилл. Среди различных вопросов был рассмотрен доклад архиеп. Алексия о работе комиссии по исправлению акафиста прав. Иоанну Кронштадтскому, который ранее уже был употребляет. Прав. Иоанн был канонизирован на Соборе 1990 г., который избрал патриархом Алексия, митр. Петербургского. Его канонизация стала началом первосвятительского служения Алексия II, а акафист ему, таким образом, завершил служение этого патриарха. Акафист был ранее дан патриарху Алексию II архиеп. Алексием, председатель его рассмотрел «и согласно его резолюции препровождён на утверждение Священного Синода». Текст акафиста был утверждён, рекомендован «к общецерковному богослужебному употреблению» и к изданию<sup>70</sup>.

Акафисты Новомученикам и исповедникам Российским, а также акафист Царственным страстотерпцам были представлены Синоду 10 октября 2009 г.: их утвердили и направили «в издательство Московской Патриархии для издания»<sup>71</sup>. Необходимо добавить, что акафист Царственным страстотерпцем первоначально был представлен в 2001 г. одновременно со службой им, но Синод его отклонил. Спустя время

67 Определения Священного Синода [от 27 декабря 2005 г. Журнал № 94] // ЖМП. 2006. № 2. С. 5.

68 Определения Священного Синода [от 26 декабря 2006 г. Журнал № 149] // ЖМП. 2007. № 1. С. 29.

69 Определения Священного Синода [от 21 августа 2007 г. Журнал № 83] // ЖМП. 2007. № 9. С. 23.

70 Определения Священного Синода [от 24 декабря 2008 г. Журнал № 108] // ЖМП. 2009. № 2. С. 6.

71 Определения Священного Синода [от 10 октября 2009 г. Журнал № 95, п. 2] // ЖМП. 2009. № 11. С. 12.

Богослужебная комиссия вернулись к работе над ним, в результате он был значительно переработан<sup>72</sup>.

Службу Собору преподобных Оптинских старцев архиеп. Алексей представил Синоду 25 декабря 2009 г.: она традиционно была утверждена и направлена «в издательство Московской Патриархии для издания»<sup>73</sup>.

Особая страница работы комиссии — акафистография, как называют этот вид деятельности-творчества современные исследователи<sup>74</sup>. Они отмечают:

«За последние 18 лет через Комиссию прошло всего 13 (!) акафистов (список прилагается)»<sup>75</sup>.

Отмечается негативная ситуация в отношении их создания:

«В последние месяцы произошли события, ещё более осложнившие работу Комиссии: 15 сентября 2009 г. скончался один из её старейших и наиболее опытных участников — архимандрит Матфей (Мормыль)»<sup>76</sup>.

Перевод председателя комиссии на Костромскую кафедру был так же расценён как ухудшение ситуации с акафистами, поэтому общая ситуация с акафистами характеризуется следующим образом:

«число акафистов и служб, которые реально востребованы в епархиях, в десятки, если не в сотни раз больше того количества, с которым может справиться Синодальная богослужебная комиссия»<sup>77</sup>.

Аналогичная ситуация наблюдалась и в отношении служб. Заседания комиссии проходили каждый четверг, для чего требовалось немалое количество личного времени, но с точки зрения потребностей и востребованности данного труда заседать нужно было семь дней в неделю.

72 В 2004 г. владыка Алексей отмечал: «В 2002 г. написан Акафист святым Царственным страстотерпцам, который находится в рабочем архиве комиссии». См.: *Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский*. Синодальная богослужебная комиссия. Справка для заседания рабочей группы Архиерейского Собора // Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. Троице-Сергиева Лавра. 3–8 октября 2004 г. Материалы. Москва, 2005. С. 257.

73 Определения Священного Синода [от 25 декабря 2009 г. Журнал № 131, п. 2] // ЖМП. 2010. № 2. С. 10.

74 *Людоговский Ф., свящ., Плякин М., диак.* Хвалебные гимны подвижникам. Современные особенности акафистного творчества // ЖМП. 2010. № 6. С. 75.

75 Там же.

76 Там же. С. 76.

77 Там же.

Некоторое время спустя работу над акафистами передали в ведение особой группы, работу которой возглавил митр. Калужский Климент.

Службу прпп. Иулиании и Евпраксии Московским — сёстрам свт. Алексия — Синод утвердил 31 мая 2010 г.<sup>78</sup>

Через год, 30 мая 2011 г., на Синоде были одобрены отчёты синодальных учреждений, а также принят «к сведению отчёт Синодальной богослужебной комиссии»<sup>79</sup>.

В своей деятельности комиссия должна была реагировать на проблемы в обществе, поэтому 27 июля 2011 г. архиеп. Костромской Алексей представил в Синод Чин молитвенного утешения сродника, «живот свой самовольно скончавшего»<sup>80</sup>. При этом оговорено, что если сродники лица, «окончившего жизнь самоубийством», обратились «с просьбой о поминовении, то священник может совершать таковое в своей келейной молитве словами преподобного Льва Оптинского»<sup>81</sup>. Предписывалось также опубликовать данный чин «с представленным Синодальной богослужебной комиссией предисловием»<sup>82</sup>.

В 2011 г. были прославлены богослужебными текстами новомученики. Служба Собору новомучеников и исповедников земли Белорусской<sup>83</sup> была утверждена 5–6 октября, а 27–28 декабря — служба Собору новомучеников и исповедников Радонежских<sup>84</sup>. «К общецерковному богослужебному употреблению» была утверждена 4 октября 2012 г. на заседании Синода служба гимнографу нашего времени — священоисповеднику Афанасию Ковровскому<sup>85</sup>. Служба свт. Афанасию Ковровскому «стала одной из последних работ, подготовленных Богослужебной комиссией под руководством и с участием владыки Алексия»<sup>86</sup>. Можно добавить ещё

78 Определения Священного Синода [от 31 мая 2010 г. Журнал № 55] // ЖМП. 2010. № 7. С. 9.

79 Определения Священного Синода [от 30 мая 2011 г. Журнал № 46] // ЖМП. 2011. № 7. С. 7.

80 Определения Священного Синода [от 27 июля 2011 г. Журнал № 87] // ЖМП. 2011. № 9. С. 9.

81 Там же. С. 10.

82 Там же.

83 Определения Священного Синода [от 5–6 октября 2011 г. Журнал № 122] // ЖМП. 2011. № 11. С. 10.

84 Определения Священного Синода [от 27–28 декабря 2011 г. Журнал № 162] // ЖМП. 2012. № 2. С. 9–10.

85 Определения Священного Синода [от 4 октября 2012 г. Журнал № 97] // ЖМП. 2012. № 11. С. 8.

86 Достигайте любви. О жизни архиепископа Костромского и Галичского Алексия (Фролова). С. 384.



одну особенность составления этой службы. Отец Андроник (Трубачёв) на заседании комиссии предложил включить в эту службу стихиры, написанные самим владыкой Афанасием для службы русским святым, где есть слова:

«Русь святая, храни веру православную, в нейже тебе утверждение», только отредактировать в ней эти слова так, что святитель призывал, научал: Русь святая...»<sup>87</sup>.

В 2011 г. издательство Московской Патриархии выпустило «Минею общую новомученикам и исповедникам Российским»<sup>88</sup>. В комиссию ранее поступил комплект всех служб им и после продолжительной редакторской работы, утверждения Синодом вышло такое важное для нашего времени издание. Благодаря этой книге стало возможно совершение служб всем новопрославленным новомученикам и исповедникам с учётом всех ликов их святости. Это совершенно новое явление в современной богослужебной жизни нашей Церкви.

В целях молитвенного поддержания семьи и семейных уз на Синоде 25–26 декабря 2012 г. был учреждён дополнительный день «празднования памяти святых благоверных князя Петра, в иночестве Давида, и княгини Февронии, в иночестве Евфросинии, Муромских чудотворцев», которые являются покровителями семьи. Дата была определена так:

«В воскресный день, предшествующий 19 сентября (6 сентября по ст. ст.), в воспоминание перенесения их честных мощей в 1992 г.»

В этот день предписывалось произносить проповеди о семье и на сугубой ектении — особые прошения о сохранении семьи.

«Синодальной богослужебной комиссии в срок до 1 апреля 2013 г. представить на рассмотрение Священного Синода текст молитвы для прочтения по окончании Божественной литургии в дни памяти святых Петра и Февронии об умножении любви, укреплении семей, сохранении супружеской верности, даровании целомудрия

87 *Макарий (Веретенников), архим.* Воспоминания об игумене Андронике (Трубачёве) // Наш игумен Андроник (А. С. Трубачёв). К 70-летию игумена Андроника, 140-летию священника Павла Флоренского. Сергиев Посад; Санкт-Петербург, 2023. С. 54. См.: Служба священноисповеднику Афанасию (Сахарову), епископу Ковровскому // Минея дополнительная. Ч. 1. Москва, 2018. С. 174–175.

88 Минея общая новомучеником и исповедником Российским. Москва, 2011. (слав. яз.).

ещё не вступившим в брак и о помощи готовящимся ко вступлению в семейную жизнь»<sup>89</sup>.

Стала приносить плоды работа Акафистной группы, одновременно митрополит Калужский и Боровский представил на утверждение Синода ряд акафистов<sup>90</sup>.

Затем 16 июля 2013 г. были утверждены тексты служб, представленные архиеп. Алексием: свт. Иоанну Шанхайскому<sup>91</sup>, свт. Илариону (Троицкому)<sup>92</sup> и прп. Симеону Псково-Печерскому<sup>93</sup>. Причём о первой службе было сказано:

«Утвердить для общецерковного употребления принятый в епархиях Русской Зарубежной Церкви текст службы святителю Иоанну, архиепископу Шанхайскому, как памятник литургического творчества русского зарубежья с учётом поправок, внесённых Синодальной богослужебной комиссией и принятых Архиерейским Синодом Русской Зарубежной Церкви»<sup>94</sup>.

Однако жизнь архиеп. Алексия (†3.12.2013) постепенно угасала.

«В конце своего земного пути владыка долго и тяжело болел, всецело полагаясь на волю Божию»<sup>95</sup>.

### **Председательство архиепископа Константина (Горянова)**

Рабочий ритм комиссии, заложенный владыкой Алексием (Фроловым), продолжался. Каждый четверг проходили заседания, за исключением тех

- 89 Определение Священного Синода [от 25–26 декабря 2013 г. Журнал № 129] // ЖМП. 2013. № 2. С. 12. Об этом же говорится в циркулярном письме Московской Патриархии. См.: О дополнительной дате празднования памяти святых благоверных князя Петра и княгини Февронии Муромских [циркулярное письмо Управляющего делами Московской Патриархии № 01/3192 от 26 июля 2013 г.] // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. Москва, 2014. С. 30.
- 90 Определение Священного Синода [от 25–26 декабря 2013 г. Журнал № 131] // ЖМП. 2013. № 2. С. 13.
- 91 Определение Священного Синода [от 16 июля 2013 г. Журнал № 82] // ЖМП. 2013. № 8. С. 27.
- 92 Там же. [Журнал № 83].
- 93 Там же. [Журнал № 84].
- 94 Там же. [Журнал № 82].
- 95 Архиепископ Костромской и Галицкий Алексей (Фролов) // ЖМП. 2014. № 1. С. 89.

дней, когда был церковный праздник или канун праздника и московским членам комиссии было бы трудно возвратиться в Москву до начала вечернего богослужения. Письменные представления в Синод шли за подписью секретаря комиссии, игум. Андроника, и важную связь с руководством Патриархии поддерживал прот. Павел Хондзинский. Так, 25–26 декабря 2013 г. слушали: «Рапорт Синодальной богослужебной комиссии о рассмотрении комиссией службы святой праведной Софии Слуцкой, проект которой был подготовлен в Белорусском Экзархате». Было принято решение:

«1) Представленную службу святой праведной Софии Слуцкой утвердить и рекомендовать к общецерковному богослужебному употреблению. 2) Направить текст утверждённой службы в Белорусский Экзархат для издания»<sup>96</sup>.

Одновременно было принято решение об утверждении службы блг. кн. Владиславу Сербскому. Кроме того, был утверждён Чин молебного пения во дни губительных бедствий и техногенных катастроф<sup>97</sup>. На следующем Синоде (19 марта 2014 г.) была одобрена представленная Комиссией служба прп. Серафиму Вырицкому<sup>98</sup>.

Назначение Синодом нового председателя Богослужебной комиссии произошло 25 июля 2014 г.:

«Председателем Синодальной богослужебной комиссии назначить Преосвященного архиепископа Курганского и Шадринского Константина, поручив ему представить на утверждение Синода обновлённый состав комиссии»<sup>99</sup>.

Новый председатель рапортом представил новый состав комиссии на Синоде 25 декабря 2014 г. Наряду со старыми членами комиссии, были названы новые: епископ Ирпенский Климент (Вечера), протоиерей Николай Балашов, протоиерей Феодор Гуряк, протоиерей Георгий Соколов, иерей Михаил Желтов, иерей Константин Павлюченко, диакон

96 Определение Священного Синода [от 25–26 декабря 2013 г. Журнал № 146] // ЖМП. 2014. № 2. С. 12.

97 Там же. [Журнал № 148]. См.: Чин молебнаго пѣнія во дни губительныхъ бедствийъ и техногенныхъ катастрофъ // ЖМП. 2014. № 2. С. 106–111.

98 Определение Священного Синода [от 19 марта 2014 г. Журнал № 15] // ЖМП. 2014. № 4. С. 12. Одновременно был утверждён и акафист прп. Серафиму Вырицкому (Там же. [Журнал № 16]), а в следующем номере Журнала Московской Патриархии акафист был напечатан (Акафистъ прѣбному серафиму вырицкому // ЖМП. 2014. № 5. С. 86–95).

99 Определение Священного Синода [от 25 июля 2014 г. Журнал № 81] // ЖМП. 2014. № 8. С. 11.

Владимир Василик, Алексей Мстиславович Пентковский<sup>100</sup>. В комиссии появились технические сотрудники: преподаватели протоиерей Сергей Забелич и иеромонах Таврион (Смыков). Спустя некоторое время в состав комиссии вошли братья-архимандриты Кирилл и Мефодий (Зинковские). Согласно рапорту митрополита Константина, 6 октября 2017 г. Синод включил в состав комиссии архиереев Зарубежной Церкви архиепископа Берлинского Марка и епископа Каракасского и Южно-Американского Иоанна<sup>101</sup>.

Чтобы интенсифицировать работу комиссии, сам процесс реорганизовали. Будучи ранее ректором духовной академии Санкт-Петербурга, владыка создал из приглашённых из этого города специалистов петербургскую группу, а прежний состав комиссии стал выполнять функцию московской группы. Обе стали работать самостоятельно, а раз в месяц в Лавре проходило пленарное заседание полной комиссии. При этом принимались отредактированные в группах тексты, после чего они отправлялись на утверждение в Синод. Представляемые в Синод службы стали рассылаться членам Синода, которые затем присылали в комиссию свои замечания. В конце года утверждался также график работы обеих групп, который спускался в комиссию для исполнения.

Под руководством нового председателя было разработано «Положение о Синодальной богослужебной комиссии», создан сайт комиссии, на котором помещалась информация о заседаниях и утверждённых службах. Вскоре (5 мая 2015 г.) владыка Константин был переведён из Кургана на Петрозаводскую кафедру<sup>102</sup>, что географически было ближе к месту заседаний комиссии. На этом же Синоде утвердили службу широко почитаемому целителю нашего времени — свт. Луке, архиеп. Симферопольскому<sup>103</sup>.

На следующем заседании Синода, 13 июля 2015 г., был определён день «особой молитвы о Божием творении» — первое воскресенье сентября, а также утверждён «Чин молебного пения о сохранении

100 Определения Священного Синода [от 25 декабря 2014 г. Журнал № 137] // ЖМП. 2015. № 2. С. 13–14.

101 Определения Священного Синода [от 6 октября 2017 г. Журнал № 95] // ЖМП. 2017. № 11. С. 12. См. также: Десятилетие прорыва [Митрополит Петрозаводский и Карельский Константин, председатель Синодальной богослужебной комиссии] // ЖМП. 2019. № 2. С. 83.

102 Определения Священного Синода [от 5 мая 2015 г. Журнал № 9] // ЖМП. 2015. № 6. С. 8.

103 Там же. [Журнал № 28]. С. 12.

творения Божия»<sup>104</sup>. Одновременно Синодальная богослужебная комиссия получила указание:

«представить изменения в последование Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской в соответствии с поправками, внесёнными Священным Синодом в последование Недели всех святых, в земле Русской просиявших, а также с учётом множества имён святых, внесённых в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской от времени составления соответствующего последования»<sup>105</sup>.

Служба святым, в земле Санкт-Петербургской просиявшим, была утверждена на заседании Синода 22 октября 2015 г., а также тропари и кондаки Собору Вятских святых, прпмчч. Белогорским, прпмч. Варлааму Белогорскому, прав. Петру Владимирскому, прп. Алексею Зосимовскому, сщмч. Сергию Скворцову<sup>106</sup>.

На заседании Синода 24 декабря 2015 г. было утверждено Положение о Синодальной богослужебной комиссии, а также служба сщмч. Вениамину Петроградскому «и иже с ним пострадавшим» и тропари, кондаки и молитвы Косинской иконе Богоматери и сщмч. Владимиру Амбарцумову<sup>107</sup>.

Довольно насыщенным был 2016 г. Так, 16 апреля Синод утвердил текст службы Черниговской-Гефсиманской иконе Божией Матери, а также тропарь, кондак и молитву прав. Павлу Таганрогскому<sup>108</sup>. Согласно рапорту митр. Петрозаводского Константина, 13 июня 2016 г. был одобрен текст особых прошений «обо всех убиенных в годы репрессий» для включения их в заупокойные богослужения<sup>109</sup>. Затем, 15 июля 2016 г., Синод утвердил представленные председателем комиссии особые прошения о страждущих недугами пьянства и наркомании, которые должны произноситься во время богослужения в день памяти

104 Определения Священного Синода [от 13 июля 2015 г. Журнал № 41] // ЖМП. 2015. № 8. С. 7. В этом же номере опубликован Чин данного молебна (Чинъ краткаго молебна въ чинѣхъ оубоженіи творенія бжїа // ЖМП. 2015. № 8. С. 88–95).

105 Там же. [Журнал № 48]. С. 8.

106 Определения Священного Синода [от 22 октября 2015 г. Журнал № 81] // ЖМП. 2015. № 11. С. 11.

107 Определения Священного Синода [от 24 декабря 2015 г. Журнал № 113] // ЖМП. 2016. № 2. С. 11–12.

108 Определения Священного Синода [от 16 апреля 2016 г. Журнал № 15] // ЖМП. 2016. № 5. С. 11–12.

109 Определения Священного Синода [от 13 июня 2016 г. Журнал № 44] // ЖМП. 2016. № 7. С. 7.

Усекновения главы Иоанна Предтечи»<sup>110</sup>. Также были утверждены служба Свенской-Печерской иконе Божией Матери и тропарь, кондак, молитва прп. Герману Зосимовскому<sup>111</sup>.

Нередко постановления Синода касались одновременно работы Богослужебной комиссии и Акафистной группы. Так, 21 октября 2016 г. в одном синодальном решении последовало утверждение творений, представленных митрополитами Климентом и Константином, а именно: служб в честь Албазинской иконы Богоматери, тропаря, кондака и молитвы прпп. Геннадия и Никифору Важеозерским, а также акафиста Серафимо-Дивеевской иконе Пречистой Девы<sup>112</sup>. В ответ на рапорты митр. Климента и митр. Константина, 27 декабря 2016 г. Синод утвердил службы в честь Табынской иконы Богоматери и прп. Льва Оптинского, а также акафист блгв. князю Олегу Брянскому<sup>113</sup>. Так в одном решении объединились темы служб и акафистов. Такой подход иногда использовался Синодом и в последующее время.

В следующем 2017 г., 9 марта, Синод утвердил службы «с поправками, внесёнными Священным Синодом», Собору Дивеевских святых, прп. Илариону Оптинскому, а также тропарь и кондак прп. Адриану Ондрусовскому<sup>114</sup>. Летом, 29 июля 2017 г., одобрили службу Собору Липецких святых, а также тропарь и кондак прп. Далмату Исетскому<sup>115</sup>. Зимой, 28 декабря 2017 г., Синод объединил представления митрополитов Климента и Константина, утвердил службы сщмчч. Николаю и Иннокентию, пресвитерам Новосибирским, сщмч. Мисаилу, еп. Рязанскому, сщмч. Петру, архиеп. Воронежскому, новомученицам Евдокии, Дарии, Дарии и Марии Пузовским, а также три акафиста<sup>116</sup>.

110 Определения Священного Синода [от 15 июля 2016 г. Журнал № 69] // ЖМП. 2016. № 8. С. 12.

111 Там же. [Журнал № 70]. С. 13.

112 Определения Священного Синода [от 21 октября 2016 г. Журнал № 96] // ЖМП. 2016. № 11. С. 12–13.

113 Определения Священного Синода [от 27 декабря 2016 г. Журнал № 127] // ЖМП. 2017. № 2. С. 11.

114 Определения Священного Синода [от 9 марта 2017 г. Журнал № 15] // ЖМП. 2017. № 4. С. 12.

115 Определения Священного Синода [от 29 июля 2017 г. Журнал № 65] // ЖМП. 2017. № 9. С. 11.

116 Определения Священного Синода [от 28 декабря 2017 г. Журнал № 131] // ЖМП. 2018. № 2. С. 9.

Ряд новых утверждений последовал в 2018 г. Так, 14 мая Синод рассмотрел документ Межсоборного присутствия «Акафист в молитвенной жизни Церкви». В принятом решении один из пунктов гласит:

«Поручить Синодальной богослужебной комиссии подготовить и представить на утверждение Священного Синода проект чинопоследования совершения молебного пения с акафистом для последующего включения в дополнительную часть Требника»<sup>117</sup>.

На этом же Синоде были утверждены службы Собору Кемеровских святых, сщмч. Михаилу, пресв. Орловскому, новомученикам Быковским, прав. Алексею, пресв. Московскому<sup>118</sup>. Затем, 15 октября того же года, Синод утвердил службу Отцам Поместного Собора Церкви Русской 1917–1918 гг.<sup>119</sup> Служба была подготовлена в Свято-Тихоновском университете и доработана комиссией. В конце 2018 г., 28 декабря, Синод утвердил представленные митр. Константином службы в честь Снетогорской иконы Богоматери, свт. Ионе Ханькоускому, прпп. Зосиме, Савватию и Герману Соловецким, прпп. Александру-Пересвету и Андрею-Ослябе Радонежским, а также тропарь, кондак и молитву сщмч. Сергию (Лебедеву)<sup>120</sup>.

Традиционно Синод по утверждении служб отправлял их в Издательский отдел для публикации. Так, в 2018 г. вышла Минея дополнительная, содержащая новые службы новоканонизированным святым. Книга была издана в двух частях, тексты набраны церковно-славянским шрифтом<sup>121</sup>.

- 117 Определения Священного Синода [от 14 мая 2018 г. Журнал № 28, п. 10] // ЖМП. 2018. № 6. С. 9. Это Чинопоследование было утверждено Синодом 30 мая 2019 г. См.: Определения Священного Синода [от 30 мая 2019 г. Журнал № 54] // ЖМП. 2019. № 6. С. 8.
- 118 Определения Священного Синода [от 14 мая 2018 г. Журнал № 37] // ЖМП. 2018. № 6. С. 10.
- 119 Определения Священного Синода [от 15 октября 2018 г. Журнал № 85] // ЖМП. 2018. № 11. С. 10.
- 120 Определения Священного Синода [от 28 декабря 2018 г. Журнал № 126] // ЖМП. 2019. № 2. С. 10.
- 121 Минея дополнительная. Ч. 1: Септемврий–февруарий; Ч. 2: Март–Август. Москва, 2018 (слав. яз.). Следует отметить, что, по мере утверждения Священным Синодом новых служб, они публиковались в «Московских епархиальных ведомостях». Укажем некоторые публикации: Месяца иулия в 4-й день Служба святых царственных страстотерпцев... // МЕВ. 2002. № 1–2. [Вкладка]. С. I–XVI; Месяца ноября в 9 день Служба святей праведней старице Матроне Московстей // МЕВ. 2002. № 3–4. [Вкладка]. С. I–XII; Служба новомученикам и исповедникам Российским // МЕВ. 2002. № 5–6. [Вкладка]. С. I–XVI; Служба общая священномученику российскому XX в. единому // МЕВ. 2004. № 1–2. С. 186–191;

Подводя итог нескольким годам своего председательства, владыка Константин пишет в статье, опубликованной в «Журнале Московской Патриархии» в 2019 г.:

«В 2015–2018 годах комиссия рассмотрела и направила на утверждение Священному Синоду более 50 служб и иных богослужебных последований святым Русской Церкви»<sup>122</sup>.

С учётом поправок, предложенных Синодом, 26 февраля 2019 г. был принят текст молитвы перед принятием лекарства и тропарь, кондак и молитва прп. Ионе Яшеозерскому<sup>123</sup>. В ответ на рапорты митр. Константина и митр. Климента 26 декабря 2019 г. были утверждены службы в честь иконы Пресвятой Богородице «Всецарица», преподобномученицам Анне и Матроне Алексиевским, прп. Мисаилу Абалакскому и восемь акафистов<sup>124</sup>.

В феврале 2020 г. прошло пленарное заседание комиссии, после чего в связи пандемией наступил длительный перерыв в её заседаниях. Постепенно деятельность московской группы возобновилась, но это уже было не традиционное заседание всей группы в Лавре, как это было ранее, а благодаря электронной почте и рассылкам начались индивидуальные занятия с присланными текстами.

Несмотря на пандемию, 11 марта 2020 г. Синодом были утверждены тропари и кондаки сщмч. Василию Максиму, пресв. Кабановскому, сщмч. Иоанну Смирнову, пресвитеру, сщмч. Сергию Кудрявцеву, пресв. Анискинскому, прпмч. Дарии (Зайцевой), мч. Иоанну Попову<sup>125</sup>. Летом, 16–17 июля 2020 г., Синод утвердил службы в честь Колочской иконы Богоматери, сщмч. Константину Богородскому, прп. Анатолию Оптинскому старшему, прп. Анатолию Оптинскому младшему, прп. Антонию Оптинскому, прп. Варсонофию Оптинскому, прп. Иосифу

Служба святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому чудотворцу // МЕВ. 2004. № 3. С. 93–100; Тропари и кондаки святым // МЕВ. 2004. № 6–8. С. 116–119; Акафист святому праведному Иоанну Кронштадтскому // МЕВ. 2009. № 3–4. С. 157–161; Служба священноисповеднику XX века // МЕВ. 2008. № 5–6. С. 208–212; Служба общая преподобноисповеднику XX века единому // МЕВ. 2008. № 7–8. С. 174–178.

- 122 Десятилетие прорыва [Митрополит Петрозаводский и Карельский Константин, председатель Синодальной богослужебной комиссии] // ЖМП. 2019. № 2. С. 83.
- 123 Определения Священного Синода [от 26 февраля 2019 г. Журнал № 12] // ЖМП. 2019. № 4. С. 10.
- 124 Определения Священного Синода [от 25 декабря 2019 г. Журнал № 163] // ЖМП. 2020. № 1. С. 13.
- 125 Определения Священного Синода [от 11 марта 2020 г. Журнал № 21] // ЖМП. 2020. № 4. С. 11.



Оптинскому, прп. Исаакию Оптинскому, прп. Макарию Оптинскому, прп. Моисею Оптинскому, прп. Нектарию Оптинскому<sup>126</sup>. Позже, 29 октября 2020 г., Синод утвердил порядок утверждения богослужебных текстов местночтимым святым<sup>127</sup>.

На следующий год, 13 апреля, последовало утверждение тропаря, кондака и молитв святым угодникам Божиим: щмч. Никите, еп. Орехово-Зуевскому; щмч. Серафиму, еп. Дмитровскому; щмч. Константину Некрасову, пресвитеру; прпмч. Никону (Беляеву), священноисповеднику Феодосию, еп. Коломенскому и Бронницкому<sup>128</sup>. На следующем заседании, 17 июня, Синод утвердил материалы, представленные митрополитами Константином и Климентом: молитвы щмч. Владимиру, митр. Киевскому; прп. Гавриилу Самтамврийскому; ап. Иакову, брату Господню по плоти; прп. Иустину (Поповичу) Челийскому; равноап. Косме Этолийскому; мч. Лонгину Сотнику; свт. Нектарию Эгинскому; свт. Николаю (Велимировичу), Охридскому и Жичскому; равноап. Николаю, архиеп. Японскому; прп. Паисию Величковскому; прп. Паисию Святогорцу; щмч. Петру, митр. Крутицкому, прав. воину Феодору Ушакову, прп. Максиму Греку и акафист прав. Феодору Ушакову<sup>129</sup>.

В 2022 г. стали возрождаться пленарные заседания в Лавре, как это было до пандемии. Так, 24 марта Священный Синод утвердил к общецерковному богослужебному употреблению Чин благословения лечебницы, Молебное пение пред хирургическим действием, благодарственные прошения и молитву после успешной хирургической операции, тропари и кондаки свщмч. Андрею Зимину пресвитеру, щмч. Павлу Лазареву пресвитеру, тропарь, кондак и молитву прпмч. Вере (Морозовой)<sup>130</sup>. На следующий день, согласно рапортам митрополитов Константина и Климента, были утверждены тексты служб щмч. Агафангелу, митр. Ярославскому; щмч. Павлину, архиеп. Могилевскому; щмч. Петру, митр. Крутицкому;

126 Определения Священного Синода [от 16–17 июля 2020 г. Журнал № 34] // ЖМП. 2020. № 6. С. 7.

127 Определения Священного Синода [от 29 декабря 2020 г. Журнал № 113] // ЖМП. 2021. № 1. С. 9.

128 Определения Священного Синода [от 13 апреля 2021 г. Журнал № 13] // ЖМП. 2021. № 4. С. 11–12.

129 Определения Священного Синода [от 17 июня 2021 г. Журнал № 34] // ЖМП. 2021. № 7. С. 6–7.

130 Определения Священного Синода [от 24 марта 2022 г. Журнал № 23] // ЖМП. 2022. № 4. С. 24.

прпмч. Ефрему Новому, Неамакринского чудотворцу; прпмч. Феофану (Графову), диакону; прп. Елене Московской, а также девять акафистов<sup>131</sup>.

В конце 2022 г., 29 декабря, были рассмотрены богослужебные тексты, представленные митрополитами Константином и Климентом, утверждены службы сщмч. Кириллу, митр. Казанскому; свт. Антонию, архиеп. Воронежскому, прпмц. вел. кн. Елисавете, новомученикам Богородским, новомученикам Коломенского духовного училища, преподобноисповеднику Гавриилу Мелекесскому, прп. Антипе Валаамскому (Афонскому), прп. Гавриилу Самтаврийскому, а также восемь акафистов<sup>132</sup>.

В следующем году, 16 марта, Синодом было утверждено несколько чинопоследований: Молебное пение в начале учебного года в высших и средних учебных заведениях, Молебное пение перед экзаменами, прошения и молитва для благодарственного молебна по случаю окончания высшего или среднего специального учебного заведения, прошения и молитву для благодарственного молебна по случаю окончания школы, тропарь и кондак св. диаконисе Олимпиаде Константинопольской<sup>133</sup>.

Митр. Константин представил 16 мая 2023 г. на утверждение молебное пение св. страстотерпцу царевичу Алексею о страждущих гемофилией, молебное пение по случаю поиска работы, тропарь и кондак прпмч. Никанору, архиеп. Перервинскому, тропарь, кондак и молитву сщмч. Владимиру Панькину<sup>134</sup>.

Подводя итог работе комиссии под председательством владыки Константина, необходимо отметить, что за девять лет было составлено, отредактировано и передано на утверждение Священного Синода порядка 200 служб и чинопоследований.

### **Председательство митрополита Амвросия (Ермакова)**

На том же заседании, 16 мая 2023 г., было принято решение о работе изучаемой нами комиссии:

- 131 Определения Священного Синода [от 25 августа 2022 г. Журнал № 78] // ЖМП. 2022. № 10. С. 27–28.
- 132 Определения Священного Синода [от 29 декабря 2022 г. Журнал № 130] // ЖМП. 2023. № 2. С. 21.
- 133 Определения Священного Синода [от 16 марта 2023 г. Журнал № 12] // ЖМП. 2023. № 4. С. 15.
- 134 Определения Священного Синода [от 16 мая 2023 г. Журнал № 32] // ЖМП. 2023. № 6. С. 18.

«В связи с необходимостью активного взаимодействия между председателем и членами Синодальной богослужебной комиссии, а также в связи с целесообразностью частого пребывания председателя Синодальной богослужебной комиссии в Московском регионе:

- 1) считать необходимым назначить председателем Синодальной богослужебной комиссии архиерея, пребывающего близ Москвы;
- 2) освободить Преосвященного митрополита Петрозаводского и Карельского Константина от должности председателя Синодальной богослужебной комиссии с вынесением благодарности за понесённые труды;
- 3) назначить Преосвященного митрополита Тверского и Кашинского Амвросия на должность председателя Синодальной богослужебной комиссии с поручением ему вынести на очередное заседание Священного Синода предложения по обновлению состава комиссии и порядка её работы»<sup>135</sup>.

Таким образом, владыка Амвросий (Ермаков) стал пятым председателем Богослужебной комиссии.

### Заключение

В целом можно сказать, что плоды деятельности богослужебной комиссии отражаются в постановлениях Священного Синода и поэтому являются важным источником для его истории. Благодаря Синодальным решениям, творения комиссии входят в богослужебное наследие нашей Церкви, прославляя отечественных святых. Одновременно гимнографическое творчество стимулирует и работу исследовательской мысли<sup>136</sup>.

135 Определение Священного Синода. [16 мая 2023 г. Журнал № 43] // ЖМП. 2023. № 6. С. 24.

136 Издательством Московской Патриархии были переизданы следующие труды: *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Москва, 2008; *Попов А. В.* Православные русские акафисты. Москва, 2013. Стали выходить и другие исследования: *Алёшкина Л. В.* Гимнография двенадцатых праздников в богословском и иконографическом осмыслении. [Учебное пособие]. Москва, 2013; *Никон (Скарга), иером.* Ремесло гимнографа. Методологические наброски. Москва, 2022; *Симеон (Томачинский), архим.* Поэтика богослужебных текстов в славянской традиции. [Учебное пособие]. Москва, 2023.

## Источники

- Деяние Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о канонизации святителей Иова и Тихона, Патриархов Московских и всея Руси // ЖМП. 1990. № 1. С. 6–7.
- Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя 13–16 августа 2000 г. Материалы. Москва: Издательский совет Московского патриархата; Благотворительный фонд «Рождество — 2000», 2001. С. 285–300.
- Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. // Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. Москва, 1990. С. 126–229.
- О дополнительной дате празднования памяти святых благоверных князя Петра и княгини Февронии Муромских [циркулярное письмо Управляющего делами Московской Патриархии № 01/3192 от 26 июля 2013 г.] // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. С. 30.
- Определения Архиерейского Собора // ЖМП. 1990. № 1. С. 10–12.
- Определения Поместного Собора Русской Православной Церкви // Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1990. С. 56–58.
- Определения Священного Синода // ЖМП. 1978. № 4. С. 2–4; 1981. № 2. С. 4–9; 1990. № 7. С. 6–8; 1992. № 3. Официальная часть. С. 5–11; № 10. Официальная хроника. С. II–VI; 1994. № 9–10. С. 2–5; 1995. № 1–4. С. 5–12; 1996. № 1. С. 8–15; № 9. С. 3–8; 1997. № 3. С. 4–9; № 8. С. 4–17; 1999. № 11. С. 4–13; 2000. № 6. С. 4–11; 2001. № 2. С. 4–14; 2002. № 1. С. 12–23; № 4. С. 11–21; 2004. № 1. С. 14–25; 2005. № 8. С. 4–13; 2006. № 2. С. 4–15; 2007. № 1. С. 12–33; № 9. С. 4–23; 2009. № 2. С. 4–16; № 11. С. 6–15; 2010. № 2. С. 4–13; № 7. С. 4–11; 2011. № 7. С. 4–11; № 9. С. 4–12; № 11. С. 4–14; 2012. № 2. С. 4–13; № 11. С. 4–10; 2013. № 2. С. 6–15; № 8. С. 24–31; 2014. № 2. С. 8–18; № 4. С. 8–15; № 8. С. 6–13; 2015. № 2. С. 8–15; № 6. С. 6–14; № 8. С. 6–11; № 11. С. 6–13; 2016. № 2. С. 6–13; № 5. С. 8–17; № 7. С. 6–7; № 8. С. 6–14; № 11. С. 8–14; 2017. № 2. С. 6–13; № 4. С. 8–15; № 9. С. 6–13; № 11. С. 7–13; 2018. № 2. С. 6–11; № 6. С. 6–11; № 11. С. 6–13; 2019. № 2. С. 4–13; № 4. С. 6–12; № 6. С. 6–11; 2020. № 1. С. 8–16; № 4. С. 8–13; № 6. С. 6–9; 2021. № 1. С. 6–12; № 4. С. 6–15; № 7. С. 4–14; 2022. № 4. С. 16–25; № 10. С. 14–33; 2023. № 2. С. 14–30; № 4. С. 12–19; № 6. С. 16–25.
- Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. Троице-Сергиева Лавра. 3–8 октября 2004 г. Материалы. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005.
- Постановления Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси // ЖМП. 1981. № 11. С. 2–3.

### Богослужебные последования

- И́кѡ́дѣ́тъя прѣ́бному ера́фѣ́мѸ вы́рницкомѸ // ЖМП. 2014. № 5. С. 86–95.
- Акафист святому праведному Иоанну Кронштадтскому // МEB. 2009. № 3–4. С. 157–161.
- Месяца иулия в 4-й день Служба святых царственных страстотерпцев... // МEB. 2002. № 1–2. [Вкладка]. С. I–XVI.
- Месяца ноября в 9 день Служба святей праведней старице Матроне Московстей // МEB. 2002. № 3–4. [Вкладка]. С. I–XII.
- Служба новомученикам и исповедникам Российским // МEB. 2002. № 5–6. [Вкладка]. С. I–XVI.
- Служба общая преподобноисповеднику XX века единому // МEB. 2008. № 7–8. С. 174–178.
- Служба общая священномученику Российскому XX века единому // МEB. 2004. № 1–2. С. 186–191.
- Служба преподобному Андрею Иконописцу // Троицкий сборник. 2002. № 2. С. 112–126.
- Служба святителю Иову, Патриарху Московскому // Троицкий сборник. 2000. № 1. С. 51–64.
- Служба святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому чудотворцу // МEB. 2004. № 3. С. 93–100.
- Служба священноисповеднику XX века // МEB. 2008. № 5–6. С. 208–212.
- Тропарь и кондаки святым // МEB. 2004. № 6–8. С. 116–119.
- Чинопоследования праздника Крещения Руси. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1988.
- Чѣ́нѣя крѣ́ткагѡ моле́бнагѡ пѣ́нѣя ѡ́ сохрѣ́ненїи тѣворѣ́нїа вѣ́жїа // ЖМП. 2015. № 8. С. 88–95.
- Чѣ́нѣя моле́бнагѡ пѣ́нѣя во дни гѸ́бїтѣльных вѣ́дѣтвїй ѡ́ тѣхногѣ́нных кля́твѣрѡ́бѣя // ЖМП. 2014. № 2. С. 106–111.

### Литература

- Алѣ́шкина Л. В. Гимнография двенадцатых праздников в богословском и иконографическом осмыслении. [Учебное пособие]. Москва: Киновек, 2013.
- Андроник, мон. Минея-Ноябрь // ЖМП. 1981. № 6. С. 80.
- Андроник (Трубачѣв), игум. Богослужебная синодальная комиссия // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 535–536.
- Андроник (Трубачѣв), игум. О службе преподобному Максиму Греку. [Электронное издание] // Русское богословие XV–XVII вв. Санкт-Петербург: Аксион эстин, 2007. С. 1–5.
- Архиепископ Афанасий (Кудюк) // ЖМП. 2004. № 11. С. 36–40.
- Архиепископ Костромской и Галицкий Алексей (Фролов) // ЖМП. 2014. № 1. С. 86–89.
- Афанасий (Кудюк...) // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 9.
- Бетина А. А. Пою Богу моему дондеже есмь. Жизнь и творческая деятельность архимандрита Матфея (Мормыля). Сергиев Посад: Изд. Московской Духовной Академии, 2019.
- Десятилетие прорыва // ЖМП. 2019. № 2. С. 50–85.

- Достигайте любви. О жизни архиепископа Костромского и Галичского Алексия (Фролова) / автор-составитель О. Орлова. Москва: [Б. и.], 2023.
- Забелич С., прот.* Синодальная богослужебная комиссия // Праксис. 2020. № 2 (4). С. 269–274.
- Из жизни епархий. Харьковская епархия. Празднование памяти святителя Харьковско-го Мелетия // ЖМП. 1979. № 4. С. 23–24.
- Иннокентий (Просвирнин), игум.* К юбилею Русской Церкви // ЖМП. 1980. № 9. С. 80.
- Иоанн (Снычев), митр.* Пою Богу моему. Акафисты. Портреты русских архиереев. Дневниковые записи. Санкт-Петербург: Царское дело, 1998.
- Кочетов Д. Б.* Мелетий (Леонтович ...) // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 531–535.
- Людоговский Ф., свящ., Плякин М., диак.* Хвалебные гимны подвижникам. Современные особенности акафистного творчества // ЖМП. 2010. № 6. С. 70–76.
- Макарий (Веретенников), архим.* Воспоминания об игумене Андронике (Трубачёве) // Наш игумен Андроник (А. С. Трубачёв). К 70-летию игумена Андроника, 140-летию священника Павла Флоренского. Сергиев Посад; Санкт-Петербург: Музей священника Павла Флоренского; Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского; Общество памяти игумении Таисии, 2023. С. 52–54.
- Наречение и хиротония архимандрита Алексия (Фролова) во епископа Орехово-Зуевского // ЖМП. 1995. № 11. С. 7–11.
- Наречение и хиротония архимандрита Мелхиседека (Лебедева) во епископа Вологодского и Великоустюжского // ЖМП. 1965. № 8. С. 7–12.
- Наречение и хиротония архимандрита Никодима (Руснак) // ЖМП. 1961. № 10. С. 7–9.
- Никодим (Руснак), митр.* Сборник служб и акафистов. Харьков: Прапор, 1996.
- Никодим (Руснак...) // ПЭ. 2018. Т. 50. С. 20–24.
- Никон (Скарга), иером.* Ремесло гимнографа. Методологические наброски. Москва: ПСТГУ, 2022.
- Нити богослужения прядутся нелегко. Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым), членом Синодальной богослужебной комиссии // Встреча. 2006. № 1 (22). С. 6–8.
- Нити богослужения прядутся нелегко. Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым), членом Синодальной богослужебной комиссии // О песнотворчестве и песнопениях. Москва, 2021. С. 4–8.
- Нити богослужения прядутся нелегко. Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым), членом Синодальной богослужебной комиссии // Наш игумен Андроник (А. С. Трубачёв). К 70-летию игумена Андроника, 140-летию священника Павла Флоренского. Сергиев Посад; Санкт-Петербург, 2023. С. 156–160.
- Попов А. В.* Православные русские акафисты. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. (Литургическая библиотека).
- Самойлов А.* Миня-Февраль // ЖМП. 1982. № 7. С. 80.
- Самойлов А.* Миня-Декабрь // ЖМП. 1983. № 12. С. 76.
- Самойлов А.* Миня-Январь // ЖМП. 1984. № 4. С. 77.
- Самойлов А.* Миня-Апрель // ЖМП. 1986. № 4. С. 78.
- Сомойлов А.* Миня-Июнь // ЖМП. 1987. № 2. С. 79–80.

- Самойлов А.* Минея-Май // ЖМП. 1988. № 3. С. 79–80.
- Самойлов А.* Минея-Июль // ЖМП. 1989. № 4. С. 77–78.
- Самойлов А.* Минея-Август // ЖМП. 1990. № 10. С. 79.
- Симеон (Томачинский), архим.* Поэтика богослужебных текстов в славянской традиции. [Учебное пособие]. Москва: *Διάλογος*, 2023.
- Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество (по современным Минеям). Париж: YMCA Press, 1951.
- Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2008. (Литургическая библиотека).
- Талалай М., протодиак.* Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим (Руснак) 18.04.1921–15.09.2011 // ЖМП. 2011. № 10. С. 88–91.
- Цыпин В., прот.* Алексей (Фролов...) // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 675.
- Шишакова В. А.* Мелхиседек (Лебедев...) // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 630–631.

АГИОГРАФИЯ

# СОСТАВ И СОДЕРЖАНИЕ ПОСТВИЗАНТИЙСКИХ ГРЕЧЕСКИХ ОПИСАНИЙ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ\*

Михаил Вадимович Бибиков

доктор исторических наук, профессор  
главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН  
117334, Москва, Ленинский просп., 32 А  
mbibikov@mail.ru

**Для цитирования:** Бибиков М. В. Состав и содержание поствизантийских греческих описаний Святой Земли // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 152–172. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.007

## Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.14)

Задачей статьи является обзор поствизантийских описаний Палестины, Сирии, Египта и других святых мест христианского Востока ради обобщения выявленных материалов в изучаемых текстах. Методами работы стали сравнительно-исторический, текстологический при сопоставлении различных редакций и переводов памятников, а также лингво-компаративистский метод при коляции греческих, латинских, древнеславянских и восточных описаний Святой Земли. Переход от собственно византийской к поствизантийской традиции описания Святой Земли органичен и тематически почти незаметен: в новых условиях туркократии паломническая литература последовательно продолжает развиваться на прежних историко-богословских основах. Получает распространение паломническая литература в самых разных жанрах: житиях местных святых, проскинитариях-путеводителях, стихотворных поэмах, богословских сказаниях о чудесах. Наблюдается постепенное возрастание интереса авторов к многообразию мест иноверческого служения на христианском Востоке. В целом палитра описаний становится более полной и подробной, обогащается репертуар рассматриваемых памятников.

**Ключевые слова:** поствизантийские описания, греческие тексты, Святая Земля, Палестина, Иерусалим, Вифлеем, Синай, славянские переводы.

\* Работа выполнена в соответствии с госзаданием ИВИ РАН в рамках Программы фундаментальных научных исследований по направлению «Россия и Ближний Восток: исторические, политические и культурные контакты и взаимосвязи» Минобрнауки РФ и МОО «ИППО» в 2024 г.



## Content and Structure of Post-Byzantine Greek Descriptions of the Holy Land\*\*

**Mikhail V. Bibikov**

Doctor of Historical Sciences, Professor

Main Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences

32 A, Leninsky Prospekt, Moscow, 117334, Russia

mbibikov@mail.ru

**For citation:** Bibikov, Mikhail V. "Content and Structure of Post-Byzantine Greek Descriptions of the Holy Land". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 152–172 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.007

**Abstract.** The task of this article is to review post-Byzantine descriptions of Palestine, Syria, Egypt and other Holy Places of the Christian East in order to generalize the identified materials in the texts under study. The methods of work were comparative historical, textual when comparing various editions and translations of monuments, as well as a linguistic-comparative method when collating Greek, Latin, Old Slavic and Eastern descriptions of the Holy Land. The transition from the Byzantine proper to the post-Byzantine tradition of describing the Holy Land is organic and thematically almost imperceptible: in the new conditions of the Turkocracy, pilgrimage literature consistently continues to develop on the same historical and theological foundations. Pilgrimage literature is becoming widespread in a variety of genres: lives of local saints, proskinitarian guidebooks, poetic poems, theological tales of miracles. There is a gradual increase in the authors' interest in the diversity of places of heterodox service in the Christian East. In general, the palette of descriptions becomes completer and more detailed, and the repertoire of the monuments under consideration is enriched.

**Keywords:** Post-Byzantine Descriptions, Greek Texts, the Holy Land, Palestine, Jerusalem, Bethlehem, Sinai, Slavonic Translations.

\*\* The work was carried out in accordance with the state assignment of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences within the framework of the Program of Fundamental Scientific Research in the direction «Russia and the Middle East: Historical, Political and Cultural Contacts and Relationships» of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and the International Non-Governmental Organization «Imperial Orthodox Palestinian Society» in 2024.

## 1. От византийской к поствизантийской паломнической литературе

Тематический переход от византийской к поствизантийской традиции описания Святой Земли органичен, почти незаметен. Представляется, что в новых условиях, в период туркократии, паломническая литература последовательно продолжается и развивается на прежних историко-богословских основах<sup>1</sup>.

Так, концом XV в. датируется «Повествование и путешествие по святым местам Даниила, митрополита Эфесского» (*греч.* «Διήγησις Δανιὴλ μητροπολίτου τοῦ Ἐφέσου καὶ περίοδος τῶν ἁγίων τόπων»)². Несомненно, это памятник поствизантийской эпохи: посещение Даниилом святых мест и последующее создание текста датируется временем между 1493 г. и 1499 г. Тогда Даниил, митрополит Смирнский (а статус митрополита выше положения Ефесского иерарха), был направлен патриархом Константинопольским Максимом III (1493–1499 гг.) по церковным делам в восточные епархии. Путь лежал из Малой Азии через Атталию, дальше морем в Египет. Там Даниил увидел и описал святыни Каира, Синая и, наконец, Иерусалима и его окрестностей. Возвращался он через Яффу, Анемурий, Атталию.

## 2. Иерусалим и его окрестности в первых поствизантийских описаниях

Ко второй половине XV в. относится анонимный «Душеспасительный рассказ о святом Гробе, о святом граде Иерусалиме и всех местностях земли Обетованной» (*греч.* «Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος καὶ ὠραία περὶ τοῦ ἁγίου Τάφου. Εἰς τὸν τόπον τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ ὅλα τὰ περίγυρα τῆς Γῆς τῆς Ἐπαγγελίας»)³. Повествование открывается описанием храма Гроба Господня с куполами, колоннами, мозаиками; рассказывается

- 1 Wilkinson J. Jerusalem Pilgrims Before the Crusader. Warminster, 1977; Бибиков М. В. К сравнительному источниковедению описаний Христианского Востока в памятниках византийской и поствизантийской эпохи // Православный Палестинский сборник (далее – ППС). 2023. Вып. 121. С. 393–403.
- 2 Διήγησις Δανιὴλ μητροπολίτου τοῦ Ἐφέσου καὶ περίοδος τῶν ἁγίων Τόπων // ППС. 1884. Т. III. Вып. 2 (8). С. 1–23. Рус. пер.: Рассказ и путешествие по Святым Местам Даниила митрополита Эфесского // ППС. 1884. Т. III. Вып. 2 (8). С. 25–59.
- 3 Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος καὶ ὠραία περὶ τοῦ ἁγίου Τάφου // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № III. С. 22–38. Рус. пер.: Душеспасительный рассказ о Св. Гробе // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № III. С. 162–176.

о Кувуклии, тридцати лампадах при ней, о камне Ангела. Отмечается, что кругом «церкви еретиков: армян и яковитов, несториан, савеллиан, маронитов и богоотступных латинян». Во владении православных находятся: храм Кафоликон с соответствующим числом лампад, колоннами и Пупом земли, а также святой престол, жертвенник, ризница. Повествование переходит к чуду нисхождения Благодатного огня в Великую Субботу, описывается и мозаика Вознесения.

На Голгофе интерес автора привлекла мозаика, воспроизводящая святых пророков и жертвоприношение Авраама; также он описывает место Креста, принадлежащее иверам, «Голову Адама» с кровью Спасителя, гроб Мелхиседека. Рядом внизу, как сообщает автор, находится плита, снятая с Креста; темница Христа; столб Бичевания, рядом с которым располагается латинская церковь; место раздела риз Господних, а через тридцать ступеней вниз — престол Святого Иакова, брата Иисуса Христа по плоти; далее — место обретения царицей Еленой Живоносного Креста. Последовательно описываются: колокольня храма; церкви Сорока мучеников, Жён-мироносиц, Воскресения, Марии Магдалины, Святого Иакова, где хранится его глава; здание Патриархии.

На восток от города, по словам автора, находится Святая Святых, место гибели Захарии и место встречи Христа Симеоном Богоприимцем. В Восточные ворота Спаситель вошёл, сидя на ослике. Описываются ров Иеремии, дом Иоакима и Анны, Овчая купель (Вифезда), двор Пилата, дом Каиафы, Преторий.

Автор перемещается на запад от Иерусалима: там стоит женский монастырь Одигитрии, откуда Богородица смотрела на Распятие. Описываются обители Иерусалима: Иоанна Предтечи, Святого Георгия, Святого Димитрия, Святого Николая, Святого Иоанна Богослова, Святого Василия Великого, Архистратига Михаила, Святой Екатерины, Святого Евфимия, Святой Фёклы, а также армянская обитель Святого Иакова, латинская — Святого Сиона, сирийская — Богородицы Милостивой, маронитов — Великого Георгия, абиссинская — Жертвоприношения Авраама (близ Голгофы), а также яковитская церковь Богородицы. Замечается, что в византийские времена Иерусалим насчитывал триста шестьдесят пять храмов.

Вне Иерусалима, по описанию автора, стоит дом Давида, где он сочинял Псалтирь. К югу от города — Святой Сион с домом Иоанна Богослова, где находятся места Тайной Вечери, омовения ног, схождения Святого Духа на апостолов. Там же расположены место Успения Богородицы, гроб Давида, места прославления Симеона, Стефана,

колодец Иакова, дальше — Силоамская купель, дом фараона и место смерти Иуды.

К западу от Иерусалима находится Елеонская гора и Гефсимания с храмом, где стоит Гроб Богородицы, там же рядом — пещера беседы Иисуса Христа с учениками, место предательства Иуды, моления о чаше. На Елеоне же — храм на месте Вознесения Спасителя («Стопочка»), а также келлия и гроб Святой Пелагии.

Далее описываются Кана Галилейская, Вифания Лазаря, место восшествия Спасителя на ослика. Отсюда автор идёт к Иерихону и реке Иордан. Там внимание сосредоточено на монастыре Евфимия Великого, Сорокадневной горе (Искушения), смоковнице Закхея, на монастыре Иоанна Предтечи у Иордана, горе Ермон — месте вознесения пророка Илии, на горе Моисея, где он скончался и погребён. В Назарете главное — храм Благовещения и места, связанные со Святым Семейством. Далее следуют: Севастополь, где был усечён Иродом Иоанн Предтеча, а также Тивериадское озеро, гора Фавор, монастырь Герасима Иорданского, лавра Саввы Освященного (с келлией Иоанна Дамаскина, гробом прп. Саввы) и монастырь Феодосия Киновиарха. Затем описывается Вифлеем — город Рождества Христова, столп Симеона Столпника, гроб Рахили, монастырь Святого Георгия и, наконец, святыни Синая.

### 3. Проскинитарии XVI в. об Иерусалиме и Синае

#### 3.1. О месте града Иерусалима и окрестности Земли Обетованной

Многое сближает рассмотренный памятник с другим описанием (*греч.* «Περὶ τοῦ τόπου τῆς πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τὴν περιουχὴν αὐτῆς τὴν γῆν τῆς Ἐπαγγελίας»)⁴. Также анонимное, это сочинение относится к началу XVI в. Оно дошло в рукописи с утраченным окончанием.

Повествование начинается с главного — Гроба Господня, камня Ангела и Храма. Автор внимателен к инославным конфессиям, не пропуская церкви армян, ариан, яковитов, несториан, латинян и маронитов, отмечая при этом, что Кафоликон находится в руках православных, а Голгофа — у иверов. Описываются чудо схождения Благодатного огня в Великую Субботу, сама Кувуклия, а также находящийся рядом

4    Περὶ τοῦ τόπου τῆς πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τὴν περιουχὴν αὐτῆς τὴν γῆν τῆς Ἐπαγγελίας // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VII. С. 119–127. Рус. пер.: О граде Иерусалиме и окрестностях его, Земле Обетованной // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VII. С. 242–249.

Кафоликон и Пуп земли, замечательная мозаика пола, темница Христа и место разделения Его риз.

Близок к описанию XVI в. и рассказ о Голгофе: о главе Адама внизу и гробе Мельхиседека, о находящемся рядом месте пеленания Спасителя, затем повествуется о «храме Константина» с престолом Святого Иакова, брата Господня по плоти. Далее следует знакомая череда святых мест: колокольни храмов Марии Магдалины, Воскресения и Сорока мучеников.

На восток от Гроба Господня — храм Святая Святых, место убийства Захарии, место встречи Младенца и Симеона Богоприимца и др. Далее описаны: дом Иоакима и Анны, родителей Предтечи, Овчая купель, дома Пилата, Анны и Кайафы, женский монастырь Одигитрии, откуда Богородица взирала на казнь. Перечисляются и другие монастыри Иерусалима, дополняемые характеристикой инославных обителей армян, латинян, сирийцев, маронитов, абиссинцев, яковитов. Эта опись завершается указанием на существование в византийском прошлом трёхсот шестидесяти пяти монастырей, «ныне разрушенных или занятых агорьянами».

«Вне Иерусалима» находятся дом Давида, святой Сион, поле Скудельничье, Силоамская купель, гробница Иакова, дом фараона, место удавления Иуды. В конце сохранившегося текста говорится о Гефсимании с храмом и гробницей Богоматери, с пещерой Спасителя и Его учеников, местом предательства Иуды, пещерой Моления о Чаше. Далее следует подъём на гору Елеонскую, где находятся Гроб и храм Святой Пелагии, описывается посещение Вифании Лазаря.

Не может не обратить на себя внимания схожесть данного повествования с предыдущим текстом XV в. как в отношении состава и последовательности рассказа, так и в отношении наименований и характеристик; более подробно прописаны лишь этно-конфессиональные детали.

### 3.2. Три греческие безымянные Проскинитария

К первой трети — середине XVI в. относят «Три греческие безымянные Проскинитария» (греч. «Τρία άνόυμα έλληνικά προσκυνητάρια»), как они обозначены издателем<sup>5</sup>. Самый ранний из них связывается в повествовании с «папой Сильвестром», что, разумеется, фиктивно. Но для датировки памятника важно упоминание о том, что Голгофой владели «иверы» и что мраморный пол Вифлеемской базилики

5 Три греческие безымянные Проскинитария XVI в. / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. Г. С. Дестунис. Санкт-Петербург, 1896. (ППС; т. XVI, вып. 1 (46)). С. 1–127.

фигурирует в рассказе как вывезенный агорянами «в свой храм», это произошло при султানে Сулеймане в 1537 г.

Текст, озаглавленный в греческой рукописи «Описание Святого места Иерусалимского, составленный Сильвестром Римским папой и отосланный к великому царю Константину» (*греч.* «Ἱστορία καὶ ἐρμηνεία περὶ τοῦ ἁγίου τόπου τῶν Ἱερολύμων συγγραφεῖσα παρὰ Σιλβέστρου πάπα Ῥώμης καὶ ἀποσταλεῖσα πρὸς Κωνσταντῖνον βασιλέα τὸν μέγαν»)⁶, на самом деле не связан ни с папой Сильвестром, ни с императором Константином I, а является Проскинитарием Иерусалима и окрестностей XVI в.

В нём последовательно рассказано о Башне Давида, о Кувуклии, храме Гроба Господня и Голгофе, о колокольне, их убранстве: колоннадах, мозаиках, лампадах, о Горнице Гроба, где умещается не более семи человек; о Камне ангела. С запада к Гробу примыкает церковь коптов. О Благодатном огне сказано в выражениях и фразах предыдущего рассмотренного здесь текста. То же можно сказать о Кафоликоне, Пупе земли, о Голгофе, «где служат иверы», месте Креста, о Камне пеленания внизу Голгофы, о тюрьме и колодце, Столбе бичевания, месте Раздела риз. Далее речь идёт о приделе Святого Иакова и о находящемся совсем внизу храме на месте обретения Креста святой Еленой. Упомянуты расположенные в непосредственной близости колокольня храма и церкви: Сорока мучеников, Святого Иакова, Воскресения Христова, келлии Иерусалимской Патриархии, женский монастырь Одигитрии, место умерщвления Захарии и встречи со Спасителем Симеона Богоприимца. На севере от этого места упоминаются дом Иоакима и Анны, «баня Богородицы», «Брение Иеремии», двор Пилата, Преторий Кайафы и Овчая Купель (Вифезда). Указывается четырнадцать сохранившихся монастырей Иерусалима из бывших некогда трёхсот шестидесяти пяти. В южном направлении от храма расположен дом Давида, святой Сион с горницей Тайной Вечери, местом схождения Святого Духа на апостолов, храм Успения Богородицы, гроб Давида, гроб святого Стефана; а далее находятся село Скудельничье, Силоамская Купель, подъём на Елеонскую гору. В Гефсимании внимание сосредоточено на пещере предательства Иуды, пещере Моления о Чаше, храме и гробе Богородицы,

6 Ἱστορία καὶ ἐρμηνεία περὶ τοῦ ἁγίου τόπου τῶν Ἱερολύμων συγγραφεῖσα παρὰ Σιλβέστρου πάπα Ῥώμης καὶ ἀποσταλεῖσα πρὸς Κωνσταντῖνον βασιλέα τὸν μέγαν // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). Приложение № II. С. 89–108. Рус. пер.: Описание Святого места Иерусалимского, составленное Сильвестром Римским папой и отосланное к великому царю Константину // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). Приложение № III. С. 109–127.

а также на храме Вознесения («Стопочке»), храме Святой Пелагии, наконец, на Вифании Лазаря, где находятся гробницы его сестёр Марии и Марфы. Далее описываемый путь лежит к Иерихону и Иордану, к монастырю Иоанна Предтечи, а за Иорданом лежит гора Ермон, откуда вознёсся пророк Илия. Далее находятся Мёртвое море с местом Содомы и Гоморры, монастырь Герасима Иорданского, Тивериадское озеро, Назарет, гора Фавор. Всё это лежит в земле Галилейской. Далее на юг расположены Вифлеем с храмом Рождества Христова, местом рождения Спасителя в нём, Яслями и проч. По дороге в Святой Град встречаются гроб Рахили, храм Вифлеемских младенцев; ещё описываются храм Святого Георгия, монастырь Феодосия Киновиарха, Лавра Саввы Освященного, монастырь Харитона, Мамврийский Дуб, село Ореини («Горняя»), иверский монастырь Святого Креста.

Описание Синая сосредоточено на монастыре Святой Екатерины, мозаике Преображения в нём, Неопалимой Купине, на подъёмах на вершину Моисея и вершину Святой Екатерины. В конце текста следуют рассказы о Раифе, Египте, монастыре Святого Антония, о Газе, Лидде и Яффе.

Второй текст — так называемый «Путник о граде Иерусалиме» — сохранился только в виде русского перевода галицкого происхождения с греческого языка, сделанного около 1597 г. для епископа Львовского Гедеоны (Балабана) († 1607 г.)<sup>7</sup>. Содержание и структура описания аналогичны «Описанию» Пс.-Сильвестра.

Наиболее детальным представляется текст «Проскинитария с Богом Святым [иеромонаха Вениамина] и описание Святого места святейшего града Иерусалима и прочих Святых мест» (греч. «Προσκυνητάριον σὺν Θεῷ Ἀγίῳ καὶ ἐξήγησις περὶ τοῦ ἁγίου τόπου τῆς ἀγιωτάτης πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τῶν Ἀγίων Τόπων») <sup>8</sup>. Непосредственным продолжением является текст «О святой Горе Синай» (греч. «Περὶ τοῦ ὄρους τοῦ ἁγίου

7 Путник о граде Иерусалиме [Се же путешествие, святого (храма) града Иерусалима, и гроба Господня, и всех предел Иерусалимских, и обон пол Иордана, и Помория] // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). Приложение № I. С. 73–88.

8 Προσκυνητάριον σὺν Θεῷ Ἀγίῳ καὶ ἐξήγησις περὶ τοῦ ἁγίου τόπου τῆς ἀγιωτάτης πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τῶν Ἀγίων Τόπων // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). С. 1–29. Рус. пер: [Вениамин, иером.] Проскинитарий с Богом Святым и описание Святого места Святейшего града Иерусалима и прочих Святых мест // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). С. 41–62. См. на с. VII: «В начале у заглавия на поле стоит: иеромонаха Вениамина, а в конце главы, о Синае: Труд Вениамина лета 7128 (1619) Сентября 14».

Σινᾶ»<sup>9</sup>). Вениамин признаётся писцом рукописи, а для датировки существенно, что описание купола колокольни храма Воскресения может относиться ко времени до 1545 г.; ничего не говорится о так называемой «церкви Константина», которая известна с 1604 г. Из иноверцев вспоминаются только копты.

Описание храма Гроба Господнего сопровождается подробной характеристикой купола храма, колоннад, мозаичных изображений, числа и принадлежности лампад, а также Кувуклии, камня Ангела, самого Гроба и «церкви проклятых коптов». Подробно повествуется о чуде схождения Благодатного огня в Великую Субботу, о процессиях и ритуале. Далее говорится о Кафоликоне с Пупом земли, о ступенях на святую Голгофу, о расселине, через которую протекла Кровь Христа на Главу Адама. Спуск с Голгофы приводит к Камню Помазания. Далее описываются темница Христа, столб Бичевания, место разделения одежд (риз), престол Святого Иакова и находящиеся по лестнице вниз место и храм Обретения царицей Еленой Живоносного Креста. Колокольня храма Святого Гроба соседствует с церквями Сорока мучеников, Воскресения, Жён-мироносиц (Святого Христова Воскресения), зданиями Иерусалимской патриархии и женским монастырём Одигитрии — места, откуда Богородица взирала на Распятие.

На восток от центра Иерусалима расположена Святая Святых, место смерти Захария и встречи Христа Симеоном Богоприимцем.

Далее на север стоит дом Иоакима и Анны, а также так называемое Брение Иеремии, Овчая Купель (Вифезда), дом Пилата, столб Бичевания, Преторий Кайафы. Здесь перечисляются шестнадцать сохранившихся ко времени описания монастырей Иерусалима из бывших в византийское время трёхсот шестидесяти пяти обителей.

Восхождение на святой Сион сопровождается рассказом о горнице Тайной Вечери, о месте и храме Успения Богородицы, местах омовения ног и схождения Святого Духа на апостолов, о гробе Давида, о гробе Соломона, гробе святого Стефана. Затем описаны село Скудельничье, колодец Иакова, Силоамская купель, а также Елеонская гора, Гефсимания с пещерами Иисуса Христа и камнем Моления о Чаше, место предательства Иуды. Там же находятся гроб Богородицы, Кувуклия в месте Вознесения Спасителя, храм Святой Пелагии, наконец, Вифания с гробом Лазаря, а также сестёр его Марии и Марфы. Дальнейший путь лежит в Иерихон и к реке Иордан, к месту Крещения Господа,

9    Περὶ τοῦ ὄρους τοῦ ἁγίου Σινᾶ // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). С. 31–39. Рус. пер.: О Святой горе Синае // ППС. 1896. Т. XVI. Вып. 1 (46). С. 63–71.



к горе Ормон — месту вознесения пророка Илии, к монастырю Иоанна Предтечи, Мёртвому морю, месту Содомы и Гоморры, к монастырю Герасима Иорданского. Через Тивериаду — Геннисарет читатель попадает в Назарет, а затем на юг — в Вифлеем, обитель Феодосия Киновиарха, Лавру Саввы Освященного, к Мамврийскому Дубу.

На западе от Иерусалима находятся монастырь Святого Креста, село Нагорнее (Ореини) — родина Иоанна Предтечи. В завершение описываются Газа, Лидда Святого Георгия и Яффа.

Не менее детально представлен и Синай: рассказывается о монастыре с мозаикой Преображения Господня, Неопалимой Купиной, местом почитания золотого тельца. Описываются метохии: Сорока мучеников, Святого Онуфрия, Апостолов, Святых Бессребренников, кафизмы Давида, Богородицы и Святого Антония, колодец Моисея, храмы: от Святого Стефана до Архистратига Михаила и Иоанна Богослова. На вершине горы стоит храм Моисея, рядом церковь Михаила, а внизу — пророков Илии и Елисея, Моисея, Марина и др. На горе Святой Екатерины триста лет хранились мощи этой святой. В конце произведения следует рассказ о Раифе, Египте, монастырях Антония Великого и Илии Пророка.

### 3.3. Заметка о Святом Гробе

К 1542 г., судя по тексту, относятся «Заметка о Святом Гробе» (греч. «αφμβ΄. Σημάδια τοῦ ἁγίου Τάφου»), связываемые с именем Николая Анагносты<sup>10</sup>. В описании самого Гроба особое внимание уделяется лампадам, их числу и месту, а также точкам в храме, откуда Богородица взирала на Распятие, куда Иосиф и Никодим положили тело снятого с Креста Спасителя, Главе Адама, на которую пролилась Кровь Господа, и гробницам трёх отроков и Мельхиседека. На Голгофе, как отмечается, служат иверы, а рядом, на месте Пригвождения, латиняне. Описывается и пещера, где царица Елена обрела Крест, а также темница, колонна Бичевания, где, как подчёркивается, «служат франки».

10 [Νικόλαος Αναγνώστης], αφμβ΄. Σημάδια τοῦ ἁγίου Τάφου // ΠПС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № IV. С. 39–40. Рус. пер.: [Николай Анагност]. Заметка о Святом Гробе 1542 г. // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № IV. С. 177–178.

#### 3.4. Очерк Феодосия Зигомала

«Перизгега» о путешествии Феодосия Зигомала (*греч.* «Θεοδοσίου Ζυγομαλά Περιήγησις») датируется 1576 г.<sup>11</sup> Зачин сочинения посвящён теме дружбы, питаемой автором к Стефану Герлаху. Автор сообщает, что в путешествие он отправился из Константинополя 10 октября 7085 (1576) г. По дороге к Святой Земле он останавливался на острове Халки в монастыре Троицы, в Амфиполе Фракийском (*совр.* Галлиполи), в Систе и Авиде, на острове Тенедос, в Атталии, в селении Неаполис (*тур.* Гени-Асари), в Трое-Илионе, в Новой Фокее, Древней Смирне, во Вриелле, Неокастро и др. местах. Наконец, паломники оказались в Патрах, на родине святого Николая, и через Кипр пришли в Кесарию, затем через Сист (Мегариси), Энос, Афон и Солунь продвигались дальше — в Беотийские Фивы, потом на остров Эвбею, в Афины, Мегары, остров Лесбос, через Митилену, острова Хиос, Андрос, Патмос, Лерос, Кос, Родос, Карпатос и Крит.

Подробно рассказывается об Афоне (прослеживается его история от времён святого Афанасия), Капо Криво в Анатолии, о Родосе, Мире и Атталии. Путь лежит через Акру и Яф(ф)у в Святой Земле, Сефет и Назарет, Геннисаретское озеро в Иерусалим ко Гробу Господню, к реке Иордан, через пустыни Египта, Рамли, Тамиат, Вурли, Рахит, гавань Абокурия и Александрию.

Далее автор переносит читателей на Синай, в монастырь Преображения Господня, к приделам: Святой Купины, Иакова, Иоанна Богослова, Константина и Елены, Святой мученицы Ирины. Подъём на гору приводит к обители Иоанна Предтечи, к храму Богородицы (Пояса), на вершину, где Моисей получил от Бога скрижали и где находятся остатки храма Юстиниана. На спуске встречаются храмы Сорока мучеников и Святого Онуфрия, а чуть в стороне высится гора Святой Екатерины с храмом, внизу находятся церкви Святых апостолов, Кира и Иоанна, место подвига Иоанна Лествичника и наконец предстаёт Раифа.

Заканчивается сочинение сообщением о том, что текст записал протонотарий Феодосий в Константинополе в марте 1578 г., «списал Мартин Крузин» в Тюбингене 12 апреля 1579 г.

11 *Θεοδοσίου Ζυγομαλά Περιήγησις* // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № V. С. 41–54. Рус. пер.: Путешествие Феодосия Зигомала 1576 г. // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № V. С. 179–193.

### 3.5. Проскинитарий Парфения Богоианита

Почти через десять лет, в 1586 г., вероятно, Парфений Богоианит создаёт стихотворный (!) «Проскинитарий, содержащий все чудесные знамения, явленные Спасителем нашим в Святом городе Иерусалиме, и описание местностей» (*греч.* «Προσκυνητάριον περιέχον πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τερατουργηθέντα θεοσημαῖα ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰς τοποθέσεις») <sup>12</sup>. Поэма действительно лирично начинает обзор с места крестной казни, пролившей кровь на Главу Адама. На Голгофе отверстие на месте установки Креста оправлено в серебро, а сверху находится Распятие; два престола: один грузинский (иверский), другой франкский (латинский); пол украшен искусными мозаичными картинами и орнаментами. Спуск с Голгофы в храме приводит к камню Помазания святых Иосифа и Никодима, а далее лежит сам беломраморный Гроб Господень в Кувуклии с камнем Ангела. Рядом друг с другом служат копты, абиссинцы, несториане, севериане, армяне и др.

Живописно представлен купол храма, росписи и мозаики. Повествуется о процессе схождения Благодатного огня в Великую Субботу, ведь рассказ о чудесах и явлениях стоит в центре сюжета поэмы. Рядом в храме расположены «церковь италийцев», столб Бичевания, темница Христа, место разделения риз, а ниже по лестнице — место обретения Креста святой Еленой. Далее описывается Кафоликон, Пуп земли, а также колокольня храма и церкви — Святого Иакова, Святого Воскресения Господня, Сорока мучеников, Иерусалимская патриархия, женский монастырь Одигитрии, откуда взирала на казнь Богородица.

Затем поэма переходит к дому Давидову, монастырям внутри святого града: Иоанна Предтечи, Иакова, Димитрия, Георгия, Феодора Тирона, Василия, Николая, Михаила, Иоанна Богослова, Екатерины, Анны, Фёклы, Евфимия, при этом отмечено, что раньше было триста шестьдесят пять обителей, большинство которых ко времени написания текста заброшено. Указываются места гибели Захарии и встречи Симеона Богоприимца со Христом. Далее стихи касаются дома Анны, где родилась Богородица, Овчей купели, домов Пилата, Анны и Кайафы, а также Вифании Лазаря, Святого Сиона, села Скудельничего, пещеры Святого Онуфрия. Описывается храм в Гефсимании с гробом

12 [Παρθένιος Μπουοϊανίτης]. Προσκυνητάριον περιέχον πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τερατουργηθέντα θεοσημαῖα ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰς τοποθέσεις // ΠПС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VI. С. 55–118. Рус. пер.: [Парфений Богоианит]. Проскинитарий, содержащий все чудесные знамения, явленные Спасителем нашим в Святом городе Иерусалиме, и описание местностей // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VI. С. 194–241.

Богоматери и гробницами Её родителей — святых Иоакима и Анны. Обозначается и место, где Спаситель сел на ослика перед вхождением в Иерусалим; далее встречаются Елеонская гора, храм Святой Пелагии, Силоамская купель, монастырь Феодосия (Киновиарха), лавра Саввы Освященного, лавра Харитона. Подробно говорится о Вифании, местах Лазаря Четверодневного, о Иерихоне, Иордане и окрестностях: об обители Иоанна Предтечи, «часовне» Герасима (Иорданского), о Сорокадневной горе, Содоме и Гоморре, о Кане Галилейской и чуде превращения Спасителем воды в вино, об озере Геннисарет и о Фаворе. Возвращение в Иерусалим происходит через иверский монастырь Святого Креста, город Иуды — Горнюю, через место рождения Иоанна Предтечи. Происходит остановка в Вифлееме с описанием его святых мест, и через гроб Рахили, Самарию с колодцем Самарянки, Раму, Лидду Святого Георгия путь идёт в Яф(ф)у и Газу.

К рассмотренным текстам примыкает поэма «О Святой горе Синае», где описаны Синайский монастырь, построенный Юстинианом, с Неопалимой Купиной, покоящиеся в нём мощи святой Екатерины, вершина Моисея со скринием, монастырь Иоанна Лествичника в месте, где он жил, Раифа, Красное море, монастырь Антония, «где служат копты», наконец, Александрия, откуда по морю можно добраться до Суэца, а по Нилу — в Мисир.

Таков поэтический стихотворный проскинитарий XVI в. Парфения Богоианита.

### 3.6. Душеспасительный рассказ о Синайской горе

К рубежу XVI–XVII вв. относится «Душеспасительный рассказ о Синайской горе, в каком она ныне положении с помощью Госпожи нашей Богородицы и Приснодевы Марии» (*греч.* «Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος περὶ τὸ Σιναιῶν Ὅρος»)¹⁵, где сообщается, что от Иерусалима на юг к Синаю двенадцать дней пути. Синайский монастырь с мозаикой Преображения Господня, рака св. Екатерины с мощами, алтарь Неопалимой Купины, колодец Моисея составляют реликвии Синая, как и другие храмы, приделы и обители. Подъём на синайскую вершину составляет шесть тысяч

13 Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος περὶ τὸ Σιναιῶν Ὅρος, ὅπως εὐρίσκεται τὴν σήμερον μετὰ τὴν βοήθειαν τῆς κυρίας ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VIII. С. 128–134. Рус пер.: Душеспасительный рассказ о Синайской горе, в каком она ныне положении с помощью Госпожи нашей Богородицы и Приснодевы Марии // ППС. 1903. Т. XIX. Вып. 2 (56). № VIII. С. 250–254.

шестьсот ступеней, которые приводят к храмам Богородицы, пророков Илии и Елисея, Марины, а ещё выше расположены храмы Спасителя, Преображения и проч. Выше всех вознеслась гора Святой Екатерины, а на другой горе хранится святой Пояс Богородицы. Далее вспоминается Раифа и монастырь в Бусуера.

### 3.7. Описание Горы Синайской и её окрестностей

Синаю посвящено и стихотворное «Описание Горы Синайской и её окрестностей»<sup>14</sup> Паисия Айоапостолита, митрополита Родосского (*греч.* «Παΐσιου Ἀγιοαποστόλιτου, μητροπολίτου Ῥόδου, Ἱστορία τοῦ ἁγίου Ὁρους Σήνα (sic!) καὶ τῶν περιχωρῶν αὐτοῦ, ἔμμετρον σύγγραμμα, συνταχθὲν μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1577–1592»), составленное между 1577 и 1592 гг.<sup>15</sup> Паисий родился на Закинфе, неоднократно бывал на Синае, стихи писал в Каире на Синайском подворье, а позже, в 1597 г., стал митрополитом Родосским. Его «История» («Описание») состоит из 2285-ти стихов, в которой следующая последовательность сюжетов: о св. Илии, св. Стефане, о царевичах, о св. Поясе, об убежище Григория, о поручнице, источнике сапожника, горе Святой Епистимы, сводообрезанном камне, святом монастыре, о Нарфике (т. е. Нартексе), о чуде иконы, о святом Алтаре, о сопрестоллии, об останках святой, о святых отцах, о святом Иакове, о святой Купине, о хлебопекарне, об общей трапезе, о среднем помещении (*греч.* μέση), о Золотом источнике (Хрисопиге), о гранатовом дереве, о Дуваре, об усыпальнице, о Дауте, о святых апостолах, о Камне, о горе Святой Екатерины, о расписных камнях, о Дафне и Авироне, о конусовидной скале, о пещере Лествичника, о Фараоне, о Раифе, о Бусугерах, о биле (*греч.* σήμαντρον), о Мерра, о Карантумах, о ванне и ключах, о Чермном море, о Суэсе (sic!), о колодцах Александра, о Ханаке, о Матарии, о Каире, о писателе.

Таким образом, в XVI в., во-первых, устанавливается некий «канон» описания святых мест Палестины, Египта, Сирии, Ливана, включающий обязательный стандартный набор памятников, достопримечательностей,

14 *Паисия Агюапостолита митрополита Родского* Описание Святой Горы Синайской и ее окрестностей в стихах, написанное между 1577 и 1592 гг. / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. Г. С. Дестунис. Санкт-Петербург, 1891. (ППС; т. XII, вып. 2 (35)). С. 1–155.

15 *Παΐσιου Ἀγιοαποστόλιτου, μητροπολίτου Ῥόδου, Ἱστορία τοῦ ἁγίου Ὁρους Σήνα καὶ τῶν περιχωρῶν αὐτοῦ, ἔμμετρον σύγγραμμα, συνταχθὲν μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1577–1592* // ППС. 1891. Т. XII. Вып. 2 (35). С. 1–90. Рус. пер.: *Паисий, митр. Родский (Родосский)*. Описание Святой Горы Синайской и ее окрестностей, равно как и находящихся на пути местностей и совершившихся некогда дивных чудес // ППС. 1891. Т. XII. Вып. 2 (35). С. 91–155.

реликвий святых мест; во-вторых, получает распространение паломническая литература в самых разных жанрах: житиях местных святых, проскинитариях-путеводителях, поэмах, богословских сказаниях о чудесах и проч.; в-третьих, наблюдается постепенное возрастание интереса авторов к многообразию мест иноверческого служения на христианском Востоке; в-четвёртых, в целом палитра описаний становится более полной и подробной, обогащается репертуар рассматриваемых памятников. Всё это усилится в XVII в.

#### 4. Греческая паломническая литература XVII в. в оригинале и переводах

От начала XVII в. до нас дошёл «Проскинитарий по Иерусалиму и прочим Святым местам» (греч. «Προσκυνητάριον τῆς Ἱερουσαλήμ καὶ τῶν λοιπῶν Ἁγίων Τόπων») писца иером. Акакия Критского. Сочинение сохранилось в единственной мюнхенской рукописи **Monac. gr. 346**, датированной 1634 г.<sup>16</sup> Писец указывает на принадлежность памятника иером. Анании и дополняет текст «Проскинитария» рисунками: видами Иерусалима и портретом Анании<sup>17</sup>.

Текст тематически совпадает с известными и распространёнными сочинениями такого рода XVI в. Для датировки существенно, что упоминается храм Святых Константина и Елены, существовавший уже в 1608 г. и, судя по приведённой надписи, был освящён Иерусалимским патриархом Софронием тогда же. Таким образом, датировка текста относится к периоду между 1608 и 1634 гг.

Иерусалиму в тексте отводится место в «середине земли». Последовательно говорится о вратах города: с запада — Давидовы, с востока — Гефсиманские, с севера — Дамасские и с юга — Святого Сиона. Описание последовательно идёт по Масличной горе, «крепости» — дому

16 [Ἀκακίου ἱερομοναχοῦ τοῦ Κρητῶς] Προσκυνητάριον σὺν Θεῷ Ἁγίῳ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ τῶν λοιπῶν Ἁγίων Τόπων // ППС. 1900. Т. XVIII. Вып. 2 (53). С. 1–36. Рус. пер.: [Акакий Критский, иером.]. Проскинитарий по Иерусалиму и прочим Святым местам // ППС. 1900. Т. XVIII. Вып. 2 (53). С. 37–71.

17 *Kadas S. N.* Οι Ἅγιοι Τόποι: εἰκονογραφημένα προσκυνητάρια 17<sup>ου</sup>–18<sup>ου</sup> αἰ. Athenai, 1998. P. 154–161. См.: ППС. 1900. Т. XVIII. Вып. 2 (53). С. III: «Τὸ παρὸν ὑπάρχει τοῦ πανοσιωτάτου ἐν ἱερομοναχοῖς κυρίου· κυρίου. Ἀνανίου. ἐγράφη δὲ διὰ χειρὸς Ἀκακίου ἱερομοναχοῦ τοῦ Κρητῶς τὰ τε γράμματα· τὰ ἱστορία εἰς τὴν ἅγιαν πόλιν Ἱερουσαλήμ. ἀχλδ. <...> Это принадлежит всепреподобнейшему во иеромонахах, господину Анании; писаны же рассказ и картины рукою иеромонаха Акакия Критянина во Святом граде Иерусалиме 1634 года».

Давида, к храму Гроба Господня, воздвигнутого императрицей Еленой. Описываются два его купола, мраморные столбы, искусные мозаики, в том числе изображающие Константина и Елену. Перечисляются стоящие здесь церкви: армян, коптов, хабешей, сирийцев; описываются гробницы Иосифа и Никодима, лампы, «церковь франков», снаружи стоит часовня маронитов. Наконец, предстаёт сам Гроб и его Кувуклия, камень Ангела в ней, семнадцать лампад, из которых пять принадлежат православным, пять — франкам, пять — армянам, пять — сирийцам, одна — коптам, пять — хабешей; над Гробом имеются сорок четыре лампы: шестнадцать от православных, тринадцать от франков, три от армян, четыре от коптов, три от сирийцев и пять от хабешей. Описание следует к храму Кафоликону, Пупу земли, рассказывается о схождении Благодатного огня в Великую Субботу. Описаны и престолы четырёх патриархов: справа — Иерусалимского и Александрийского, а слева — Антиохийского и Константинопольского. Налево от Кафоликона расположен храм Богородицы, справа от него — место, где Она стояла перед Распятием. Отмечено место разделения риз (находится у армян), Камень, куда усадили Христа (у хабешей). Далее следуют: церковь Святого Иоанна и место, где царица Елена бросала монеты в поисках Креста Господня, чтобы наконец найти его. Описана Голгофа с местом установки Креста, обозначенным серебром, а также с местом Распятия, находящимся в ведении франков. Внизу стоит храм Иоанна Предтечи, близ которого находится место снятия Спасителя с Креста Иосифом Аримафейским и Никодимом с лампадами: восемь — от православных, три — от франков, по одной — от хабешей, коптов и сирийцев. Далее описываются колокольня храма Гроба с примыкающими к ней церквями Сорока мучеников, Воскресения (*лат.* «Noli me tangere»), Святого Иакова, зданиями Иерусалимской патриархии, женского монастыря Одигитрии.

На восток от Города расположены храм Святая Святых, место смерти Захарии и встречи Спасителя Симеоном Богоприимцем, Брение Иеремии, дом Иакова и Анны, купель Анны, место Рождества Богородицы, далее встречаются Овчая купель (Вифезда), двор Пилата, Преторий, дома первосвященников Анны и Кайафы. Описываются восемнадцать православных храмов с указанием, что раньше их было триста шестьдесят пять.

В окрестностях расположены Святой Сион с гробницами Давида, Соломона, Стефана, а также келлии Успения Богородицы, место схождения Святого Духа на апостолов, место омовения ног.

Продолжают описание Акакия последовательно село Скудельничье, колодец Иова, Юдоль Плача, Силоамская купель, Масличная гора, где особо говорится о Пещере пребывания Иисуса Христа с апостолами, Гефсимания с гробницей Богородицы, сад с местом предательства Иуды. Отмечено и место Вознесения Спасителя особой Кувуклией с отпечатком стопы в полу («Стопочкой»). Далее — храм Святой Пелагии, Вифания Лазаря, находящаяся «ныне у турок» с гробницами сестёр Марии и Марфы. Путь идёт к Иерихону, Иордану, к Сорокадневной горе («Сарандарии»), древу Закхея, месту Крещения Иисуса Христа, к Урмомнию — месту вознесения пророка Илии, к Мёртвому морю с Содомом и Гоморрой. В окрестностях Иордана расположены монастырь Герасима Иорданского, Тивериадское море, по берегам которого Иисус Христос созывал апостолов, а дальше путь лежит в Назарет с храмом Благовещения, где являлся Марии архангел Гавриил; наконец, к Фавору, Кане Галилейской, горе Кармил, где жил пророк Илия, к Ак(к)ре. Особо отмечен Вифлеем с Вертепом и Яслями, а по дороге к нему — церковь Илии, гроб Рахили, храм Святого Георгия, место с останками Вифлеемских младенцев, монастырь Феодосия Киновиарха, лавра Саввы Освященного с келлией Иоанна Дамаскина и гробом Саввы, монастырь Евдокии, монастырь Евфимия, монастырь Харитона. Далее описаны Мамврийский Дуб и гробницы патриархов, Горняя — место Рождества Иоанна Предтечи и Иверский монастырь Святого Креста у Иерусалима.

Сопровождение описания рисунками стало распространеннейшей в XVII в. особенностью литературы, о чём, однако, следует говорить специально.

Другой «Проскинитарий с Богом Святым по Святому Граду Иерусалиму и прочим местам»<sup>18</sup> (греч. «Προσκυνητάριον σὺν Θεῷ Ἁγίῳ τῆς Ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ»)<sup>19</sup>, имеющий в Римской рукописи (N<sup>o</sup> 15) сорок восемь рисунков, был создан в начале XVII в.: после сооружения в 1613 г. описываемой там второй башни Лавры Святого Саввы, но никак не позднее 1661 г. В нём повествуется о Святом Граде Иерусалиме, о Благодатном огне, о Кафоликоне, о дверях Кафоликона, о святых внутри храма, о святой Голгофе, о месте снятия со Креста, о Чуде, о церквях в городе Иерусалиме, о пещере Апостолов, о (Гефсиманском)

18 Проскинитарий по Иерусалиму и прочим святым местам начала XVII в. / изд. П. В. Безобразов. Санкт-Петербург, 1901. (ППС; т. XVIII, вып. 3 (54)). С. 1–49.

19 Προσκυνητάριον σὺν Θεῷ Ἁγίῳ τῆς Ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ // ППС. 1901. Т. XVIII. Вып. 3 (54). С. 1–26. Рус. пер.: С Богом Святым проскинитарий святого града Иерусалима // ППС. 1901. Т. XVIII. Вып. 3 (54). С. 27–49.



саде, о Гробе Богородицы и проч. (о Иерихоне, Сорокадневной горе, Вифлееме и т. д.). Таковы разделы сочинения, иллюстрации к которым требуют, как сказано, специального разговора.

Ещё одна «Повесть о Святых и богопроходных местах Святого града Иерусалима», атрибутируемая назаретскому архиепископу Гавриилу, была создана в Москве в 1651 г. и сохранилась только в русской переводной версии<sup>20</sup>. Правда, в тексте много грецизмов, и, хотя греческий оригинал не сохранился, автор хорошо известен благодаря «Проскинитарю» Арсения Суханова: Гавриила направил в Москву к царю Алексею Михайловичу Иерусалимский патриарх Паисий. Определённо, Гавриил в какой-то степени знал русский язык: известна его челобитная царю Алексею Михайловичу, содержащая его русскую (!) подпись. «Повесть» Гавриила дошла в нескольких русских списках XVII в.

Иерусалим помещается им «вверху посреди Гор Сионских». Далее следуют описания Святого Града, «О подобии церкви Святого и Живоносного Христова Гроба», «О Дому Давидова» и «О святом Иордане». Описания подробны и пространны. Так греческая традиция паломнической литературы смыкается в XVII в. с аналогичной русской.

Прямым свидетельством русско-синайских связей в традиции описаний синайских обителей является грамота сиайского архиепископа Иоанникия с кратким обзором монастырей и храмов Синая и окрестностей, сохранившаяся в греческом оригинале как своеобразное приложение к сиайским посланиям от 1686 г., адресованным царям Иоанну и Петру, царевне Софье, царице Наталье Кирилловне и главе Посольского приказа в Москве князю В. В. Голицыну<sup>21</sup> (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1687. № 6). Документы были привезены в Москву в феврале 1687 г. с сиайским посольством, миссия которого завершилась в январе 1689 г. получением специально изготовленной для них в Серебряной палате серебряной раки для мощей св. Екатерины. Раку посольство увезло на Синай. Это посольство, прибывшее из Синая в Москву после пятилетнего перерыва в прямых контактах, продолжило дело сиайского архиепископа Анания, прибывшего в Москву в 1682 г. для участия в «деле патриарха Никона» и хлопотавшего о передаче Сиайского монастыря

20 Повесть о святых и богопроходных местах Святого града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, Назаретскому архиепископу / ред. С. О. Долгова. Санкт-Петербург, 1900. (ППС; т. XVIII, вып. 1 (52)). С. 1–24.

21 Чеснокова Н. П. Описание Сиайской горы 1686 г. из собрания Российского Государственного Архива Древних актов // РХВ. 2004. Вып. II–III. С. 418–433.

под покровительство России<sup>22</sup>. Позиция Анании вызвала резкое противодействие патриарха Иерусалимского Досифея, отражённое в его «Истории епископии святой горы Синая»<sup>23</sup>. Досифей Иерусалимский, с другой стороны, поддерживал контакты с Россией, связанные с предполагавшейся публикацией антилатинских сочинений<sup>24</sup>.

В синайском описании лаконично указываются многочисленные храмы и обители региона. Вначале упомянут собор, то есть храм Преображения Господня Синайского монастыря) с перечислением приделов (по южной стороне — святых отцов, пострадавших на Синае; Святой Анны, Симеона Столпника, Святых Бессребренников, а по северной стороне — Святого Иакова, брата Господня, Священномученика Антипы, Святых Константина и Елены, Святой Марины, а также указан центральный неф базилики с алтарём Неопалимой Купины. Рядом с собором упомянуты церковь Святых Апостолов Петра и Павла, Святого великомученика Георгия, а также, с юга, Архистратига Михаила, дальше — трёх иерархов, Великомученика Димитрия, Святого Николая, Моисея и Аарона. Указана расположенная в середине обители церковь Святого Стефана, а далее — Святого Антония, Святой Анны, Святого Иоанна Предтечи и Святых Сергия и Вакха, а также древняя церковь во имя Богородицы Живоносный источник, храмы Успения Богородицы и Святого Иоанна Богослова. Вне монастыря при кладбище стоит Богородичная церковь. При подъёме на гору к святой вершине встречаются пещерная церковь Святого Илии, церкви Святого Елисея и Святой Марины. На вершине находится храм на месте получения Моисеем закона от Всевышнего. На спуске по западному склону стоит церковь Святого Иоанна Предтечи, а напротив — Святой Анны, ниже — Святого Пантелеимона и ещё Святого Пояса.

- 22 *Каптерев Н. Ф.* Русская благотворительность Синайской обители в XVI, XVII и XVIII столетиях // ЧОЛДП. 1881, октябрь–ноябрь. С. 384 и сл.
- 23 *Δοσιθέου Ἱεροσολύμων ἱστορία τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ Σινᾶ* // ППС. 1908. Т. XX. Вып. 1 (58). [Ч. 1]. С. 1–167. Рус. пер.: «История епископии св. горы Синая» иерусалимского патриарха Досифея: Материалы для истории архиепископии Синайской горы // ППС. 1909. Т. XX. Вып. 1 (58). [Ч. 2]. С. 1–469; *Воронов А.* Краткая история Синайского монастыря с изложением дела, поднятого братией против синайского архиепископа Кирилла. Киев, 1865.
- 24 *Фонкич Б. Л.* Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // ВВ. 1968. Т. 29. С. 275–299; *Яламас Д. А.* Грамота Иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве // Славяне и их соседи. 1996. Вып. 6. С. 232–237; *Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 1 (1700 г.) // РХВ. 2015. Вып. IV–V. С. 593–647; *Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 2 (1701 г.) // РХВ. 2004. Вып. II–III. С. 472–492.

Эти храмы вне стен монастыря в древности являлись скитами. В конце спуска по южному склону находится монастырь Сорока мучеников, далее упомянуты скит Святого Онуфрия с храмом, а затем — монастырь Святых Апостолов, по другой стороне — монастырь с садиком и церковью Богородицы Даутской. В местности Фолас расположен монастырь Святых бессребреников. Под управлением этих монастырей находятся ещё десять обителей: в Фаратрии, в Сики, Хавроне, Сине, два в Фередуне (мужской и женский), на горе Святой Епистимии, в Наспи. После разрушений в 1400 г. города Малик-Тахара сохранились только главный монастырь Синая и обитель в Раифе (то есть в Селиме).

Описание архиепископа Иоанникия сопоставимо с аналогичными текстами Паисия Айоапостолита и Герасима. Эти памятники создавались на стыке поствизантийской эпохи и Нового времени, с которым связаны такие произведения, как «История...» патриарха Досифея Иерусалимского, тексты его преемника и племянника архимандрита Хрисанфа Нотары и других авторов XVIII в.<sup>25</sup>

### Источники

- Восемь греческих описаний Святых мест XIV, XV и XVI вв. / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. П. В. Безобразов. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришаума, 1903. (ППС; т. XIX, вып. 2 (56)).
- Материалы для истории архиепископии Синайской горы / изд., предисл. А. И. Пападопуло-Керамевса, пер. В. В. Латышева. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришаума, 1908. (ППС. Т. XX, вып. 1 (58), [ч. 1]).
- Материалы для истории архиепископии Синайской горы / пер. В. В. Латышева. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришаума, 1909. (ППС. Т. XX, вып. 1 (58), [ч. 2]).
- Паисия Агиапостолита митрополита Родского* Описание Святой Горы Синайской и ее окрестностей в стихах, написанное между 1577 и 1592 гг. / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. Г. С. Дестунис. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришаума, 1891. (ППС; т. XII, вып. 2 (35)).
- Повесть о святых и богопроходных местах Святого града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, Назаретскому архиепископу / ред. С. О. Долгова. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришаума, 1900. (ППС; т. XVIII, вып. 1 (52)).
- 25 *Légrand E., Petit L., Pernot H. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle. Paris, 1918–1928. Т. 1–2.*

- Проскинитарий по Иерусалиму и прочим Святым местам [между 1608–1634 гг.] / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. Г. С. Дестунис. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришбаума, 1900. (ППС; т. XVII, вып. 2 (53)).
- Проскинитарий по Иерусалиму и прочим Святым местам начала XVII в. / изд. П. В. Безобразов. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришбаума, 1901. (ППС; т. XVIII, вып. 3 (54)).
- Три греческие безымянные Проскинитария XVI в. / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс, пер. Г. С. Дестунис. Санкт-Петербург: Изд. Императорского Православного Палестинского общества; Тип. Киришбаума, 1896. (ППС; т. XVI, вып. 1 (46)).

## Литература

- Бибиков М. В.* К сравнительному источниковедению описаний Христианского Востока в памятниках византийской и поствизантийской эпохи // ППС. 2023. Вып. 121. С. 393–403.
- Воронов А.* Краткая история Синайского монастыря с изложением дела, поднятого братьями против синайского архиепископа Кирилла. Киев: [Б. и.], 1865.
- Кантерев Н. Ф.* Русская благотворительность Синайской обители в XVI, XVII и XVIII столетиях. Санкт Петербург: [Б. и.], 1882. (отт. ЧОЛДП; 1881, октябрь–ноябрь).
- Фонкич Б. Л.* Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // ВВ. 1968. Т. 29. С. 275–299.
- Чеснокова Н. П.* Описание Синайской горы 1686 г. из собрания Российского Государственного Архива Древних актов // Россия и Христианский Восток. 2004. Вып. II–III. С. 418–433.
- Яламас Д. А.* Грамота Иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве // Славяне и их соседи. 1996. Вып. 6. С. 232–237.
- Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. Часть 1 (1700 г.) // МОСХОВΙΑ. Вопросы византийской и новогреческой филологии. Вып. 2. (в печати с 2004 г.).
- Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 2 (1701 г.) // Россия и Христианский Восток. 2004. Вып. II–III. С. 472–492.
- Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 1 (1700 г.) // Россия и Христианский Восток. 2015. Вып. IV–V. С. 593–647.
- Kadas S. N.* Οι Αγιοι Τοποι: εικονογραφημενα προσκυνητήρια 17<sup>ου</sup>–18<sup>ου</sup> αι. [Hoi Hagioi Topoi: eikonographēmena proskynētaria 17ou–18ou ai.]. Athenai: Kapon, 1998.
- Légrand E., Petit L., Pernot H.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle. Paris, 1918–1928. Т. 1–2.
- Wilkinson J.* Jerusalem Pilgrims Before the Crusader. Warminster: Aris and Phillips, 1977.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И АРХЕОЛОГИЯ

# О ЧЁМ ЕЩЁ РАССКАЖУТ ПЯТИКНИЖИЯ

ДЕКОРАТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУКОПИСЕЙ XV–  
XVI ВЕКОВ\*

Маргарита Евгеньевна Соболева

магистр искусствоведения  
независимый исследователь  
191023, Санкт-Петербург, Невский пр-т, 66  
mitridatxv@gmail.com

**Для цитирования:** Соболева М. Е. О чём ещё расскажут Пятикнижия: декоративные особенности рукописей XV–XVI веков // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 173–201. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.008

## Аннотация

УДК 096.1 (7.04)

Пятьдесят лет назад О. И. Подобедова подняла вопрос о малой изученности такого богатого и потенциально полезного для исследователей материала, как древнерусская книжная орнаментика. Несмотря на многочисленные публикации описаний рукописных собраний и исследования, посвящённые отдельным памятникам, на масштабные проекты по оцифровке материалов отечественных музеев и древлехранилищ, сегодня этот вопрос остаётся открытым. Данная работа продолжает исследование, посвящённое изучению списков Правленого славяно-русского Пятикнижия. В статье представлен анализ декоративного оформления комплекса рукописей XV–XVI вв. Выявленные художественные особенности дополняют и уточняют полученные ранее данные. А широкий круг аналогичных памятников из отечественных и зарубежных собраний позволяет сделать некоторые выводы о возможности типологизации списков на основании их декоративного убранства. В статье приведено описание художественного оформления рукописей и выявлены их региональные особенности.

**Ключевые слова:** Пятикнижия, орнаменты, заставки, вязь, инициалы, нововизантийский стиль, балканский стиль, искусство книги XV–XVI вв.

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ 21-012-41004 «Средневековые русско-еврейские контакты и славянский таргум».

## What else the Pentateuchs will tell Us: Decorative Features of Manuscripts of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries\*\*

**Margarita E. Soboleva**

MA in Theology

independent researcher

66, Nevsky Prospect, Saint Petersburg, 191023, Russia

kprikhotko@gmail.com

**For citation:** Soboleva, Margarita E. “What else the Pentateuchs will tell Us: Decorative Features of Manuscripts of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries” *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 173–201 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.008

**Abstract.** Fifty years ago, O. I. Podobedova raised the issue of the low study of such a rich and potentially useful for researchers’ material as Old Russian book ornamentation. Despite numerous publications of descriptions of manuscript collections, studies devoted to individual monuments, and large-scale projects to digitise materials from Russian museums and antiquities repositories, this question remains open today. This paper continues the research devoted to the study of the lists of the the Edited Slavonic-Russian Pentateuch. The article analyses the decorative design of the complex of manuscripts of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries. The revealed artistic peculiarities supplement and clarify the data obtained earlier. A wide range of similar monuments from domestic and foreign collections allows us to draw some conclusions concerning the possibility of typologising the folios on the basis of their decoration. The article describes the artistic design of manuscripts and reveals their regional peculiarities.

**Keywords:** Pentateuch, ornamented manuscript, Neo-Byzantine style, Balkan style, book art of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries.

\*\* The research was supported by RFBR grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

## Введение

В 1974 г. был опубликован сборник «Древне-русское искусство»<sup>1</sup>, посвящённый рукописной книге. Во вступительной статье к части, в которой рассматривалась история появления и распространения отдельных типов орнаментов, О. И. Подобедова отмечала, что:

«До сих пор не написана история иллюстрированной русской средневековой книги. Не написана и история книжной орнаментики. <...> русская рукописная книга, украшенная прекрасной орнаментикой и богато иллюстрированная, в значительной мере остается неизученной и малоизвестной читателям»<sup>2</sup>.

С момента публикации сборника прошло пятьдесят лет. За эти годы было предпринято немало усилий, позволивших ввести в научный оборот и сделать доступными для исследователей тысячи памятников древнерусской письменности. Однако проблема, поднятая Ольгой Ильиничной, так и осталась открытой.

Технологический прогресс, частичная оцифровка и публикация рукописей из государственных собраний позволяют исследователем с большей лёгкостью просматривать значительное количество материалов. Это даёт возможность выявлять декоративные аналогии, подтверждающие или опровергающие датировку отдельных памятников. За последние десятилетия появилось много описаний и каталогов рукописных собраний<sup>3</sup>

- 1 Древне-русское искусство. Рукописная книга / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва, 1974.
- 2 Подобедова О. И. Орнаментика русских рукописей XI–XVII вв. (по материалам собрания Отдела рукописей Гос. Исторического музея). Предисловие // Древне-русское искусство. Рукописная книга / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва, 1974. С. 198–204.
- 3 См. малую часть: Жуков А. Е., Корогодина М. В., Подковырова В. Г. Рукописная книга в восточнославянских землях: Палеографические очерки и альбом рукописей БАН / отв. ред. М. В. Корогодина. Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2023. (История письма европейской цивилизации); Корогодина М. В., Сапожникова О. С., Сергеев А. Г. Описание рукописей XV века библиотеки Российской Академии наук. Вып. 1: Священное Писание. Москва; Санкт-Петербург, 2022; Левшина Ж. Л. Рукописи сербского правописания Российской национальной библиотеки: каталог. Санкт-Петербург: Изд. РНБ, 2021; Рукописные книги собрания М. П. Погодина: каталог. Санкт-Петербург: Российская национальная библиотека, 2004 [Вып. 3]; 2010 [Вып. 4]; 2014 [Вып. 5]; 2020 [Вып. 6]; 2020 [Вып. 7]; Анисимова Т. В. Каталог славяно-русских рукописных книг из собрания Е. Е. Егорова. Москва: Пашков дом, 2017 [Т. 1: № 1–100]; 2019 [Т. 2: № 101–200]; 2021 [Т. 3: № 201–300]; 2023 [Т. 4: № 301–400]; Шибяев М. А. Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века: историко-кодикологическое исследование. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2013; Сергеев А. Г. Описание бумажных рукописей XIV века Библиотеки Российской академии наук. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2017.

и существенное число отдельных научных статей<sup>4</sup>, посвящённых конкретным памятникам, составители которых начали уделять много внимания декоративному оформлению рукописей.

Однако сложность решения проблемы заключается в специфике самого материала — анонимности большинства сохранившихся рукописей и, как ни странно, в их количестве. Для многих памятников важным типизирующим фактором является история их бытования, особенно когда речь идёт о списках из монастырских собраний. С одной стороны, это позволяет сузить их локализацию. С другой, в стенах средневековых монастырей пребывали насельники из самых разных регионов. Писцы переходили из одной обители в другую и приносили с собой книги, а также усвоенные традиции, которые ассимилировались с новыми принципами и особенностями. Наиболее ярко это разнообразие почерков и стилей заметно в собраниях таких крупных обителей, как Свято-Троицкий Сергиев монастырь, Кирилло-Белозерский, Антониево-Сийский, Иосифо-Волоцкий и другие<sup>5</sup>.

Данная статья продолжает исследование Правленого славяно-русского Пятикнижия, в последние годы активно изучаемого А. И. Грищенко<sup>6</sup>. Полноценное исследование рукописного материала

- 4 См. некоторые из них: *Корогодина М. В.* Палеографические и орнаментальные особенности перемышльских рукописей конца XV — первой половины XVI века // Вестник «Альянс-Архео». 2020. № 32. С. 55–88; *Орлова М.* Орнаментальный декор древнерусских рукописей первой трети XIII века и балканские художественные традиции. Некоторые замечания // Искусствознание. 2020. Вып. 4. С. 10–25; *Смирнова Э. С.* Миниатюры с «авторскими портретами» в рукописях Великого Новгорода последней трети XIV века // Вестник сектора древнерусского искусства. 2019. Вып. 1. С. 68–79; Путем орнамента. Исследования по искусству Византийского мира. Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства: сб. статей / ред. А. Л. Саминский. Москва, 2013. (Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства; 7); *Морозова Е. И.* Полихромные зооморфные инициалы в московских рукописях конца XV в. // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2012. Вып. 2. С. 174–180.
- 5 Сердечно благодарю за помощь зав. сектором изучения особо ценных фондов ЦИПР РГБ Ю. С. Белянкина и в.н.с. сектора изучения особо ценных фондов ЦИПР РГБ А. Д. Паскаля, а также зав. НИОР БАН М. В. Корогодину.
- 6 См. малую часть: *Грищенко А. И.* Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018; *Он же.* Глоссарий к Песни песней в «Забелинской подборке»: заимствованная лексика и её источники // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. № 67. С. 11–49; *Он же.* Вирох и марграм в восточнославянских переводах Песни песней XV века: Как гапаксы-германизмы могут указать на текст-источник // XXXI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы / глав. ред. прот. В. Воробьёв. Москва, 2021. С. 183–184; *Грищенко А. И.* Откуда саранча прилетела в славянскую Библию? //



невозможно без детального рассмотрения художественных особенностей списков. В общих чертах это было сделано в описях и описаниях собраний архивов и библиотек<sup>7</sup>, однако в большинстве эти описания содержат лишь краткое упоминание о наличии в рукописях заставок и инициалов (и то не всегда). По этой причине было принято решение составить развёрнутое описание орнаментального убранства отдельных списков.

- Русская речь. 2020. № 1. С. 21–37; *Он же*. «Забелинская подборка»: ранее неизвестный блок западнорусских библейских переводов с еврейских источников (по рукописи XVII века) // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). Р. 77–107; *Он же*. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные // *Славяноведение*. 2020. № 4. С. 68–87; *Он же*. Названия благовоний, специй и сладостей в Правленом славяно-русском Пятикнижии XV века // *Славянский альманах*. 2019. Вып. 1–2. С. 282–304; *Он же*. Как сайгак попал в церковнославянскую Библию? // *Русская речь*. 2019. № 3. С. 50–59; *Он же*. Какие стурлабы украли Рахиль у Лавана? (Об источниках глосс славяно-русского Пятикнижия XV века) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2018. № 1 (71). С. 105–115; *Он же*. Славяно-русские пятикнижия XV–XVI вв. с правками и глоссами по Масоретскому тексту и другим семитским источникам: новые лингвотекстологические данные // *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации* / отв. ред. А. М. Молдован. Москва, 2018. С. 62–81; *Он же*. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века и тюркский таргум: проблема взаимного влияния // *Rossica Olomucensia*. 2017. Vol. 56. № 2. Р. 5–51; *Он же*. «Дикие звери» Сигизмунда Герберштейна и перечень чистых копытных в правленом славяно-русском Пятикнижии // *Slavistična revija. Letnik 65/2017. Št. 4 (oktober–december)*. С. 611–628; *Он же*. Следы равнинистической экзегезы на «Благословение Иакова сыновьям» (Быт 49) в апокрифических версиях Толковой Палеи и славяно-русском Пятикнижии, правленном по Масоретскому тексту // *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii*. 2016. Roč. 85. Seš. 3. S. 321–332.
- 7 Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея, составленное Александром Востоковым. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1842; *Срезневский В. И.* Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки Императорской Академии наук ... [по годам]. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Акад. наук, 1902–1907; Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3. Вып. 2: Исторические сборники XV–XVII вв. / сост. А. И. Копанев, В. Ф. Покровская, М. В. Кукушкина. Москва; Ленинград: Изд. АН СССР, 1965; Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии / иеромонаха Иосифа. Москва: Имп. О-во истории и древностей российских при Московском ун-те, 1882; Рукописное собрание ЦГАДА. Ф. 188. Опись I. XVI–XX вв. Москва, 1980; *Кукушкина М. В.* Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 8. Вып. 1: Рукописи Архангельского собрания. Ленинград: Наука, 1989; *Срезневский В. И., Покровский Ф. И.* Описание рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук. I. Рукописи. Т. 1. (I. Книги Священного Писания; II. Книги богослужебные). Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1910.

В статье будет рассмотрено семь рукописей XV–XVI вв. Три из них находятся в собрании РГБ: Ф. 256. № 27. [80–90-е гг. XV в.], Ф. 98. № 648. [1490-е гг.] и Ф. 256. № 28. [Сер. XVI в.]. В этой работе условно назовём их **Первым Румянцевским, Егоровским и Вторым Румянцевским Пятикнижиями** соответственно. Один список из Санкт-Петербургской библиотеки академии наук — БАН Арханг. Д. 17. [Кон. XV в.], поступивший в собрание библиотеки из Антониево-Сийского монастыря. Один список, ранее принадлежавший саратовскому купцу-библиофилу Ф. О. Плигину<sup>8</sup>, сегодня хранится в Российской национальной библиотеке — РНБ. Ф. 550. № Q.I.1407. [Кон. XV — сер. XVI в.]. Ещё два памятника XVI в. хранятся в Москве в РГАДА — Ф. 188. (РС ЦГАДА). Оп. 1. № 790. [Перв. четв. XVI в.] и в Костромской областной универсальной научной библиотеке — ЦР 401662.4 [20–30-е гг. XVI в.].

Предметом исследования служит декоративное оформление вышеупомянутых рукописей (заставки, вязь, инициалы и отдельные особенности оформления текста). Для выявления аналогий методом сплошного просмотра были привлечены оцифрованные и доступные для онлайн-работы рукописи из собраний: Москвы (РГБ, ГИМ) и Санкт-Петербурга (РНБ, БАН), Национальной библиотеки Беларуси, Софийской национальной библиотеки имени святых Кирилла и Мефодия и Национальной библиотеки Румынии, представленные на соответствующих ресурсах. Для описания вязи и выявления лигатурных аналогий использована типология, разработанная В. Н. Щепкиным<sup>9</sup>.

Далее каждая рукопись описывается отдельно с указанием найденных аналогий, если таковые имеются.

## 1. Плигинское Пятикнижие

Самым загадочным из всех рассматриваемых списков является **Плигинское Пятикнижие** (РНБ. Ф. 550. № Q.I.1407)<sup>10</sup>. По структуре рукопись

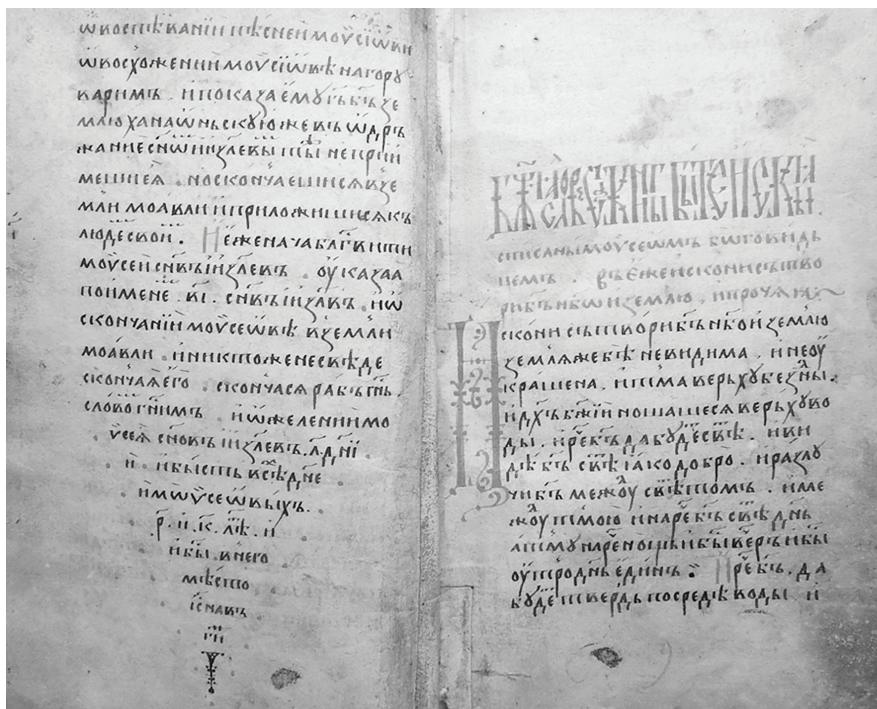
8 Новикова О. Л. Купец Филипп Осипович Плигин и его собрание рукописных книг. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2021.

9 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. 1904. Т. 20. С. 57–80.

10 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 81, 84; Он же. Как библейский патриарх Иосиф стал татаринном Исупом? // Живая старина. 2023. № 3(119). С. 23–26; Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018.

делится на две части: первую, датируемую рубежом XV–XVI вв.<sup>11</sup>, и вторую, дописанную полвека спустя<sup>12</sup>.

Весьма скромное декоративное убранство рукописи относится к первой части и состоит из вязи и большого киноварного инициала «И» (илл. 1)<sup>13</sup>. Концовки глав оформлены в виде обрамлённых киноварными точками воронок с вензелем<sup>14</sup>. Начертание инициала, являюще-



Илл. 1. [Вязь, инициал и концовка] // РНБ. Ф. 550. № Q.I.1407.11. Л. 8 об. — 9.

гося частью слова «искони», соответствует букве «Н» с ровной поперечной перекладиной, украшенной посередине небольшой почкой и парой засечек. Под перекладиной S-образный завиток с узелком. Мачты декорированы растительными завитками и прямоугольными узелками, которые обрамлены засечками.

11 [Плигинское пятикнижие] // РНБ. Ф. 550. № Q.I.1407. Ветхий Завет: Пятикнижие. Л. 1–466.

12 Там же. Л. 467–478.

13 Оба элемента там же на л. 9.

14 Там же. Л. 8 об.

Вязь достаточно грубая и тяжеловесная, композиционно не уравновешенная: не сумев совместить две начальные буквы, писец оставил много свободного пространства в начале заголовка, что привело к сужению его окончания. Орнамент вязи строится за счёт двухуровневых сочетаний «НАС», «ОЛ», «ГЫ», «БНА» и включения малых букв в свободное пространство по центру «В», «С», «Б». Пробелы между лигатурами и буквами заполнены скудно: внизу строки — за счёт расширения основания мачт, вверху строки — за счёт навесов. Пустоты середины строки практически не заполнены, буквы украшены крупными засечками.

Согласно подходу к описанию вязи, предлагаемому В. Н. Щепкиным, для её характеристики необходимо определить не только украшения, но и показатель отношения высоты к ширине двухмачтовых букв «К», «П», «И», «Н»<sup>15</sup>. В данном случае он равен шести. Подобный показатель отмечается В. Н. Щепкиным как характерный для псковской вязи XVI в.<sup>16</sup>

В числе приведённых Вячеславом Николаевичем примеров вязи и лигатур мы не находим явных аналогий. Однако близость отдельных букв, таких как «Т» и «К», сочетающих навесы и щипцы<sup>17</sup>, и общий характер начертания заголовка<sup>18</sup> свидетельствуют о южнославянском влиянии, которое могло быть связано с происхождением писца и используемого для копирования списка. В целом это предположение не противоречит типологии В. Н. Щепкина, поскольку пограничное расположение Пскова определяло бытование на его территориях разнообразных западных образцов.

## 2. Список из Антониево-Сийского монастыря

Следующий список, датируемый концом XV в., поступил в собрание БАН в 1931 г. из Антониево-Сийского монастыря — Арханг. Д. 17<sup>19</sup>. По характеру декоративного оформления рукопись делится на две части. К первой относится Книга Бытия и часть Книги Исход<sup>20</sup>. Начало книг оформлено двумя заставками<sup>21</sup> арабескового типа, выполненными

15 Ср.: Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. С. 66–67.

16 Там же. С. 72: «прекрасная строка 1545 г. <...> имеет уже показателем 7, а не 5».

17 Там же. Табл. XLIV. [16, 18, 19].

18 Там же. Табл. XLVI. [1. Южно-слав., XV в.].

19 Подробное описание и библиографию см.: Корогодина М. В., Сапожникова О. С., Сергеев А. Г. Описание рукописей XV века библиотеки Российской Академии наук. Вып. 1. С. 272–280.

20 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 1 – 182 об.

21 Там же. Л. 3, 140.



Илл. 2. [Заставка Книги Бытия] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 3.

в подражание западноевропейским печатным образцам. В верхней части л. 3 расположена заставка (илл. 2), основное пространство которой заполнено растительным орнаментом. Центральную часть композиции занимает цветочный бутон, обрамлённый лепестками. Узор строится на изящном переплетении лозы с ещё немногочисленными листьями и цветками, схожими с византийскими кринами. Графичность рисунка подчеркнута сплошной заливкой фона киноварью и чернилами, что перекликается с особенностью исполнения рамок и заставок в инкунабулах конца XV — начала XVI в., к примеру, в «Римской истории» Аппиана, отпечатанной в 1477 г. в венецианской типографии Эрхарда Ратдольта.

Вторая заставка (илл. 3), открывающая Книгу Исход<sup>22</sup>, выполнена в более строгой манере с заливкой фона чернилами. Основной мотив рисунка повторяет заставку на л. 3. Центром орнамента является раскрытый цветочный бутон, от которого по сторонам зеркально расходятся побеги с листвой. Пространство фона обеих заставок дополнено небольшими горошинами, в первом случае напоминающими почки, а во втором — россыпь семян.

22 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 140.



Илл. 3. [Заставка и вязь Книги Исход] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 140.

Под заставкой на л. 140 расположен киноварный заголовок, выполненный в технике вязи и значительно отличающийся от всех остальных заголовков рукописи. Показатель отношения высоты в данном случае равен пяти, что, по данным В. Н. Щепкина, является наиболее характерным для псковской вязи первой половины XVI в.

Свободная компоновка лигатур и малых соподчинённых букв, расположение которых (в верхней, средней или нижней частях) определяется общей ритмикой орнамента, указывает на крепкую руку мастера, не боявшегося творческого проявления. Это особенно заметно в его стремлении сделать плавный переход петель во второй лигатуре «ІАК» и в соподчинение малых «ЗЪ» полнострочной «И», когда извив буквы «З» превращается в продолжение правой мачты «И», а также в зеркальном оформлении группы «ГптА», приобретающей визуальное сходство с воротцами.

Общее впечатление от композиционного решения вязи гармоничное: отсутствуют излишние, заполняющие межбуквенное пространство элементы. Единственным украшением служит витиеватый отросток с почками, в который превратился правый верхний хвост буквы «Х», являющейся центром заголовка. По верхнему и нижнему контуру пробелы заполняются навесами с шипами. Близкую характеристику В. Н. Щепкин даёт всё той же псковской вязи первой половины XVI в.<sup>23</sup>

23 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. С. 71.

Отдельное внимание привлекают две лигатуры: «СИ» и «НИ». В первом случае левая мачта буквы «И» вписана в центральное пространство между двух извивов «С», тогда как диагональная переключается с высокой мачтой, объединяющей «И» с соседней «ИА». Подобные приёмы были характерны для псковско-новгородской традиции рубежа XV–XVI вв., а во второй половине XVI в. были восприняты в Москве<sup>24</sup>. Второй вариант лигатуры — «НИ» с разбитой средней мачтой определяется В. Н. Щепкиным как типичный для псковских рукописей конца XV — начала XVI в.<sup>25</sup>

Также стоит указать на характерное окончание глав первой части рукописи: воронкообразное сужение текста, обрамлённое киноварными точками с пересекающимися их засечками и заканчивающееся вензелем<sup>26</sup>. Во второй части рукописи концовки оформлены киноварными крестами<sup>27</sup>.

К ещё одной псковско-новгородской особенности, отражающей многочисленные контакты с западными государствами, относится характер начертания буквы «К» с тройным извивом двух косых полукружий и дополнительного центрального<sup>28</sup>. Такое начертание встречается также в списке «Жития Андрея Юродивого», написанном в 90-х гг. XV в. «игуменом Застеньским Олексием Смолой»<sup>29</sup>. Также стоит отметить характерное начертание букв «С» с воронкообразными извивами и «Е» с крючкообразным, устремлённым вверх язычком<sup>30</sup>.

Важным декоративным элементом рукописи являются многочисленные большие и малые киноварные инициалы, оформление которых также делит их на две группы. И если вторая группа<sup>31</sup> отличается значительной скромностью и однотипностью инициалов, имеющих вытянутые пропорции и редкие украшения в виде почек и засечек, то к первой группе<sup>32</sup> относятся изящные, украшенные растительными завитками и разнообразными орнаментальными мотивами, инициалы с многочисленными

24 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. С. 71. Таб. LII. [33. 1587 г. Московск.]. СИ похожая, но более геометричная и с разбитой мачтой, соединяющей ИИА.

25 Там же. С. 71.

26 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 137, 139 об. Похожее оформление концовок в рукописи: РНБ. ОР. Соф. 1385. Миняя четья на октябрь. [1490 г.]. Вклад в Кирилло-Белозерский монастырь некоего «Ионица» по своим родителям Феодоре и инокине Феодосии.

27 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 386 об., 460 об., 465.

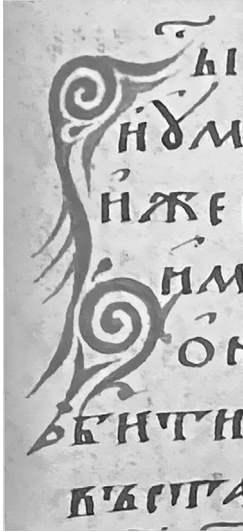
28 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. Таб. XLVI. [1. XV в. юго-слав. манера]; Таб. LII. [32. 1545 г. Псковск.].

29 Житие св. Андрея Юродивого // РНБ. Сол. 216/216. Сборник. [1490-е гг.]. Л. 1.

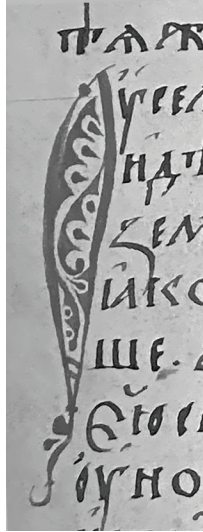
30 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. Таб. LII. № [30. 1499 г. Псковск.].

31 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 205–458.

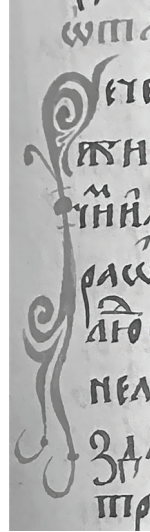
32 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 3 — 182 об.



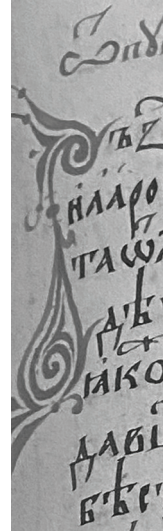
Илл. 4.



Илл. 5.



Илл. 6.



Илл. 7.

Илл. 4. [Инициал «Б» Книги Бытия] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 51.

Илл. 5. [Инициал «О» Книги Бытия] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 97.

Илл. 6. [Инициал «Р» Книги Исход] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 150.

Илл. 7. [Инициал «В» Книги Исход] // БАН. Арханг. Д. 17. Л. 169.

почками, засечками и ресничками. Начертание букв этой группы имеет также явные зооморфные мотивы: вытянутые, орнаментированные «чешуйками», с длинными хвостиками буквы «О»<sup>33</sup>. Птицеподобные (порой с когтями и клювиками) инициалы «В»<sup>34</sup>, «Б»<sup>35</sup>, «Р»<sup>36</sup> (илл. 4–7).

Характерной особенностью не только этой части рукописи, но и всего списка в целом является написание инициалов «Н» и «И» в подражание латинской «N» или греческой «H». Эта особенность была замечена М. В. Корогодиной и О. С. Сапожниковой при составлении «Описания рукописей XV в. БАН»<sup>37</sup>. В описании рукописей авторы указывают, что аналогии этому оформлению пока не найдены. Однако среди рассматриваемых в данной статье рукописей есть та, в которой мы находим аналогичное замещение кириллической «И».

33 БАН. Арханг. Д. 17. Пятикнижие. Л. 97, 182 об.

34 Там же. Л. 169.

35 Там же. Л. 51, 64.

36 Там же. Л. 145 об., 150, 162.

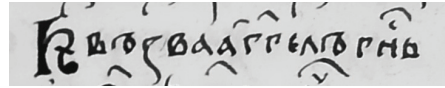
37 Корогодина М. В., Сапожникова О. С., Сергеев А. Г. Описание рукописей XV века библиотеки Российской Академии наук. Вып. 1. С. 273.



### 3. Первое Румянцевское Пятикнижие

Речь идёт о **Первом Румянцевском Пятикнижии** (РГБ. Ф. 256. № 27)<sup>38</sup>, датированном 80–90-ми гг. XV в. Интересующее нас чтение встречается в начале подраздела на л. 42: «И възва аггелъ гнь», где вместо начальной «И» (написанной обычным чернилами) находится тот самый инициал, напоминающий греческую «η» (илл. 8).

Рукопись украшают пять заставок<sup>39</sup>, соответствующих началу книг. Все они выполнены в грубой очерковой манере и раскрашены темперой (илл. 9–12). Книгу Бытия<sup>40</sup> предваряет прямоугольная заставка-рамка, заполненная цепочкой сердцевидных листьев. По верхнему краю заставки идут четыре треугольных навершия с закруглениями, напоминающими архитектурные валюты. Заставка Книги Исход<sup>41</sup> является примитивным повторением распространённого в западных изданиях мотива ветки, переплетённой листьями аканта (илл. 10). Перед началом Книги Левит<sup>42</sup> помещена прямоугольная заставка с зелёной рамкой и красным фоном, заполненная зелёными и оранжевыми четырёхлистниками (илл. 11). Заставка Книги Чисел<sup>43</sup> представляет собой узкий прямоугольник с «вереницей повторяющихся готических букв “I”»<sup>44</sup> (илл. 12). Заставка Книги Второзакония<sup>45</sup> состоит из семи V-образных листовых побегов, обрамленных зеленой рамкой.



Илл. 8. [Инициал в тексте Книги Бытия] // РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 42.



Илл. 9. [Заставка и вязь Книги Бытия] // ОР РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 6 об.

38 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 81; *Он же*. Памятники позднесредневековой иудео-славяки в рукописных собраниях РГБ // Румянцевские чтения. Материалы международной научно-практической конференции. Ч. 1. Москва, 2020. С. 191; *Он же*. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018. С. 21–22.

39 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхого Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 6 об., 110, 191, 246, 326.

40 Там же. Л. 6 об.

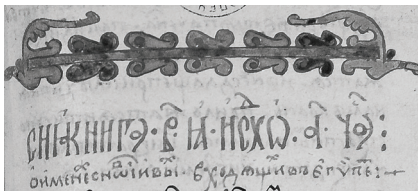
41 Там же. Л. 110.

42 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхого Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 191.

43 Там же. Л. 246.

44 Смирнова Э. С. Искусство книги в средневековой Руси. Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. Москва, 2011. С. 146.

45 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхого Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 326.



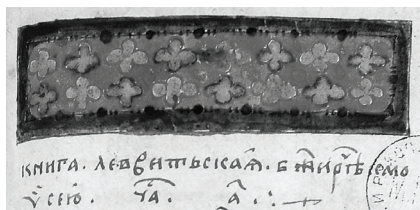
Илл. 10. [Заставка и вязь Книги Исход]//  
ОР РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 110.

Заголовки писаны полууставом с единичным включением вязи<sup>46</sup> (илл. 13). Характер начертания отдельных букв демонстрирует близость к южнославянским кодексам XV в.<sup>47</sup> Концовки текста выполнены в виде воронок, обрамлённых по контуру полей узором из сочетания S-образных элементов с засечками<sup>48</sup>. Среди них выделяется обрамление концовки на л. 109 об., оформленное V-образным ожерельем (илл. 14).

Многочисленные киноварные инициалы украшены почками и засечками, разнообразными растительными элементами, ресничками и хвостиками. Наиболее характерными из них представляются: большой инициал «И» со ступенчатой перекладной и полукруглыми наверхиями<sup>49</sup>; «И» с разбитыми мачтами, испещрёнными мелкими засечками и крупными почками<sup>50</sup>; «И» со ступенчатой перекладной и мачтами, украшенными почками и засечками<sup>51</sup>, а также инициалы «В» с глазками<sup>52</sup> и «О» со вписанной «У»<sup>53</sup>.

Подобные инициалы и заставки неоднократно встречаются в новгородских памятниках конца XV — начала XVI в. В качестве явных аналогий стоит упомянуть заставки:

- Буслаевской Псалтири с воследованием [1429 г.] из собрания Троице-Сергиевой Лавры (РГБ. Ф. 304/ I. № 308)<sup>54</sup>;



Илл. 11. [Заставка Книги Левит]// ОР  
РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 191.

46 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхаго Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 110.

47 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. Таб. XLVII. [7. 1436 г. сербск.].

48 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхаго Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 109 об., 190, 325 об., 404 об.

49 РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхаго Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 6 об.

50 Там же. Л. 57 об.

51 Там же. Л. 85 об., 220, 255, 289 об., 333 об., 380 об., 394.

52 Там же. Л. 191, 390 об.

53 Там же. Л. 77 об., 144.

54 РГБ. Ф. 304/ I. № 308. Псалтирь с воследованием. Л. 234 об., 245 об.



Илл. 12. [Заставка и вязь Книги Чисел] // ОР РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 246.

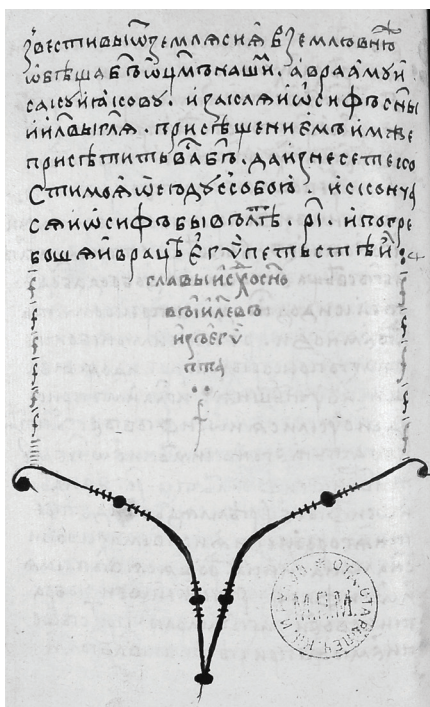
- Евангелия тетр [1480-х гг.] из Древлехранилища им. В. И. Малышева при ИРЛИ РАН, колл. М. Ф. Першина. № 1<sup>55</sup>;
- Апостола 1480-х гг. (ГИМ. Чертк. 167)<sup>56</sup>;
- Апостола конца XV в. Якова Фомина из собрания Соловецкого монастыря (РНБ. Q.I.951)<sup>57</sup>;
- «Григория Богослова 16 слов с толкованием» XVI в. из собрания Троице-Сергиева монастыря (РГБ. Троицк. № 137/1568)<sup>58</sup>;
- Евангелия Апракос (РНБ. ОР. НСРК. Ф. 299. [1523 г.]) из Коневского Рождество-Богородичного монастыря, написанного монахом Закхеем<sup>59</sup>.

Заметим также, что подобное оформление заставок было свойственно греческим рукописям X в.<sup>60</sup> Примером тому служит заставка «Творений Григория Богослова (Назианзина)»<sup>61</sup> и «76 слов Иоанна Златоуста»<sup>62</sup> из собрания ГИМ. Ещё одним мотивом, связующим **Первое Румянцевское Пятикнижие** с греческими образцами X–XI вв. служит заставка Книги Левит<sup>63</sup> (илл. 11). Подобное цветочное (или крестовое)



Илл. 13. [Заставка и вязь Книги Второзакония] // ОР РГБ. Ф. 256. № 27. Л. 326.

- 55 Древлехранилище им. В. И. Малышева при ИРЛИ РАН, колл. М. Ф. Першина. № 1. Евангелие тетр. Л. 290.
- 56 ГИМ. Чертк. 167. Апостол. Л. 104 об.
- 57 РНБ. Q.I.951. Апостол. Л. 289 об.
- 58 РГБ. Ф. 304/1. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. Л. 1/1 об.
- 59 РНБ. ОР. НСРК. Ф. 299. [1523 г.]. Евангелие Апракос. Л. 3. В разработке данной темы посвящены последние доклады в н.с. НИОР БАН О. С. Сапожниковой.
- 60 Уханова Е. В. Западноевропейские источники в древнерусской книжной культуре XI века и Остромирова Евангелия. С. 223.
- 61 ГИМ. Син. гр. 64. Творения. Григорий Богослов (Назианзин). [Рубеж IX–X вв. + втор. пол. X в.]. Л. 212 об.
- 62 ГИМ. Син. гр. 128. Слова, 76. Иоанн Златоуст. [1 треть X в. + XI в.]. Л. 216 об.
- 63 Саминский А. Л. Гарвардская рукопись греческого Четвероевангелия и ее круг. С. 146–171.



Илл. 14. [Концовка главы] // ОР РГБ.  
Ф. 256. № 27. Л. 109 об.

заполнение встречается в заставках таблиц Канонов из Четвероевангелия Афонского Ставроникитского монастыря середины X в. № 43<sup>64</sup> и греческого Четвероевангелия из собрания Гарвардского Университета ТУР 215<sup>65</sup>, а также в Евангелии тетр РНБ. гр. 67<sup>66</sup>.

Е. В. Зацепина в статье<sup>67</sup>, посвященной происхождению старопечатного орнамента, отмечает значительное влияние западноевропейских раннепечатных (особенно венецианских) изданий XV в. на формирование нового типа оформления славянских рукописей. В качестве наиболее ярких примеров подобного взаимодействия, автор рассматривает декоративное оформление Буслаевской Псалтири<sup>68</sup> и «Слова Григория Богослова» князя Д. М. Пожарского<sup>69</sup>.

Анализируя особенности декора рукописи князя Д. М. Пожарского, Е. В. Зацепина приходит к выводу о возможном греческом происхождении писца. Кроме упомянутых выше заставок, об этом свидетельствует «погреченный почерк и явное подражание готическому письму»<sup>70</sup>: характерное латинское начертание «N» вместо кириллического «Н»<sup>71</sup>, частые переходы на латынь в случае

64 Ἐξοστὶν ἀπὸ τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα. № 43. Четвероевангелие. Л. 1, 2 об., 3, 6 об.

65 Ms Tur 215. Четвероевангелие. Houghton Library, Harvard University, Cambridge (Mass.). Л. 196.

66 РНБ. ОР. Греч. 67. Евангелие тетр. [Перв. треть XI в., XII в.]. Л. 205.

67 Зацепина Е. В. К вопросу о происхождении старопечатного орнамента // У истоков русского книгопечатания. Москва, 1959. С. 116.

68 РГБ. Ф. 304/1. № 308. Псалтирь с воследованием. [1428 г.].

69 РГБ. Ф. 304/1. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. [XVI в.]. Л. 1–443.

70 Зацепина Е. В. К вопросу о происхождении старопечатного орнамента. С. 116.

71 РГБ. Ф. 304/1. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. Л. 240 об. – 241.

написания «аминь» и т. д. Также Е. В. Зацепина отмечает «спускающуюся вниз строку, которая говорит о нерусском типе письма»<sup>72</sup>. Подобный приём является характерной чертой южнославянских рукописей конца XV–XVI в. В качестве примера приведём две рукописи из собрания РНБ: Триодь цветную [XV в.] (ОР Ф.п.І. 59)<sup>73</sup> и Служебник [XVI в.] (ОР О.п.І.9)<sup>74</sup>.

Стоит отметить, что подобное описание могло бы быть применено и к рассматриваемому нами Пятикнижию. В качестве дополнения стоит указать на явную любовь писца вписывать «Ъ» в петли «В»<sup>75</sup>. Также отметим близость оформления рукописи **Первого Румянцевского Пятикнижия** из собрания РНБ Евангелию тетр 1515 г.<sup>76</sup>

#### 4. Заставка списка из собрания РГАДА

Продолжая разговор о заимствовании орнаментальных мотивов из южнославянской традиции и косвенной перекличке с венецианскими образцами XV–XVI в., укажем на заставку списка из собрания РГАДА. Ф. 188. (РС ЦГАДА). Оп. 1. № 790. (далее **ЦГАДА 790**)<sup>77</sup>. Книгу Бытия открывает монохромная заставка<sup>78</sup> (илл. 15) грубого очеркового характера, фон которой заполнен штрихами в подражании печатным образцам. Пространство прямоугольника украшено переплетением листьев аканта, в куще которых запутался дикий зверь (леопард?). О том, что животное попало в западню говорит резкий поворот шеи и раскрытая пасть с оскалом.

На данный момент нам не удалось найти подобных заставок среди рукописных памятников, однако стоит отметить близость изображения животного чеканному рельефу, украшающему серебряную чашу, изготовленную в Дубровниках в XV в.<sup>79</sup> Ещё одним примером, сближающим

72 РГБ. Ф. 304/І. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. Л. 328.

73 РНБ. ОР. Ф.п.І.59. Триодь цветная. Л. 4 об. – 5, 98 об. – 99.

74 РНБ. ОР. О.п.І.9. Служебник. [XVI в.]. Л. 21, 25.

75 РГБ. Ф. 304/І. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. Л. 235; РГБ. Ф. 256. № 27. Ветхого Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. Л. 26 об.

76 РНБ. ОР. F.І.21. Евангелие тетр: Лицевая рукопись. [1515 г.].

77 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 82; Он же. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018. С. 24.

78 РГАДА. Ф. 188. (РС ЦГАДА). Оп. 1. № 790. Пятикнижие. Л. 1.

79 Постникова-Лосева М. М. Серебряные изделия ювелиров Сербии и Дубровника XIV–XVIII веков в музеях Москвы и Ленинграда // Древне-русское искусство. Зарубежные

заставку рукописи с образцом сербской чеканки, служит чаша из собрания Национального музея в Будапеште<sup>80</sup>. В данном случае фигуры птиц окружены травами, исходящими из пучков, делящих поля чаши на самостоятельные сегменты. Фон клейм оформлен штрихами, создающими эффект печатной гравюры, близкий заставке **ЦГАДА 790**.

В статье, посвящённой сербскому ювелирному искусству, М. М. Постникова-Лосева отмечает, что «документы сохранили сведения о привозившихся сербами, начиная с первых лет XVI в., иконах, крестах, панагиях, складнях, мощах, о вывозившихся ими из России многочисленных серебряных питьевых сосудах»<sup>81</sup>. Характеризуя художественные особенности сербских изделий XV–XVI вв., Марина Михайловна указывает на мотивы, воспринятые югославскими мастерами из искусства Италии (и Востока). Наиболее ярко эти заимствования проявляются в теме «лова», включающей в себя изображения зверей и птиц,

«расположенных в изгибах вьющегося стебля или заключённых в отдельные медальоны <...> На серебряных чеканных чашах, изготовленных в Дубровнике в XV и XVI вв., птицы и звери изображены в бурном движении, в смелых поворотах <...> Изображения животных чередуются с растениями с пышными листьями»<sup>82</sup>.

Под заставкой находится заголовок Книги Бытия, выполненный вязью. Соотношение лигатур по Щепкину равно восьми, такой показатель применим по отношению к западнорусским памятникам XVI в. и остаётся средним для многих образцов до середины XVII в.<sup>83</sup>

Композиция вязи размеренная, без лишней динамики или дробления. Промежутки между буквами и по периметру заголовка остаются незаполненными. Основной ритм строится за счёт многочисленных разноуровневых мачт. Первое, что привлекает внимание, это лигатура «СТ», определяемая Щепкиным как исключительно новгородская особенность до середины XVI в.<sup>84</sup> Список датирован первой четвертью XVI в., а в таком случае напрашивается вывод о его новгородском

связи. Т. 9. Москва, 1975. С. 179.

80 Там же. С. 184.

81 *Постникова-Лосева М. М.* Серебряные изделия ювелиров Сербии и Дубровника XIV–XVIII веков в музеях Москвы и Ленинграда // Древне-русское искусство. Зарубежные связи. Т. 9. Москва: Наука, 1975. С. 172.

82 Там же. С. 177.

83 *Щепкин В. Н.* Вязь: С 17 таблицами. С. 49.

84 Там же. С. 72.



## 5. Второе Румянцевское Пятикнижие

Ещё один пример вязи (илл. 16), близкий по характеру Грозненской школе, встречается во **Втором Румянцевском Пятикнижии** — РГБ. Ф. 256. № 28<sup>87</sup> (далее **Рум. 28**)<sup>88</sup>. Показатель вязи, как и в предыдущем случае, равен восьми. Также встречаются упомянутые выше особенности начертания лигатуры «КН», ромбовидная «А» и подчинённая «БЖ». Однако вязь **Рум. 28** имеет одну особенность — раздробленная мачта лигатуры «НИ», которая определяется В. Н. Щепкиным как изобретение псковских писцов<sup>89</sup>.

В таком случае мы могли бы отнести данную рукопись к произведениям псковских мастеров первой половины XVI в. или же предположить её появление во второй половине столетия в кругу столичных мастеров. Однако подобное дробление общей мачты «НИ» имеется в Софийском списке Великих Миней Четых митрополита Макария, писанных в Великом Новгороде в период с 1529 по 1541 г. Вязь с раздробленной мачтой встречается в начале июньского тома<sup>90</sup>. Этот приём повторяется в созданных несколько позже мартовском<sup>91</sup> и июльском<sup>92</sup> томах Великих Миней Четых, вложенных митрополитом в Московский Успенский собор. Все рукописи были написаны в Новгороде «многими различными писари», среди которых было около семи псковичей<sup>93</sup>, что объясняет появление подобной лигатуры в новгородском памятнике. Что касается лигатуры «КН» и ромбовидного «А», то они также встречаются в вязи Успенского комплекса Великих Миней Четых в декабрьском томе<sup>94</sup>.

Рукопись **Рум. 28** сближает с памятниками Макарьевского круга, помимо особенностей начертания вязи, оформление списка. Текст поделён на два столбца и украшен многочисленными и достаточно скромными по художественному решению киноарными инициалами. Основным

87 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 83; *Он же*. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018. С. 24.

88 РГБ. Ф. 256. № 28. Ветхого Завета 24 Книги. [XVI в.]. Л. 2.

89 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. С. 71; Таб. LI. [30. 1499 г. Псковск.]; [32. 1545 г. Псковск.].

90 РНБ. Соф. 1322. Великие Миней Четых. Июнь. [1529–1541 гг. Новгород]. Л. 1.

91 ГИМ. Син. 992. Миней-Четых митрополита Макария, март. Л. 1.

92 ГИМ. Син. 996. Миней-Четых митрополита Макария, июль. Л. 1.

93 Охотникова В. И. Псковские писцы Царского списка Великих Четых Миней // Псков: Науч.-практ. ист.-краевед. журнал. 2001. № 14. С. 39–43.

94 ГИМ. Син. 989. Миней-Четых митрополита Макария, декабрь. Л. 7.





Илл. 16. [Заставка и вязь Книги Бытия] // ОР РГБ. Ф. 256. № 28. Л. 2.

художественным элементом большинства рукописей является единственная заставка нововизантийского стиля<sup>95</sup>, состоящая из прямоугольной рамки, заполненной растительно-геометрическими орнаментами, состоящими из центрических или сердцеобразных элементов и разнообразных вариаций византийских кринов и трилистников<sup>96</sup>. Рамки продолжают по нижнему контуру традиционными для византийских орнаментов ветками с шишками или кринами. Три другие стороны (целиком или частично) украшены разнообразными растительными или кружевными элементами.

Заставка **Второго Румянцевского Пятикнижия** (илл. 16) представляет собой прямоугольную рамку, внутри которой переплелись два кольца, объединённые по центру скобой. Пространство внутри колец заполнено растительным орнаментом, состоящим из переплетающихся лоз, зелёно-красных трилистников и одного большого сине-красного крина. Промежутки между кольцами заполняют два сердцеобразных элемента, с вписанными в них закрывающимися листьями. С внешней стороны кольца украшены завитками лозы и разноцветной листвой.

По нижнему краю заставку фланкируют два сине-зелёных крина, аналогичный цветок выписан по верхнему краю в центре. По углам почки с расходящимися по сторонам листьями аканта. Все растительные элементы дополнены тонкими чернильными усиками.

Несмотря на скромность набора используемых элементов, каждая заставка нововизантийского типа имеет собственные неповторимые черты. Однако нам удалось найти заставку, близкую **Рум. 28**.

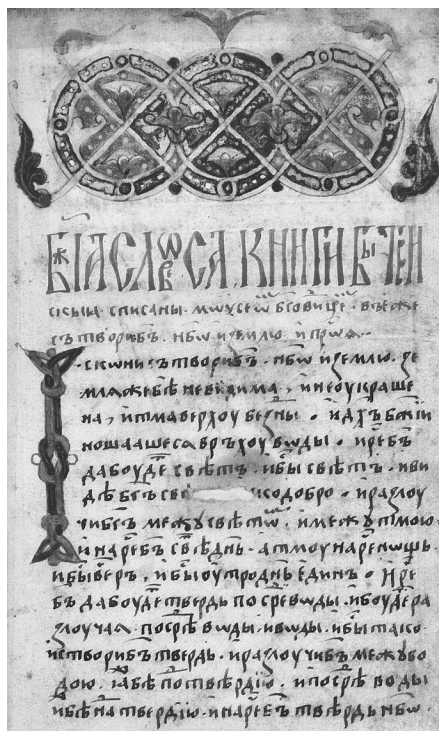
95 Костюхина Л. М. Нововизантийский орнамент // Древне-русское искусство. Рукописная книга Текст: сборник / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва, 1974. С. 265–295.

96 Серебрякова Е. И. Книжные украшения // Die grossen Lesemenäen des Metropolitens Makarij. Uspenskij spisok (1.–11 März). Bd. 1. Freiburg im Breisgau, 1997. S. XCIII–XCVI.

Она украшает Четвероевангелие XVI в.<sup>97</sup>, которое, как ни странно, тоже относится к Макарьевскому кругу, о чём свидетельствует вкладная записка митрополита.

## 6. Егоровское Пятикнижие

К кругу памятников новгородского происхождения может быть отнесено **Егоровское Пятикнижие** (РГБ. Ф. 98. № 648)<sup>98</sup>. Согласно исследованию Т. В. Анисимовой, рукопись была написана в конце XV в. Основным декоративным элементом списка является заставка<sup>99</sup> (илл. 17), совмещающая приёмы балканского и нововизантийского типа. От первого в ней отметим отсутствие рамок, общий рисунок, выстраиваемый за счёт переплетения жгутов трёх колец. От второго — колористическое решение (использование синего, зелёного и алого цветов) и заполнение внутренних сегментов колец византийскими трилистниками. Большой инициал «І», являющийся частью слова «искони» и располагающийся ниже заставки, также выполнен в балканской манере и состоит из переплетения



Илл. 17. [Заставка, вязь и инициал Книги Бытия] // ОР РГБ. Ф. 98. № 648. Л. 7.

97 ГИМ. Син. 398. Четвероевангелие. Л. 13.

98 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 80; *Он же*. Памятники позднесредневековой иудео-славянской рукописных собраниях РГБ. С. 191; *Он же*. Откуда саранча прилетела в славянскую Библию? // Русская речь. 2020. № 1. С. 21–37; *Он же*. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018. С. 21.

99 РГБ. Ф. 98. № 648. Пятикнижие Моисеево, книги: Бытие, Исход, Числа, Левит и Второзаконие. Л. 7.

трёх жгутов. Подобное сосуществование орнаментов, применяемых при оформлении рукописей, было свойственно Новгородской школе конца XV в.<sup>100</sup>

Первый лист рукописи обозначен заголовком (илл. 17), в котором встречается совмещённая лигатура «ТВ»<sup>101</sup>, выявленная В. Н. Щепкиным в вязи заголовков «Толкования на Евангелия от Луки и Иоанна» архиепископа Болгарского Феофилакта (РГБ. Ф. 256. № 472. [1521 г.])<sup>102</sup>. Стоит отметить, что декор Толкования является достаточно чистым примером заставок и инициалов балканского типа.

Однако подобные лигатуры встречаются и в более ранних новгородских памятниках XV в., к примеру: в Вяжищском Служебнике<sup>103</sup>; Служебнике из Новгородского Софийского собора<sup>104</sup>; Евангелие тетр<sup>105</sup>. Также обращает на себя внимание начало заголовка на л. 1, 23 Вяжищского Служебника с пары «БЖ», в которой малая «ж» вписана в пространство между петлёй и навесом<sup>106</sup>. Такой же приём был использован писцом Гостинопольского Служебника<sup>107</sup>.

## 7. Костромское Пятикнижие

Ещё одним памятником, близким по оформлению к рукописям новгородского круга, представляется **Костромское Пятикнижие** (ЦР. 401662.4 [20–30-е гг. XVI в.])<sup>108</sup>. Рукопись украшают две фрагментарно сохранившиеся заставки нововизантийского типа<sup>109</sup>, один инициал «И»<sup>110</sup> нововизантийского типа и многочисленные, строгие, порой лишённые какого-либо декора киноварные инициалы.

Большая часть рисунка заставок сегодня утрачена. По оставшимся контурам можно предположить, что внутри заставки на л. 1

100 Смирнова Э. С. Искусство книги в средневековой Руси. Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. С. 126–127.

101 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. Таб. XLII. [67, 69]; Таб. IL. [18. XVI в.], [19. 1521 г.].

102 РГБ. Ф. 256. № 472. Толкование на Евангелия от Луки и от Иоанна. [1521 г.]. Л. 1, 261.

103 РНБ. ОР. Соф. 1537. Служебник: Лицевая рукопись. [Ок. 1438–1441 гг.]. Л. 1, 23.

104 БАН. 16.16.29. Служебник. [2 пол. XV в.]. Л. 35.

105 ГИМ. Муз. 145. Евангелие тетр. [1460–1470-е гг.] Л. 36, 117.

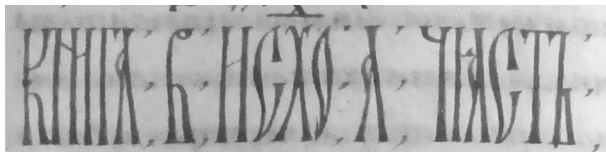
106 Аналогично пара «БЖ» решена в Егоровском Пятикнижии на л. 7.

107 РНБ. Соф. 531. Служебник. [Ок. 1475 г.]. Л. 13, 58, 85.

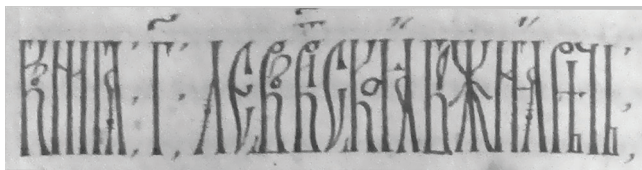
108 Грищенко А. И. Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные. С. 70–74.

109 ЦР. 401662.4. Пятикнижие с прибавлениями. [1520–1530-е гг.]. Л. 1, 8.

110 Там же. Л. 8.



Илл. 18. [Вязь Книги Исход] // ЦР 401662.4. Л. 91 об.



Илл. 19. [Вязь Книги Левит] // ЦР 401662.4. Л. 156 об.



Илл. 20. [Вязь Книги Чисел] // ЦР 401662.4. Л. 206.

находились три цветка, которые имели по шесть лепестков и были составлены из переплетённых кругов. На л. 8 в центре заставки располагалось кольцо, от которого расходились многочисленные лозы и цветки. Рамки заставок имели общие элементы оформления: жемчужную контурную цепочку, а также завершение верхнего края центральным пышным кринном и двумя угловыми почками с вьющимися листьями. Близкое оформление заставки было описано выше, на примере рукописи **Второго Румянцевского Пятикнижия**. Однако заставки **Костромского Пятикнижия** намного грубее, хотя их фон и заполнен золотом.

Описывая подобное оформление заставок Евангелия тетр конца XV в.<sup>111</sup>, Л. М. Костюхина отмечает грубость и броскость их исполнения. Автор приходит к выводу, что

«если обилие золота и делает орнамент более пышным, то в то же время отнимает у него благородство стиля. По тяжеловесности форм деталей наполнения и обрамления можно предположить, что образцами для заставок послужили молдавские рукописные книги»<sup>112</sup>.

111 ГИМ. Чуд. 33. Евангелие тетр. Л. 5, 90.

112 Костюхина Л. М. Нововизантийский орнамент. С. 279.

Действительно, заставки Костромского списка по декоративному решению и манере рисунка близки Евангелию из собрания ГИМ. Однако подобные примеры среди списков XVI в. — явление распространённое, особенно в кругу псковско-новгородских рукописей.

Ещё одним проявлением южнославянского влияния служат три заголовка<sup>113</sup> (илл. 18–20), которые написаны полууставом с редким включением простых лигатур, состоящих из соединенных двухмачтовых букв вроде «НИ», «АЮ», «ИЮ». Показатель соотношения лигатур равен пяти, что указывает на псковское происхождение рукописи. Стоит так же указать на присутствие совмещённой лигатуры «ТВ», которая, как мы увидели на примере Егоровского списка, была распространена в новгородской письменности XV в. По своему характеру буквы очень подвижны, подобный эффект создаётся за счёт включения в их состав многочисленных плавных изгибов. Начертание букв удлинённое, со значительным смещением центра вверх. При этом все элементы, расположенные в этой части строки, значительно уменьшаются: чаши букв «Ч», петли букв «В», «Р». Отдельную любовь переписчик испытывал к включению малых букв в пространство между петлями строчной «В». В целом заставка **Костромского Пятикнижия** близка примеру болгарской вязи XVI в.<sup>114</sup>

Итак, мы рассмотрели семь рукописей XV–XVI вв., включающих в себя тексты Правленого славяно-русского Пятикнижия. Основной упор был сделан на изучение и описание декоративного оформления списков, а также на выявление аналогий в классификации В. Н. Щепкина и среди рукописных памятников, хранящихся в отечественных собраниях. Исследуемые рукописи не имеют писцовых записей, поэтому их датировка и локализация основывалась на показателях филиграней бумаги и истории бытования.

## Заключение

Внимательное изучение художественного оформления рукописей, а также выявление круга памятников, близких по декоративному решению рассматриваемым нами спискам Пятикнижий, позволили сделать ряд предположений.

Так, в оформлении **Плигинского** и **Антониево-Сийского Пятикнижий** нами были выявлены черты, сближающие эти списки

113 ЦР. 401662.4. Пятикнижие с прибавлениями. Л. 91 об., 156 об., 206.

114 Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами. Таб. XLVII. [8. 1537 г. Болгарск.].

с произведениями псковских мастеров начала XVI в. И если в первом случае предположение строится за счёт выявления второстепенных элементов, то во втором — на Псков указывает и характер почерка, и редкая для начала столетия лигатура «НИ» и заставки рукописи, подражающие образцам западноевропейской печати.

К новгородскому кругу памятников были отнесены **Первое Румянцевское** и **Егоровское Пятикнижия**. Предположение о новгородском происхождении Первого Румянцевского списка высказывается не впервые. Однако нам удалось найти значительное количество подтверждающих его аргументов: от заставок Буслаевской Псалтыри до Четвероевангелия, писанного монахом Закхеем.

Определение Егоровского списка как образца новгородской письменности конца XV в. было сделано на основании использования оригинальной заставки, которая включает в себя элементы балканского и нововизантийского стиля, сосуществовавших в арсенале новгородских писцов в 90-е гг. XV в., а также за счёт включения в вязь **Егоровского Пятикнижия** отдельных лигатур, встречающихся в новгородских кодексах середины того же столетия.

Косвенное отношение к Новгороду, а точнее к кругу памятников, связанных с деятельностью митрополита Макария, имеет **Второе Румянцевское Пятикнижие**. Такое предположение сделано на основании сходства оформления текста (деление на два столбца, малые инициалы и вязь заголовков) и заставок Пятикнижия, Софийского и Успенского комплексов Великих Миней Четых и вкладного Четвероевангелия. Однако в вязи Румянцевского Пятикнижия, вместе с приёмами, унаследованными из двух комплексов Великих Миней Четых, встречаются и те, что были характерны для Грозненской школы середины — второй половины XVI в.

Близким псковско-новгородскому кругу нам также видится Костромской список. Особняком стоит рукопись из собрания РГАДА, в которой заставка и вязь имеют восполняющий характер. Они были написаны в конце XVI в. мастером, близким столичному кругу, а одним из прообразов заставки могли являться серебряные чеканные изделия сербского происхождения.

Теперь вернёмся к проблеме, поставленной О. И. Подобедовой. Действительно, декоративное оформление рукописей — важный исследовательский инструмент, позволяющий восполнить лакуны в истории создания отдельных памятников. Однако все выводы, сделанные на основании художественного решения списков, не являются неопровержимыми аргументами.

Из всех противоречий, выявленных нами, укажем на одно. Как уже было сказано выше, в конце XV в. на Псковской земле появилась уникальная лигатура «НИ» с раздробленной центральной мачтой, которая долгие годы считалась прямым указанием на время и место создания рукописей. Тем не менее подобные лигатуры встречаются и в новгородских памятниках 30–40-х гг. XVI в., что объясняется участием писцов-псковичей в работе над созданием грандиозного комплекса рукописей. Таким образом, получается, что рукописи были написаны в Новгороде, но псковскими мастерами. И подобных примеров может быть великое множество. Дабы сократить количество возможных ошибок, изучение каждого памятника должно проводиться комплексно исследователями самых разных профилей.

## Архивные материалы

### Основные рукописи

- Антониево-Сийское Пятикнижие** — ОР БАН. Арханг. (Архангельское собрание). Д. 17. Пятикнижие. [Кон. XV в.].
- Второе Архивское Пятикнижие** — РГАДА. Ф. 188. (РС ЦГАДА). Оп. 1. № 790. Пятикнижие с прибавлениями. [Перв. четв. XVI в.].
- Второе Румянцевское Пятикнижие** — ОР РГБ. Ф. 256. (Собрание рукописных книг Н. П. Румянцева). № 28. Ветхого Завета 24 Книги. [Сер. XVI в.].
- Егоровское Пятикнижие** — ОР РГБ. Ф. 98. (Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова). № 648. Пятикнижие Моисеево, книги: Бытие, Исход, Числа, Левит и Второзаконие. [1490-е гг.].
- Костромское Пятикнижие** — Костромская областная универсальная научная библиотека. (Сектор ценной и редкой книги). ЦР 401662.4. Пятикнижие с прибавлениями. [1520–1530-е гг.].
- Первое Румянцевское Пятикнижие** — ОР РГБ. Ф. 256. (Собрание рукописных книг Н. П. Румянцева). № 27. Ветхого Завета Книги. Пятикнижие Моисеево. [1480–1490-е гг.].
- Плигинское Пятикнижие** — ОСПК РНБ. Ф. 550. № Q.I.1407. Ветхий завет: Пятикнижие. [Кон. XV — сер. XVI в.].

### Вспомогательные рукописи

- Houghton Library, Harvard University, Cambridge (Mass.). Ms Typ 215. Четвероевангелие. Ἄθως. Μονή Σταυροβικίτα. № 43. Четвероевангелие.
- БАН. 16.16.29. Служебник. [2 пол. XV в.].
- ГИМ. Муз. 145. Евангелие тетр. [1460–1470-е гг.].
- ГИМ. Син. 398. Евангелие тетр. [XVI в.].

- ГИМ. Син. 989. Минеи-Четъи митрополита Макария, декабрь. [Сер. XVI в.].
- ГИМ. Син. 992. Минеи-Четъи митрополита Макария, март. [Сер. XVI в.].
- ГИМ. Син. 996. Минеи-Четъи митрополита Макария, июль. [Сер. XVI в.].
- ГИМ. Син. гр. 64. Творения. Григорий Богослов (Назианзин). [Рубеж IX–X вв. + втор. пол. X в.].
- ГИМ. Син. гр. 128. Слова, 76. Иоанн Златоуст. [1 треть X в. + XI в.].
- ГИМ. Чертк. 167. Апостол. [Посл. четверть XV в.].
- ГИМ. Чуд. 33. Евангелие тетр. [Перв. четверть XVI в.].
- Древлехранилище им. В. И. Малышева при ИРЛИ РАН, колл. М. Ф. Першина. № 1. Евангелие тетр.
- Житие св. Андрея Юродивого // РНБ. Сол. 216/216. Сборник. [1490-е гг.]. Л. 1 — 175 об.
- РГБ. Ф. 98. № 648. Пятикнижие Моисеево, книги: Бытие, Исход, Числа, Левит и Второзаконие.
- РГБ. Ф. 256. № 472. Толкование на Евангелия от Луки и от Иоанна. [1521 г.].
- РГБ. Ф. 304/1. № 137. Свт. Григория Богослова 16 слов, с толкованием Никиты, митр. Ираклийского. [XVI в.].
- РГБ. Ф. 304/1. № 308. Псалтирь с воследованием. [1428 г.].
- РНБ. ОР. Ф. I. 21. Евангелие тетр: Лицевая рукопись. [1515 г.].
- РНБ. ОР. Ф. п. I. 59. Триодь цветная. [XV в.].
- РНБ. ОР. О. п. I. 9. Служебник. [XVI в.].
- РНБ. ОР. Q. I. 951. Апостол. [Кон. XV в.].
- РНБ. ОР. Греч. 67. Евангелие тетр. [Перв. треть XI в., XII в.].
- РНБ. ОР. НСРК. Ф. 299. Евангелие Апракос. [1523 г.].
- РНБ. ОР. Соф. 531. Служебник. [Ок. 1475 г.].
- РНБ. ОР. Соф. 1322. Великие Минеи Четъи. Июнь. [1529–1541 гг. Новгород].
- РНБ. ОР. Соф. 1385. Минея четъя. Октябрь. [1490 г.].
- РНБ. ОР. Соф. 1537. Служебник: Лицевая рукопись. [Ок. 1438–1441 гг.].

## Литература

- Грищенко А. И.* Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва: Древлехранилище, 2018.
- Грищенко А. И.* Археография и текстология Правленого славяно-русского Пятикнижия XV века: новые данные // Славяноведение. 2020. № 4. С. 68–87.
- Грищенко А. И.* Памятники позднесредневековой иудео-славянской рукописной традиции в Румянцевских чтениях. Материалы международной научно-практической конференции. Ч. 1. Москва, 2020. С. 189–193.
- Грищенко А. И.* Как библейский патриарх Иосиф стал татариним Исупом? // Живая старина. 2023. № 3 (119). С. 23–26.



- Древне-русское искусство. Рукописная книга / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва: Наука, 1974.
- Зацепина Е. В. К вопросу о происхождении старопечатного орнамента // У истоков русского книгопечатания / ред. М. Н. Тихомирова и др. Москва: Изд. Акад. наук СССР, 1959. С. 101–154.
- Корогодина М. В., Сапожникова О. С., Сергеев А. Г. Описание рукописей XV века библиотеки Российской Академии наук. Вып. 1: Священное Писание. Москва; Санкт-Петербург: Альянс-Архео, 2022.
- Костюхина Л. М. Нововизантийский орнамент // Древне-русское искусство. Рукописная книга / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва: Наука, 1974. С. 265–295.
- Охотникова В. И. Псковские писцы Царского списка Великих Четий Миней // Псков: Науч.-практ. ист.-краевед. журнал. 2001. № 14. С. 39–43.
- Подобедова О. И. Орнаментика русских рукописей XI–XVII вв.: по материалам собрания Отдела рукописей ГИМ. Предисловие // Древне-русское искусство. Рукописная книга / ред. О. И. Подобедова. Сб. 2. Москва: Наука, 1974. С. 198–204.
- Постникова-Лосева М. М. Серебряные изделия ювелиров Сербии и Дубровника XIV–XVIII веков в музеях Москвы и Ленинграда // Древне-русское искусство. Зарубежные связи / ред. Г. В. Попов. Т. 9. Москва: Наука, 1975. С. 172–214.
- Саминский А. Л. Гарвардская рукопись греческого Четвероевангелия и ее круг // Путем орнамента. Исследования по искусству Византийского мира: Сб. статей. Москва: МАКС Пресс, 2013. С. 146–171.
- Серебрякова Е. И. Книжные украшения // Die grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok (1.–11 März). Bd. 1. Freiburg im Breisgau: Weiher, 1997. P. XCIII–XCVI.
- Смирнова Э. С. Искусство книги в средневековой Руси. Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. Москва: Северный паломник, 2011.
- Уханова Е. В. Западноевропейские источники в древнерусской книжной культуре XI века и Остромирова Евангелия круг // Путем орнамента. Исследования по искусству Византийского мира: Сб. статей. Москва: МАКС Пресс, 2013. С. 206–230.
- Щепкин В. Н. Вязь: С 17 таблицами // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. 1904. Т. 20. С. 57–80.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

# УМ И СЕРДЦЕ ГЕРОЕВ В РАННЕМ РАССКАЗЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ЧЕСТНЫЙ ВОР»

В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО УЧЕНИЯ  
О БОРЬБЕ С ПОМЫСЛАМИ

Пётр Максимович Максимов

бакалавр богословия  
методист кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
p.max37@yandex.ru

**Для цитирования:** Максимов П. М. Ум и сердце героев в раннем рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор» в контексте святоотеческого учения о борьбе с помыслами // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 202–235. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.009

## Аннотация

УДК 2-584.7 (82.091)

В статье рассматриваются особенности художественного изображения рациональной и эмоциональной природ человеческой личности (именуемых в святоотеческом аскетическом богословии «умом» и «сердцем») в рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор». В исследовании выявляется соотнесённость духовного мира героев рассказа, их сокровенной сердечной жизни и мысленной брани с учением святых отцов о борьбе с помыслами, а также обобщаются исследования по данной теме. Методами исследования выступают: биографический, историко-хронологический, филологический, богословский. В статье показано, что Достоевский подчёркивает трагическую роль зла, которое, пребывая в человеке мысленно и чувственно, приводит его к гибели. Также в работе высказана гипотеза о том, что в ранней версии рассказа, а именно в его концовке (так называемом «ндравоучении» рассказчика Астафия Ивановича), кратко изложены основы мировоззрения Ф. М. Достоевского, которые находят выражение в его дальнейшем творчестве, в частности в романах «Идиот», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы».

**Ключевые слова:** ум и сердце, православие, святоотеческое наследие, невидимая брань, творчество Ф. М. Достоевского.

## The Mind and Heart of Heroes in an Early Story by F. M. Dostoevsky «An Honest Thief» in the Context of the Patristic Teaching on the Struggle Against Thoughts

**Petr M. Maksimov**

Bachelor of Theology

Methodologist of the Department of Philology of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

p.max37@yandex.ru

**For citation:** Maksimov, Petr M. "The Mind and Heart of Heroes in an Early Story by F. M. Dostoevsky 'An Honest Thief' in the Context of the Patristic Teaching on the Struggle Against Thoughts". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 202–235 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.009

**Abstract.** The article examines the features of the artistic depiction of the rational and emotional natures of the human personality (referred to in patristic ascetic theology as «mind» and «heart»). The study reveals the correlation of the spiritual world of the heroes of the story, their innermost heart life and mental warfare with the teaching of the holy fathers on the struggle against thoughts, and also summarizes research on this topic. The research methods are: biographical, historical-chronological, philological, theological. The article shows that F. M. Dostoevsky emphasizes the tragic role of the mental and sensual presence of evil in a person, which led to his death. The paper also hypothesizes that in the early version of the story, namely in its ending (the so-called «moral admonition» of the narrator Astafy Ivanovich), the basics of F. M. Dostoevsky's worldview are briefly outlined, which find expression in his further work, in particular in the novels «Idiot», «Crime and Punishment», «The Brothers Karamazov».

**Keywords:** Mind and heart, patristic heritage, invisible warfare, Orthodoxy, the work of F. M. Dostoevsky.

## Введение

«Любой исследователь, пытающийся вскрыть религиозное содержание творчества Достоевского, неизбежно приходит к выводу, что избранная им сфера ничуть не уступает по масштабам всему миру писателя, запечатленному в его творчестве»<sup>1</sup>, — писал известный немецкий философ и богослов итальянского происхождения Романо Гвардини (*итал.* Romano Michele Antonio Maria Guardini).

«Нельзя найти ни одного сколько-нибудь значительного персонажа, ни одного эпизода, занимающего важное место в структуре повествования, который не играл бы существенной роли в религиозном отношении, будь то прямо или косвенно»<sup>2</sup>.

Можно проследить, что Фёдор Михайлович в литературном творчестве ставит и ищет решение не только и не столько общественных, философских и психологических вопросов своего века, сколько вечных духовных вопросов бытия человека, — вероятно, именно это и хотел подчеркнуть Р. Гвардини в своём высказывании. Благодаря поиску решения этих «проклятых вопросов»<sup>3</sup>, или вечных проблем, наследие Фёдора Михайловича весьма актуально до сих пор, спустя двести лет со дня его рождения.

«Одной из таковых является проблема соотношения “рационального” и “эмоционального”, то есть на языке литературы, наследующей традиции христианской антропологии, проблема соотношения “ума” и “сердца”»<sup>4</sup>.

### 1. Ум и сердце в евангельском и святоотеческом аскетическом наследии

В евангельском и святоотеческом аскетическом наследии тема человеческих ума и сердца весьма хорошо освещена и является ключевой

- 1 *Guardini R.* Der Mensch und der Glaube: Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen. Leipzig: J. Hegner, 1933. Рус. пер.: *Гвардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 5.
- 2 Там же.
- 3 *Осинов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие // О войне и мире, о прогрессе и Достоевском. Избранные статьи. Москва, 2014. С. 36.
- 4 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. Санкт-Петербург, 1994. С. 270.

в вопросе борьбы со страстями. Борясь со злом внутри себя самого, трудолюбивый и внимательный подвижник постепенно достигает смирения, чистоты и начала благодатного освящения. Без борьбы со злом в самом себе (в уме и сердце) невозможно очищать душу и приобщаться благодати освящения.

«Ужели кто свят, [— восклицает прп. Макарий Великий, —] не очистив внутреннего человека? Ибо очищение есть не одно воздержание от худых дел, но приобретение совершенной чистоты, чистоты в совести. Напряги, человек, помыслы свои, и войди к этому пленнику и рабу греха — уму твоему, и рассмотри этого на самом дне твоего ума, во глубине помыслов, в так называемых тайниках души твоей пресмыкающегося и гнездящегося змия, который убил тебя, поразив главнейшие члены души твоей, потому что сердце есть необъятная бездна. И если убьешь сего змия, то хвались чистотою пред Богом. А если нет, то, смирившись, как нуждающийся и грешный, умоляй Бога о тайных твоих»<sup>5</sup>.

Таким образом, сначала борьба за очищение, а затем уже хранение чистоты, освящение и всегда смирение.

Согласно мнению известного православного богослова и литургиста Г. И. Шиманского, само понятие «сердце» в его духовном смысле было известно людям с давних пор:

«С древности среди многих народов (у римлян, греков, евреев и др.) слово “сердце” означало не только физиологический орган, но также и душу, настроение, взгляд, мысль, убеждение <...> люди давно оценили роль сердца в жизни человека как органа чувств, при этом чрезвычайно тонкого и универсального»<sup>6</sup>.

В Священном Писании сердце — это ещё и «важнейший орган познания и восприятия окружающего мира»<sup>7</sup>. Но этот орган познания, вследствие грехопадения первых людей, далеко не всегда верно передаёт внутреннее «состояние и [часто] направляет силы души не в должную сторону»<sup>8</sup>. Как говорил прп. Авва Дорофей,

5 *Ps-Macarius. Opusculum 1 (= De custodia cordis) 1 // PG. 34. Col. 821:28, 824A:1–12.* Рус. пер.: *Макарий Великий, прп. Слово 1. О хранении сердца 1 // Он же. Духовные беседы, послания и слова.* Москва, 2004. С. 2.

6 *Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви.* Санкт-Петербург, 2017. С. 434.

7 Там же. С. 435.

8 Там же. С. 439.

«будучи страстными, мы отнюдь не должны верить своему сердцу, ибо кривое правило и прямое кривит»<sup>9</sup>,

«[сердце необходимо] содержать под контролем и повергать все его чувства, вкусы и влечения строгой критике»<sup>10</sup> — подчёркивает Г. И. Шиманский.

Исходя из этого, восточными святыми отцами было разработано «учение о единении ума с сердцем».

«Без сердца, средоточия всей деятельности человека, ум бессилён. Без ума сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати...»<sup>11</sup>.

«“Ум” самотождествен только в гармонии с “сердцем”, в согласии с ним»<sup>12</sup>.

Поскольку сердце как «центр телесной и духовной жизни»<sup>13</sup> далеко не всегда состоит в симфонии с умом, то на протяжении всего земного пути человека в его уме и сердце развёртывается духовное противостояние между добром и злом, которое в случае победы последнего переходит в физическое измерение, материализуется, как пишет Г. И. Шиманский:

«Всё порочное, кроющееся в сердце, исходит из него и проявляется вовне в делах греховных»<sup>14</sup>.

Сам Господь сказал об этом:

- 9 *Dorotheus Gazaesus. Sententiae 202, 2:4–6 // SC. 92. P. 526. Рус. пер.: Дорофей Газский, прп. Поучение 19. Различные краткие изречения // Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Москва, 2015. С. 239.*
- 10 *Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 439.*
- 11 *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 227.*
- 12 *Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 276.*
- 13 *Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению: краткий очерк аскетике: начертание христианского нравоучения. Москва, 2008. С. 239.*
- 14 *Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 446–447.*

*«Извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодения, любодения, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство — все это извнутри исходит и оскверняет человека...»* (Мк. 7, 21–23).

Ещё одно подтверждение этой истины, только более краткое, можно найти в другом месте Священного Писания:

*«Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое»* (Лк. 6, 45).

Таким образом, вместе со св. прав. Иоанном Кронштадтским можно утверждать, что

*«характер всех дел человека определяется состоянием его сердца»*<sup>15</sup>.

Одним из самых эффективных средств ведения этого противостояния и отражения бесовских прилогов служит призывание имени Христова, то есть молитва. Через молитву и борьбу со злым началом в самом себе человек постепенно становится бесстрастным, его душа очищается от страстей. Согласно святоотеческому учению,

*«наряду с очищением сердца от страстей, второе и важнейшее делание христианского подвижничества состоит в том, чтобы внедрить в сердце добрые чувства и расположения, ибо “что есть на сердце, то есть пред Богом”<sup>16</sup>»*<sup>17</sup>.

В этом состоит важное условие приближения к Богу, причастности Его Божественной благодати. Без этой борьбы, по слову Писания, невозможно соединение с Богом:

*«В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху»* (Прем. 1, 4).

Бесстрастие не означает бесчувственности; напротив, в очищенную душу и сердце затем, как пишет ап. Павел, вселяется благодать Святого Духа:

15 Ср.: *Сергиев И., прав.* Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1892. С. 141. Цит. по: *Шиманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 444.

16 *Феофан, еп.* Начертание христианского нравоучения. Москва, 1895. С. 319. [Приводится в современной орфографии.]

17 *Шиманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 450.

*«Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым»* (Рим. 5, 5).

Это благодатное состояние, рождающееся в душе человека, сравнивается Самим Господом с природой солнечного света, который светит на всех людей без исключения:

*«Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»* (Мф. 5, 45),

а согласно апостолу Любви:

*«Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза»* (1 Ин. 2, 10–11).

Обобщая изложенное здесь евангельское и святоотеческое учение о борьбе человека со злом в самом себе, нужно отметить, что жизнь ума и сердца — категория метафизической реальности человеческого бытия, в которой действуют соответствующие духовные законы, чем-то, кстати, напоминающие естественные законы природы:

*«Наличие устойчивых взаимосвязей в природе очевидно, <...> у этих физических законов есть братья-близнецы, такие же совершенные и гармонические духовные законы. <...> А так как человек существо не только телесно-материальное, но и духовное, ему приходится иметь дело с обоими видами закономерностей, во многом, кстати, совпадающими»<sup>18</sup>.*

Действие этих законов в центре человеческого существа — в сердце — ниже будет прослежено в рассказе «Честный вор».

## **2. Проблема ума и сердца в творчестве Ф. М. Достоевского**

Проблема ума и сердца занимает важное или даже центральное место в творчестве Ф. М. Достоевского в целом. Как отмечает известный литературовед профессор А. М. Буланов, неоднократно обращавшийся к данной проблематике в научных трудах,

18    *Белый К., свящ.* «Попасть в Сретенку» и другие рассказы. Москва, 2021. С. 46.



«тайна человека», которую писатель разгадывал на протяжении всей жизни, заключала в себе тайну соотношения человеческих ума и сердца»<sup>19</sup>.

Уже в ранней юности, как пишет профессор А. М. Буланов, вопросы духовного состояния и взаимодействия ума и сердца волновали юного писателя:

«Выявленность данной проблематики, осознанность её подтверждается размышлениями писателя над ней, следы которых находим в письмах, записных книжках, «Дневнике писателя»»<sup>20</sup>.

Действительно, в письме брату Михаилу от 31 октября 1838 г. семнадцатилетний Фёдор уже рассуждает о познании умом и сердцем:

«...чтоб больше *знать*, надо меньше *чувствовать*, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Что ты хочешь сказать словом *знать*? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом. Ежели бы мы были духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать ее. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь брэнную оболочку в состав души есть ум — способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным... Притом <...> ум человека, увлекшись в область знаний, действует независимо от *чувства*, след<овательно>, от *сердца*. Ежели же цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле *сердцу*...»<sup>21</sup>.

Естественно, что данные воззрения великого писателя отразились и в его раннем художественном творчестве. В широком контексте творчества Ф. М. Достоевского, человеческое сердце, взаимодействуя с умом (рассудком), выступает «полем битвы»<sup>22</sup> человека и Бога против inferнальных демонических сил.

Интересное определение ума и сердца в творческом наследии Ф. М. Достоевского (с позиции православного святоотеческого учения)

19 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 270.

20 Там же.

21 Достоевский Ф. М. [22.] М. М. Достоевскому 31 октября 1838. Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 53–54.

22 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы III, 4 // ПСС. 1976. Т. 14. С. 100:20–21: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

даёт А. М. Буланов. В одной из своих статей, посвящённых творчеству Ф. М. Достоевского, он цитирует прп. Исаака Сирина и подчёркивает, что ум «есть одно из душевных чувств»<sup>23</sup>, а сердце — «категория, постоянно употребляемая Ф. М. Достоевским для обозначения душевной природы человека»<sup>24</sup>.

Можно задаться вопросом: что повлияло на становление такого понимания ума и сердца Фёдором Достоевским, бывшим социалистом и участником запрещённого кружка петрашевцев? Прежде всего, как пишет профессор Московской духовной академии А. И. Осипов:

«*маленькая книга*<sup>25</sup> — Евангелие, которое он так любил и читал до самой смерти, — открыла ему тайну человека, открыла, что человек не обезьяна, и не святой ангел, и не *tabula rasa*<sup>26</sup>, но образ Божий, который по своей изначальной богозданной природе добр, чист и прекрасен, однако в силу отступления от Источника жизни глубоко исказился, и земля сердца его стала порождать *терния и волчцы* (Быт. 3, 18). Поэтому состояние человека, которое называется теперь естественным, в действительности — больное, искажённое, в нём одновременно присутствуют и перемешаны между собой семена добра и плевелы (сорняки) зла»<sup>27</sup>.

А вот что сам Фёдор Достоевский говорит о своём знакомстве со Священным Писанием в детстве:

«Я происходил из семейства русского и благочестивого. <...> Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства»<sup>28</sup>.

А затем и в зрелом возрасте, в том числе (и особенно!) в условиях сибирской ссылки:

«в Тобольске <...> жены декабристов <...> благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием — единственная

23 *Isaacius Syrus. Orationes asceticæ* 83, 16: «νοῦς μία ἐστὶ τῶν τῆς ψυχῆς αἰσθησέων». Рус. пер.: *Исаак Сирин, прп.* Слово 4. О душе, о страстях и о чистоте ума, в вопросах и ответах // *Он же.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. (Сокровищница святоотеческой письменности). С. 46.

24 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 272.

25 Курсив А. И. Осипова.

26 «Чистая доска» лат.

27 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 43–44.

28 *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя 1873 г. // ПСС. 1980. Т. 21. С. 134:13–16.

книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой в каторге. Я читал ее иногда и читал другим»<sup>29</sup>.

Факты из жизни писателя, его письма и творческое наследие, в котором рельефно отражено православное мировоззрение Фёдора Михайловича, позволяют исследователям сказать:

«сегодня бесспорным фактом является то, что Достоевский был православным христианином, жившим полной церковной жизнью»<sup>30</sup>,

«[был] одним из тех немногих писателей, которые в свете именно этой *Маленькой книги*<sup>31</sup> [Евангелия. — П. М.], и не в ключе так называемого реализма, часто граничащего с натурализмом, с потрясающей глубиной показали обнажённое сердце человека»<sup>32</sup>.

Однако ум и сердце суть понятия всеобщие, всечеловеческие, и изображение рациональной и эмоциональной деятельности человека свойственно всем писателям и литературам народов мира, поэтому, помимо Священного Писания, читаемого Ф. Достоевским с детства в течение всей жизни, следует отметить ряд художественных и мировоззренческих концепций, которые могли повлиять на понимание и последующее художественное изображение писателем ума и сердца своих героев. Речь о литературных художественных направлениях, которые господствовали в предшествующие Ф. М. Достоевскому периоды. Например, классицизм с его «центральной эстетической категорией — разумом»<sup>33</sup>, а также сентиментализм, предполагающий, что главный герой — человек чувствительный. Данным понятием сентиментализм обязан Н. М. Карамзину, который много писал о чувствительном человеке.

«[Такой человек] прекрасен <...> строем своего сердца, богатой внутренней жизнью, нравственными качествами»<sup>34</sup>.

Сентиментализм имеет отражение в раннем творчестве великого писателя (роман «Бедные люди», повесть «Слабое сердце», сентиментальный роман «Белые ночи»). И ещё, конечно, романтизм, в котором

29 Достоевский Ф. М. Дневник писателя 1873 г. С. 12:[25–26, 33–35].

30 Сыромятников О. И. Ф. М. Достоевский о войне и мире // БВ. 2022. № 3 (46). С. 261.

31 Курсив А. И. Осипова.

32 Осипов А. И. Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 41.

33 Макаров Д. В. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. Москва, 2013. С. 48.

34 Там же. С. 49.

«на первом плане уже не разумность и не чувствительность, а прежде всего свобода человека: “Требование свободы в воспроизведении <...> жизни присутствует почти во всех романтических манифестах (у братьев А. и Ф. Шлегелей в Германии, у У. Вордсворта и Д. Байрона в Англии, у В. Гюго во Франции, у Э. По в США)”<sup>35</sup>»<sup>36</sup>.

Всё это тоже, так или иначе, оказало влияние на литературное наследие Ф. М. Достоевского, особенно на его ранние произведения.

### 3. О рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор»

Данное произведение — одно из самых ранних в творчестве Ф. М. Достоевского. Исследование опирается на последнюю авторскую редакцию 1865 г. с обращением и к более ранним редакциям, например, 1860 г., а особенно к первой публикации рассказа.

Рассказ был впервые напечатан в 4-м номере журнала «Отечественные записки» за 1848 г. под заглавием «Рассказы бывалого человека (Из записок неизвестного). I. Отставной. II. Честный вор» и с подписью: «Ф. Достоевский». Цензурное разрешение было получено 31 марта 1848 г.<sup>37</sup> Произведение в его теперешнем виде выстроено по принципу «рассказ в рассказе», а до этого входило в трилогию «Рассказы бывалого человека» как её последнее произведение. Но в 1848 г. в журнале «Отечественные записки» были напечатаны только два рассказа: «Отставной» и «Честный вор». Фёдор Михайлович, находясь в Твери, пишет брату 1 октября 1859 г.:

«Вот что я придумал: во-1-х издать не вдруг, а книгу за книгой. Всего три книги»<sup>38</sup>.

Впоследствии, переиздавая в 1860 г. свои ранние произведения, Ф. М. Достоевский (определённо, не без причины) существенно переработал рассказ, добавив краткую вступительную историю Астафия

35 Карташова И. В., Семенов Л. Е. Романтизм и христианство // Русская литература XIX века и христианство. Москва, 1997. С. 109–110.

36 Макаров Д. В. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. С. 50.

37 См.: Достоевский Ф. М. Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. 2014. Т. 2. С. 659.

38 Достоевский Ф. М. [155.] М. М. Достоевскому 1 октября 1859. Тверь // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 339–340.

Ивановича о появлении в его одинокой квартире жильца Емели<sup>39</sup>, героя рассказа. Также, вместе с этим рассказ претерпел значительное сокращение: писатель вычеркнул предысторию жизни самого Астафия Ивановича (очерк «Отставной»), а также важнейший для понимания произведения нравоучительный финал, о котором будет ещё сказано чуть позже. Возможно, мотивом к такой переработке рассказа было то, что П. В. Анненков, критик, рецензировавший данный рассказ, вынес о нём соответствующие замечания. П. В. Анненков писал об очерке «Отставной» как о «совершенно незначущем»<sup>40</sup>. Комментируя «ндрвоучение», критик отмечал:

«в нем недостает главного: нравственного достоинства, так необходимого человеку, который повествует о собственном великодушии... [Добавляя, что] Здесь уже чисто-начисто стоит сам автор; портной нисколько не повинен в этой пышной риторической речи, старающейся подделаться под народный говор»<sup>41</sup>.

Можно предположить, что Ф. М. Достоевский также не хочет высказывать свою позицию<sup>42</sup> в рассказе, как того требуют законы позднего романтизма. В 1860 г. текст произведения вновь был подвергнут стилистической обработке<sup>43</sup>.

Рассказ привлекает внимание и современных исследователей. Так, к нему обращалась научный сотрудник научно-исследовательского центра «Ф. М. Достоевский и мировая культура» Т. Г. Магирил-Ильява<sup>44</sup>. В её работе анализируется, как Ф. М. Достоевский с помощью эпитетов, символики оконного проёма и значения имён показывает отношение героя-рассказчика к Емеле и раскрывает предназначение героев. По мнению исследователя, в данном произведении

«Достоевский показывает, что каждый, даже самый маленький, человек может быть вместилищем Святого Духа; принимая его, человек

39 Возможно, имя персонажа было навеяно народной пословицей «мели Емеля – твоя неделя» и/или сказкой «По щучьему велению».

40 Анненков П. В. Заметки о русской литературе 1848 года // Современник: литературный, общественный и политический журнал, изданный Н. А. Некрасовым. Санкт-Петербург, 1849. № 1. Т. 13. Отд. III. С. 4.

41 Там же. С. 5–6.

42 А как было видно выше, критика упрекает его в высказывании этой позиции.

43 См.: Достоевский Ф. М. Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. 2014. Т. 2. С. 660.

44 Магирил-Ильява Т. Г. Честный вор: кто живёт на окне? // Культура и текст. 2016. № 3 (26). С. 70–76.

запускает реакцию принятия. Единичный маленький поступок может иметь действительно значимые последствия»<sup>45</sup>.

Также интерес к рассказу проявил молодой исследователь Д. А. Левенец. В своей статье<sup>46</sup> он провёл лингвистический анализ рассказа, проследил особенности мотива «маленького человека». Также к произведению обращались Н. А. Качалина и В. В. Сайченко<sup>47</sup>. В совместном исследовании они анализируют особенности жанра этого произведения. Авторы сопоставляют рассказ с жанром притчи. Соответственно, и идея рассказа «Честный вор» толкуется именно через жанр притчи.

Темы и содержание исследований чаще всего касаются изучения средств художественной выразительности, особенностей символики и этимологии имён собственных в этом рассказе, а непосредственно темы ума и сердца никто ещё не касался. Даже к ранней редакции рассказа 1848 г. обращения исследователей крайне редки, за исключением исследования Стефано Капилупи «Концепции первородного греха на Западе и Востоке»<sup>48</sup>. Вполне можно предположить, что рассмотрение умственной и сердечной жизни героев раннего Достоевского, проводимое в контексте святоотеческого учения о мысленной брани, может раскрыть новые дополнительные смыслы как отдельного рассказа Ф. М. Достоевского «Честный вор», так и значительной части его ранней прозы.

#### 4. Значение имён героев

Многие писатели выбирают героям такие имена, которые помогают понять смысл произведения, как справедливо замечает Татьяна Георгиевна Магарил-Ильяева:

- 45 *Магарил-Ильяева Т. Г.* Честный вор: кто живёт на окне? // Культура и текст. 2016. № 3 (26). С. 76.
- 46 *Левенец Д. А.* Образ маленького человека в рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор» и средства его языкового маркирования // Слово и текст: теория и практика коммуникации. Армавир, 2019. С. 94–98.
- 47 *Качалина Н. А.* Притчевая структура рассказа «Честный вор» Ф. М. Достоевского // Актуальные вопросы современной филологии: теория, практика, перспективы развития: Материалы IV Международной научно-практической конференции, Краснодар, 20 апреля 2019 года. Краснодар, 2019. С. 248–251.
- 48 *Капилупи С.* Концепция первородного греха на Западе и Востоке // Вестник РХГА. 2011. № 2 (12). С. 150–159.

«Значения имён для Достоевского очень важны. В рассказе “Честный вор” автор ясно показал, что неслучайно даёт герою то или иное имя...»<sup>49</sup>.

Например, имя Аграфена (*лат.* Agrippina) в переводе с латинского означает «горестная». И в рассказе Ф. М. Достоевского героиня с данным именем производит соответствующее впечатление. Аграфена — «женщина бессловесная, не в состоянии установиться на какой-либо ей принадлежащей мысли»<sup>50</sup>, то есть её воля всегда без промедления направлена на осуществление сиюминутных дел. Она упорно настаивает на том, чтобы «отдать каморку в наём»<sup>51</sup>, а «что Аграфене в голову пришло, тому должно было сделаться...»<sup>52</sup>, ведь «отказать ей в исполнении — (значит) на несколько времени морально убить её»<sup>53</sup>.

Говорящие имена в рассказе не только у одной Аграфены. Также немаловажно имя ключевого персонажа — Астафия Ивановича.

«Астафий происходит от Евстафий, что значит “твёрдо стоящий”, Иван (Иоанн) — “благодать Божия”. На удивление именно так, “благодать Божия”, автор записок и называет совершенно неожиданно навязанного ему “нахлебника”»<sup>54</sup>.

Имя другого героя, Емеля (от *лат.* aemulus), в переводе с латинского языка обозначает «соперник», «участник соревнования», либо с греческого — «льстивый», что, возможно, больше подходит герою рассказа. Отчество Емели — Ильич.

«Имя Илья отсылает к пророку Илии, одним из основных деяний которого была борьба с лжебогами, воплощёнными в статуях и деревьях. То есть людям было необходимо воплотить своих идолов в твёрдой оболочке, чтобы иметь возможность поклоняться им, в отличие от Господа, изображение которого в Ветхом Завете было невозможно. Собственно, Емеля борется с этой твёрдостью Астафия Ивановича»<sup>55</sup>.

49 Магарил-Ильева Т. Г. Честный вор: кто живёт на окне? // Культура и текст. 2016. № 3 (26). С. 73.

50 Достоевский Ф. М. Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 158.

51 Там же. С. 157.

52 Там же. С. 158.

53 Там же.

54 Магарил-Ильева Т. Г. Честный вор: кто живёт на окне? С. 73.

55 Там же. С. 74.

Сам хозяин дома — персонаж несколько иного склада. Имя этого господина неизвестно, поэтому, собственно, он и является автором «Записок неизвестного». Исходя из его собственных слов, он — человек замкнутый, проживший более десяти лет «уединённо, совсем затворником. Знакомых [у него] почти никого <...> привык к уединению»<sup>56</sup>. Исходя из его образа жизни, можно предположить, что в его миропонимании доминирует желание жить в себе и, возможно, для себя.

### 5. Образы ума и сердца. Движения различных душевных чувств во внутреннем мире героев рассказа

По сюжету рассказа разворачиваются важные события, герои предпринимают различные действия (или высказываются различным образом), которые оказывают влияние на ум и сердце персонажей. В свою очередь, и внутренняя жизнь героев, а именно деятельность их ума и сердца, влекущая за собой соответствующие слова и поступки, оказывают влияние на окружающих. Первая часть рассказа начинается диалогом хозяина и кухарки Аграфены о сдаче внаём каморки около кухни для жильца. Владелец дома, после относительно недолгого разговора с кухаркой (возможно, не по хлебосольскому гостеприимству, а «более по любви к собственному спокойствию»<sup>57</sup>) соглашается на её предложение. Можно заметить, что этот человек в отношении к окружающим действует преимущественно своим умом, рационально предполагая, что

«...десять, пятнадцать лет, а может быть, и более такого же уединения, с такой же Аграфеной, в той же холостой квартире — конечно, довольно бесцветная перспектива! И потому лишний смирный человек при таком порядке вещей — благодать небесная!»<sup>58</sup>

Да и в противном случае Аграфена, «когда что-нибудь было не по ней»<sup>59</sup>, обычно «впадала в глубокую меланхолию, и такое состояние продолжалось недели две или три. В это время [в доме] происходило много неприятностей»<sup>60</sup>, поэтому неизвестный хозяин немедленно соглашается на приём жильца. Далее, несколько позже, происходит

56 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 158.

57 Там же.

58 Там же.

59 Там же.

60 Там же. С. 158.



кража бекеша владельца дома, что произвело сильное впечатление на всех обитателей жилища, а более всего на одного жильца:

«Астафия Ивановича всё это так поразило <...> он опомниться не мог»<sup>61</sup>.

Астафий Иванович, отставной солдат и портной, снимающий угол у хозяина, человек «из бывалых людей»<sup>62</sup>, в связи с этим досадным происшествием (кражей бекеша посреди бела дня) вспоминает случай из своей жизни и рассказывает о том, как однажды он приютил пьющего чиновника Емелю (того самого «честного вора»).

Сначала рассказчик выражает по отношению к Емеле некое пренебрежение: «...сошёлся со мной пропащий совсем человек... Такой недостойный!.. всё, что ни заведётся, пропьёт...»<sup>63</sup>, но затем к этому чувству у Астафия Ивановича прибавляется сострадание: «...прогнать его жалко: такой жалкий, пропащий человек, что и Господи»<sup>64</sup>. Однако Астафий как повествователь о своём благодеянии несчастному пропойце вызывает мало доверия у критики, в его словах есть «фальшивая нота»<sup>65</sup>, «задушевного голоса в них не слышится»<sup>66</sup>. Как писал ещё при жизни Ф. М. Достоевского русский литературный критик П. В. Анненков,

«самому портному, рассказывающему этот случай, мы должны отказать в нашем сочувствии. Он более походит на ритора, чем на простодушного рассказчика <...> Да, рассказ портного, — как поднял он в каком-то кабаке бедного Емелю, зашибенного винцом, прирзл его, — неверен и мало трогает нас»<sup>67</sup>.

Далее из уст Астафия можно узнать, что после переезда на новое место (что было попыткой бегства от «Емелюшки») Астафий Иванович (рассказчик), видя каким-то чудесным образом нашедшего его на новой квартире Емелю сидящим в коридоре на сундуке, решает в себе: «Быть ему отцом-благодетелем»<sup>68</sup>, то есть, говоря современным языком, «берёт шефство» над Емелей. В своём, в общем-то благородном, стремлении помочь Астафий Иванович руководствуется только умом,

61 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 159.

62 Там же. С. 158.

63 Там же. С. 160.

64 Там же.

65 *Анненков П. В.* Заметки о русской литературе 1848 года. С. 5.

66 Там же.

67 Там же.

68 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 161.

он действует логически, в то время как сердце его молчит, оно ещё словно спит, как писал П. В. Анненков:

«Старания портного возратить Емелю на путь истины <...> высказаны кудряво, но задушевного голоса в них не слышится»<sup>69</sup>.

Одним умом без сердца невозможно достучаться до нравственного чувства человека, ибо без сердца «ум бессилён»<sup>70</sup>. Когда ум не находится в единстве с сердцем, к нему примешивается эгоизм, и обратно «когда сердцем владеет самолюбие и его порождения, тогда сердце обычно склоняется в сторону удовлетворения всех самолюбивых и страстных намерений»<sup>71</sup>.

Здесь нужно ещё раз вспомнить золотую формулу св. прав. Иоанна Кронштадтского, точно выраженную Гермогеном Ивановичем Шиманским:

«Характер всех дел человека определяется состоянием его сердца»<sup>72</sup>.

Как видно из дальнейшего текста произведения, ни «добрые слова»<sup>73</sup> увещания, ни строгость не помогли «отучить [Емелю] знать чарочку»<sup>74</sup>. Сам рассказчик восклицает в себе, видя это: «Ну что с таким человеком делать прикажете, сударь?»<sup>75</sup> Закономерно, что дальше внутреннее духовное состояние главного героя становится только хуже, в его сердце (а «сердце» может быть и злым, в нём может жить ненависть — начало разрушительное...»<sup>76</sup>) всё сильнее развивается гневная страсть: «Зло меня такое взяло»<sup>77</sup>. По мере того, как гнездящееся в сердце зло начинает проявляться в словах и поступках и тем тревожить совесть, начинает оживать и нравственное чувство:

69 Анненков П. В. Заметки о русской литературе 1848 года. С. 5.

70 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 227.

71 Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 442.

72 Ср.: Сергиев И., прав. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. С. 141. Цит. по: Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. С. 444.

73 Достоевский Ф. М. Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 162.

74 Там же. С. 161.

75 Там же. С. 163.

76 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 277–278.

77 Достоевский Ф. М. Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 163.

«Словно ножом мне полоснуло по сердцу»<sup>78</sup>.

Кульминацией гневного порыва портного стала кража его рейтуз неизвестным вором. Подозрение в краже, естественно, прежде всего падает на Емелю. С этого времени в сердце главного героя, Астафия Ивановича, на какое-то время наступает фаза ненависти по отношению к «пропащему человеку»<sup>79</sup>:

«Я его с той поры, то есть на первых днях, возненавидел»<sup>80</sup>.

Далее ненависть, укоренившись в сердце и развиваясь, находит отражение и в словах «отца-благодетеля»<sup>81</sup>. В один из вечеров Астафий, вернувшись со всенощной, видит пьяненького Емелю и обнаруживает пропажу рейтуз. Он с гневом задаёт прямой вопрос пьющему чиновнику:

«Да не ты ли, говорю, их просто украл у меня, как вор и мошенник, за мою хлеб-соль услужил?»<sup>82</sup>

Следует также отметить, что в святоотеческих наставлениях родителям, учителям и пастырям говорится о том, что нельзя наказывать или ругать человека с гневом (испытывая к нему реальную ненависть), нужно подождать, когда гнев пройдёт, и только потом произносить строгие слова или приводить в действие какое-то другое наказание. В частности, любимый Ф. М. Достоевским свт. Тихон Задонский, обращаясь к начальствующим, пишет:

«Когда почувствуешь гнев в сердце твоём на подначального, то берегись во гневе и словом и делом наказывать, но пожди, пока гнев укротится. Понеже во гневе не можешь по-христиански наказывать, но много сделаешь непристойного и неприличного христианам, о чем хотя и будешь после жалеть, но уже не возвратишь, что сделано или сказано»<sup>83</sup>.

Это и произошло с Астафием Ивановичем, который жалел о сказанном, но было уже поздно.

78 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 164.

79 Там же. С. 160.

80 Там же. С. 166.

81 Там же. С. 161.

82 Там же. С. 166.

83 Начальник [ , когда гнев в сердце, отложи выговор и наказание] 5, 169 // *Иоанн (Маслов), схиархим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Москва, 2003. С. 594.

Следствием этих слов и такого внутреннего отношения (чувства ненависти) к «Емелюшке» стало то, что тот «остервенился совсем, опился»<sup>84</sup>, стал бессловесным. На что сам Астафий замечает, что, наверное, тот «...известить себя как-нибудь хотел»<sup>85</sup>. И тут-то рассказчик, испытывая тяжесть<sup>86</sup> на сердце, говорит о Емеле что ему «жалко... стало его»<sup>87</sup>.

Ближе к концу рассказа, когда Емеля уже смертельно болен, Астафий произносит ещё более проникновенные слова: «Сердце по нем, забулдыге, разрывается: точно это я сына родного хороню»<sup>88</sup>, или когда Емеля на смертном одре предлагает Астафию продать свою единственную одежду: «Вы продайте шинеленочку-то, как я помру, а меня в ней не хороните. Я и так полежу; а она вещь ценная, вам пригодиться может». На что герой-рассказчик произносит: «Тут у меня так, сударь, защемило сердце, что и сказать нельзя»<sup>89</sup>. Здесь отчётливо слышно, что сердце героя уже не спит, оно ожило и буквально разрывается от жалости к ближнему, но сделать уже мало что может. «Да и вся вещь такая пустая, мизерная, что и слов не стоит... я-то бы много дал, если б у меня много было, чтоб только всего того не случилось»<sup>90</sup>, — произносит Астафий Иванович. Заканчивается рассказ (и в авторской редакции 1860 г., и в итоговой версии 1865 г.) описанием кончины «честного вора» Емели.

Однако в первоначальной редакции, опубликованной в «Отечественных записках» за 1848 г.<sup>91</sup>, рассказ завершался «нравовучением»<sup>92</sup> Астафия Ивановича, (нравоучительный, даже в каком-то смысле нравственно-богословский вывод). Впоследствии это окончание было изъято Фёдором Михайловичем по неизвестным пока причинам. Возможно, ранний Достоевский был очень зависим от мнения критиков: из-за указания критика, что «здесь уже чисто-начисто стоит сам автор»<sup>93</sup>, Фёдор Михайлович (вероятно, также исходя и из по-

84 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. ²2014. Т. 2. С. 166.

85 Там же.

86 Там же.

87 Там же. С. 167.

88 Там же.

89 Там же.

90 Там же. С. 164.

91 *Достоевский Ф. М.* Честный вор [рассказ] // Отечественные записки. 1848. Апрель. № 4. Т. 57. Отд. I. С. 286–306.

92 Там же. С. 305–306. А также: *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. ²2014. Т. 2. С. 550–551.

93 *Анненков П. В.* Заметки о русской литературе 1848 года. С. 5–6.

ложений позднего романтизма) не хочет высказывать свою позицию в рассказе, в связи с чем и удаляет из произведения финальный вывод, в котором можно усмотреть выражение собственно авторского взгляда на грехи воровства и пьянства в частности и проблему человеческой греховности в целом.

«Так вот, сударь, это я вам для того теперь рассказал и ндравоучение, — если уж нужно, чтоб оно было тут, — для того вывожу, чтоб вы поняли, что если человек раз вошел в порок, как, примером сказать, Емеля в пьяную жизнь, так постыдное дело какое, хотя бы он прежде был и честный человек, для него уж возможным становится — то есть станет возможным помыслить об нем. А как у порочного человека воли не может быть мужественной, да и обсуждение-то не всегда здоровое, так он и совершит это постыдное дело, и мысль его нечистая тотчас делом становится. А коль совершит, да коль, несмотря на свою порочную жизнь, всё еще не загубил в себе всего человека, коли осталось в нем сердца хоть на сколько-нибудь, так оно тотчас нить примется, кровью обливаться начнет, раскаяние, как змея, его загрызет, и умрет человек не от постыдного дела, а с тоски, и потому что всё свое самое лучшее, что берег помимо всего и во имя чего человеком еще звался, за ничто загубил, как Емеля свою честность, что одна только и оставалась за ним, за полштофа глупой горькой сивухи. Оно хоть, сударь, пример из нашего простого, черного быта, а и во всяком звании случается, только в виде другом. Так вы и моей сказкой не брезгайте. Да и Емелю-горемыку простите; ему, сударь, выпить захотелось, только, уж видно, больно захотелось! А вы, сударь, павшим человеком не брезгайте; этого Христос, который нас всех больше себя возлюбил, не велел! Емеля-то мой, если б остался в живых, был бы не человек, а, примером сказать, плевое дело. А что вот умер с тоски да от совести, так всему свету доказал на себе, что каков он ни был, а он всё человек; что от порока-то человек умирает, как от яду смертного, и что порок, стало быть, наживное, человеческое дело, а не природное — оно было да сплыло; иначе и Христос бы к нам не пришел, если б нам порочными из века в век от первородного греха было суждено оставаться. Оно ведь никто как Бог, сударь...»<sup>94</sup>.

В процитированном фрагменте («ндравоучении») изложены, возможно, самые содержательные для понимания всего рассказа духовные

94 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. <sup>2</sup>2014. Т. 2. С. 550–551.

смыслы. Вероятно, это взгляды Ф. М. Достоевского на тайну человека, его ум и сердце, которые впоследствии получили более детальное раскрытие в его дальнейшем творчестве. Согласно вышесказанному, можно проследить, что

«[если] человек раз вошел в порок <...> так постыдное дело какое, хотя бы он прежде был и честный человек, для него уж возможным становится»<sup>95</sup>.

В сочинениях святых отцов о формировании страсти в уме и сердце человека находим подобные рассуждения. Согласно свт. Феофану Затворнику,

«[в начале развития греховной страсти] между желанием и делом всегда стоит решимость на дело с обдумыванием, как его произвести»<sup>96</sup>.

«[А далее уже] по навыку иногда все <...> действия совершаются мгновенно, и за желанием тотчас следует дело <...> В пожившем человеке всё почти делается по навыку. Редко случается какое-либо предприятие или начинание, выходящее из обычного порядка дел и знаний <...> Как они повторяются часто, то естественно обращаются в навык, нрав, правило жизни и характер»<sup>97</sup>.

На примере героев рассказа Ф. М. Достоевского «Честный вор» — Емели и кухарки Аграфены (не упоминаемой в эпилоге) — можно увидеть действие укоренившегося навыка, помысла, который чуть не мгновенно претворяется в дело, о чём великолепно пишут святые отцы.

Далее, при рассуждении о смерти Емели, в «ндравоучении» говорится, что он «умер с тоски да от совести, так всему свету доказал на себе, что каков он ни был, а он всё человек»<sup>98</sup>. Показателем нравственного достоинства человека в данном контексте выступает состояние его сердца, в котором отчётливо слышен голос совести. Здесь, возможно, проявляется понимание Ф. М. Достоевским человека как благородного, честного, чувствующего существа, прежде всего именно как сердца (!). Также это не раз встречается в его эпистолярном наследии. «Ни одного

95 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. <sup>2</sup>2014. Т. 2. С. 550.

96 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Ленинград, 1991. С. 204.

97 Там же. С. 24.

98 См.: *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. <sup>2</sup>2014. Т. 2. С. 551.

сердца, которое могло бы мне заменить тех обоих»<sup>99</sup>, — сетует он 31 марта 1865 г. в письме своему другу А. Е. Врангелю, сообщая о смерти жены Марии Дмитриевны и брата Михаила. Обращаясь к Н. П. Сусловой 19 апреля 1865 г., Ф. М. Достоевский пишет:

«...не хочу потерять Вашего сердца<sup>100</sup> <...> Не потеряйте жизни, берегите душу, верьте в правду. Но *ищите* ее пристально<sup>101</sup> всю жизнь, не то — ужасно легко сбиться. Но у Вас есть сердце, Вы не собьётесь»<sup>102</sup>.

По мнению писателя, чистое сердце может служить компасом, указывающим человеку правду, и оно же, возможно, и олицетворяет человека. Соответственно, отмечает профессор А. М. Буланов, и в творческом наследии Достоевского проявляется

«деление героев на “имеющих сердце” и “не имеющих” его (столь вообще характерное для русского романа)»<sup>103</sup>.

Думается, в данном рассказе Емеля, как это ни удивительно, является таким человеком с сердцем. Даже Астафий Иванович, считающий его «пропащим совсем человеком»<sup>104</sup>, «нахлебником»<sup>105</sup>, «вором и мошенником»<sup>106</sup> и т. д., одновременно говорит, что он «не буян; характером смирен, такой ласковый, добрый, и не просит, всё совестится»<sup>107</sup>. Также Емеля, по словам Астафия, «чувствительный»<sup>108</sup>, а ближе к концу произведения даже «сердечный»<sup>109</sup> человек. Умирает Емеля не столько от смертельного заболевания, сколько из-за сердечной тоски:

«Осталось в нем сердца хоть на сколько-нибудь, так оно тотчас нить примется, кровью обливаться начнёт, раскаяние, как змея, его загрызет, и умрёт человек не от постыдного дела, а с тоски, и потому

99 Достоевский Ф. М. [253.] А. Е. Врангелю 31 марта — 14 апреля 1865. Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 116.

100 Ср. с характеристикой Н. П. Сусловой в письме Ф. М. Достоевского к С. А. Ивановой от 1 (13) января 1868 г.: «...редкая личность, благородная, честная, высокая!»

101 Курсив Ф. М. Достоевского.

102 Достоевский Ф. М. [254.] Н. П. Сусловой 19 апреля 1865. Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 122, 123.

103 Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 275.

104 Достоевский Ф. М. Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 160.

105 Там же.

106 Там же. С. 166.

107 Там же. С. 160.

108 Там же. С. 164.

109 Там же. С. 168.

что всё свое самое лучшее, что берег помимо всего и во имя чего человеком ещё звался, за ничто загубил»<sup>110</sup>.

И дальше:

«... а что вот умер с тоски да от совести, так всему свету доказал на себе, что каков он ни был, а он всё человек; что от порока-то человек умирает, как от яду смертного»<sup>111</sup>.

По мысли писателя, своей смертью, муками совести Емеля невольно свидетельствует, что, несмотря на совершённое по дурному навыку преступление (воровство), он сохранил часть сердца.

В «нравоучении» также отчётливо видно, что Ф. М. Достоевский понимает человеческую греховность как не присущую людям от природы:

«...порок, стало быть, наживное, человеческое дело, а не природное — оно было, да сплыло»<sup>112</sup>.

Из этого можно понять, что Ф. М. Достоевский, видя даже «пропащего человека», не осуждает его, при всей его несовершенности и греховности не отказывается видеть в нём образ Божий. Здесь справедливо замечание профессора А. И. Осипова:

«[писатель,] имея довольно сложный, неуживчивый, по отзывам современников, характер, <...> в своих сочинениях подчёркивает красоту человеческой души. Эта любовь к человеку, хотя и падшему, и потерявшему своё изначальное богоподобное достоинство, но тем не менее сохранившему в сокровенных глубинах души отблеск вечной Божественной святости — главная тема его творчества. “А любил он прежде всего живую человеческую душу во всём и везде, и верил он, что мы все — род Божий, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением”, — так говорил над могилой Достоевского 1 февраля 1881 г. В. С. Соловьёв»<sup>113</sup>.

И в нравоучительном финале показательны такие слова:

«А вы, сударь, павшим человеком не брезгайте; этого Христос, который нас всех больше себя возлюбил, не велел! Емеля-то мой если

110 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. 2014. Т. 2. С. 550.

111 Там же. С. 551.

112 Там же.

113 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 41–42.



б остался в живых, был бы не человек, а, примером сказать, плёвое дело»<sup>114</sup>.

Также и в сочинениях святых отцов и церковных писателей этому положению придаётся особое значение:

«[Похоть] делает более желанным, чем Единственная и Единая, вожденная и бесстрастная Причина [всего сущего] <...> то, что ниже Ее, а потому плоть предпочитает Духу, наслаждение видимым делает приятнее славы и сияния мысленных благ и приятностью чувственных наслаждений удерживает ум от божественного»<sup>115</sup>.

«Следует <...> отметить, что коренящаяся в природе человека растленность произволения сама по себе, как способ существования личной воли, относится непосредственно не к природе, а к личности<sup>116</sup>. Это состояние личной воли является греховным потому, что человек с растленным произволением начинает предпочитать в своих желаниях тварь Творцу и плоть — Духу»<sup>117</sup>.

Получается, что именно воле самого человека принадлежит выбор: грех или добродетель. Однако, в силу последствий первородного греха, в человеке есть ещё страстность и удобопреклонность ко греху:

*«Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих»* (Рим. 7, 22–23).

По учению святых отцов (в глобальном смысле),

«человек пал по своей воле <...> [Вопрос] мог ли человек по своей воле спастись и таким образом восстановить своё первозданное состояние? Описание последствий грехопадения показывает, что они носят, так сказать, тотальный и необратимый характер. Человек не мог избавиться от тленности и смертности, поскольку они стали богоустановленным законом для человеческой природы. Тление и смерть превозмогали над каждым человеком уже по силе закона, и никто

114 Достоевский Ф. М. Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. 2014. Т. 2. С. 551.

115 *Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* L. 345–351 // CCSG. 23. P. 47. Рус. пер.: Максим Исповедник, *прп.* Толкование на Молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер. А. Сидорова. Москва, 2004. С. 12.

116 Курсив Д. В. Новикова.

117 Новиков Д. В. Христианское учение о человеке // Человек. 2000. № 5. С. 29–30.

не мог этого закона избежать, поскольку он установлен Самим Богом. Потому только Сам Бог — Творец всего и установитель законов — мог воссоздать человека, преложив тленное в нетление<sup>118,119</sup>.

Свт. Феофан Затворник пишет:

«Грехи наши Господь все вознес в теле Своем на древо, и там рукописание их раздрав»<sup>120</sup>.

Возвращаясь к «ндравоучению», можно увидеть, что и Ф. М. Достоевский видит путь борьбы с грехом и его полное искоренение только в искупительном подвиге Спасителя мира, *кровь... [Которого] очищает нас от всякого греха* (1 Ин. 1, 7):

«Христос бы к нам не пришёл, если б нам порочными из века в век от первородного греха было суждено оставаться»<sup>121</sup>.

Наверное, здесь и далее

«одним из постоянных мотивов в творчестве Достоевского звучит его твёрдое убеждение, что Христос — высочайшая ценность в мире. Он выше всякой человеческой истины, которая всегда условна, относительна и временна. Без Христа любая истина не истинна»<sup>122</sup>.

Согласно убеждению самого Фёдора Михайловича,

«если б кто мне доказал, что Христос вне истины и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось остаться со Христом, нежели с истиной»<sup>123</sup>.

В этом убеждении Ф. М. Достоевского раскрывается значение для писателя Личности Христа Спасителя, Домостроительство Его истинного спасения.

118 Athanasius. De incarnatione verbi 20, 1:3–4 // SC. 199. P. 336: «τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μεταβαλεῖν». Рус. пер.: *Афанасий Великий, прп.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти [4], 20 // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. [Сергиев Посад], <sup>2</sup>1902. С. 216. [Приводится в современной орфографии.]

119 *Новиков Д. В.* Христианское учение о человеке. С. 43.

120 [Феофан Затворник, свт.] Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. [Козельск], 2013. С. 202.

121 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // ПСС. <sup>2</sup>2014. Т. 2. С. 551.

122 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 55.

123 *Достоевский Ф. М.* [90.] Н. Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854. Омск // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 176.

Изложенные в «нравоучении» взгляды Ф. М. Достоевского на спасение через Христа находят отражение в его дальнейшем творчестве, письмах, дневниках. В этой связи представляется уместным процитировать запись, сделанную Фёдором Михайловичем гораздо позднее, уже после каторги. В записной книжке 1863–1864 гг. в скорбный день кончины его первой супруги Марии Дмитриевны, 16 апреля, можно прочесть такие рассуждения:

«Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек <...> Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели. <...> человек есть на земле существо только развивающееся, след<овательно>, не оконченное, а переходное <...> Итак, всё зависит от того, принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что жить будешь во веки. <...> Итак, человек стремится на земле к идеалу *противуположному*<sup>124</sup> его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью*<sup>125</sup> своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание, и назвал это состояние грехом»<sup>126</sup>.

Из приведённого фрагмента видно, что Фёдор Михайлович в своих рассуждениях исходит именно из православного восточного понимания сотериологии.

Однако в литературоведении есть и другие интерпретации данного «нравоучения». Так, историк литературы, профессор русской словесности Монреальского университета Р. В. Плетнёв в статье «Достоевский и Евангелие» отмечал, что возможна несколько иная трактовка этих слов:

«Когда мы читаем слова Астафия Ивановича: “А вы, сударь, павшим человеком не брезгайте; этого Христос, который нас всех больше себя возлюбил, — не велел!..” Мы сразу же настораживаемся. Уже Анненков, как тонкий критик, отметил, что здесь из-за плеча служивого виднеется автор. Достоевский свою речь, резонёрство своё, только подгоняет под известный шаблон. И здесь с трудом можно искать евангельскую традицию. Это скорее гуманистическо-западная традиция, Жорж Занд и К-о, только вложенная в уста русского и облекшаяся потому в форму почти катехизисную»<sup>127</sup>.

124 Курсив Ф. М. Достоевского.

125 Курсив Ф. М. Достоевского.

126 *Достоевский Ф. М.* Записная книжка 1863–1864 гг. // ПСС. 1980. Т. 20. С. 172–175.

127 *Плетнев Р. В.* Достоевский и Евангелие // Русские эмигранты о Достоевском. Санкт-Петербург, 1994. С. 163.

К данному суждению Р. В. Плетнёв в своём дискурсе уже не возвращается и не комментирует его при дальнейшем размышлении о творчестве Ф. М. Достоевского, из чего не совсем ясна логика рассуждения. Скорее всего, он увидел здесь не проповедь (или символ выражения) православной веры писателя, а некое учительство или, как его тогда называли, просветительство (которое пришло как раз из Франции XVIII в.). Иными словами, Р. В. Плетнёв исходил в толковании не из смысла авторского текста, а судил только по форме высказывания: «ндравочение» означает «учительство», «просветительство», вероятно, поэтому он и пришёл к таким выводам.

Также стоит отметить, что указанное мнение Р. В. Плетнёва не находит поддержки у современных исследователей. Так, в работе С. Капилупи «Концепция первородного греха на западе и востоке»<sup>128</sup> можно прочитать следующее:

«Р. В. Плетнев в своей статье “Достоевский и Евангелие” процитирует эти слова и комментирует их следующим образом: “...это скорее гуманистическо-западная традиция”<sup>129</sup>. Плетнев рассуждает здесь так же, как В. В. Зеньковский в статье “Проблема красоты в мирозерцании Достоевского”<sup>130</sup>. Оба исследователя говорят об оптимизме Маркела, отца Зосимы и Алёши в отношении человеческой природы, видя в этом проявление еретического христианского натурализма Достоевского. Мы не согласны с этим, потому что данные исследователи совершенно пренебрегают восточным богословским понятием обожения природы и восточным различием образа и подобия в человеке»<sup>131</sup>.

## Заключение

Подводя итог, надо сказать, что автор показывает, какую трагическую роль сыграло мысленное и чувственное пребывание зла в сердце человека, а также его словесное проявление по отношению к другому, то есть ближнему: оно буквально его уничтожило. А виной всему, по мысли Достоевского, стало именно то, что герой дал злу овладеть

128 Капилупи С. Концепция первородного греха на Западе и Востоке // Вестник РХГА. 2011. № 2 (12). С. 150–159.

129 Плетнев Р. В. Достоевский и Евангелие. С. 163.

130 Зеньковский В. В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. Санкт-Петербург, 1994. С. 222–236.

131 Капилупи С. Концепция первородного греха на Западе и Востоке. С. 150–159.

своим сердцем: «зло меня такое взяло»<sup>132</sup>. Такое злое состояние сердца (в данном случае гневное), согласно православной аскетике, именуется болезненным, страстным, оно приносит зло и самому человеку, и его окружению:

«Раздражение же есть отомстительное восстание на опечалившего, которое обращается в дерзость, как сказал блаженный авва Марк: “Злоба, питаемая помышлениями, раздражает сердце, убиваемая же молитвою и надеждою сокрушает его”»<sup>133</sup>.

Как мы видим, уже в 1848 г. Ф. М. Достоевский мыслит весьма святоотечески, в его художественных текстах уже звучит тема добра и зла в уме и сердце человека, понятие первородного греха, объяснение смысла Боговоплощения Христа Спасителя.

Эти идеи Ф. М. Достоевского, выраженные в «ндравоучении» Астафия Ивановича, проявились затем в романе «Преступление и наказание» (где главный герой Родион Раскольников грешит против совести и сердца). Затем в «Братьях Карамазовых» (в размышлениях о Христе и Боге). Сама личность Христа Спасителя, пришедшего спасти род человеческий, была для него, как для православного христианина, центральной:

«На свете есть одно только положительное лицо — Христос»<sup>134</sup>.

Как пишет прп. Иустин (Попович),

«для Достоевского, который пережил крах всех человеческих мерил, чудесный Лик Христов — единственное непогрешимое мерило всего видимого и невидимого»<sup>135</sup>.

В романе «Идиот» предпринята попытка воплотить этот идеал в образе главного героя — князя Льва Николаевича Мышкина. Естественно, что божественность Христа невозможно изобразить, ведь она неизмеримо превышает все человеческие таланты, возможности и его природу, но и сам Ф. М. Достоевский это подтверждает в письме к С. А. Ивановой:

132 *Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // ПСС. 2014. Т. 2. С. 163.

133 *Dorotheus Gazaus. Doctrinae diversae* 90:11–15 // SC. 92. P. 308. Рус. пер.: *Дорофей Газский, прп.* Поучение 8. О злопамятности // *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Москва, 2015. С. 134.

134 *Достоевский Ф. М.* [332.] С. И. Ивановой (1) 13 января 1868. Женева // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 251.

135 *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург, 1998. С. 129.

«Главная мысль романа — изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь»<sup>136</sup>.

Говоря же о мотивах, побудивших Фёдора Михайловича начать работу, писатель признаётся:

«идея романа — старинная и любимая, но до того трудная, что я долго не смел браться за нее, и если взялся теперь, то решительно потому, что был в положении чуть не отчаянном»<sup>137</sup>.

Примечательно, что многие значимые, в чём-то даже основополагающие положения Ф. М. Достоевского уже были выражены в первой редакции рассказа «Честный вор» в краткой форме завершающего «ндравоучения» Астафия Ивановича. Можно предположить, что, вероятно, именно поэтому Достоевский и удалил его из редакции 1860 г. (когда готовил к изданию собрание своих сочинений), предполагая раскрыть основные идеи в дальнейшем творчестве, но уже не в назидательной, а в художественной форме, что и было реализовано в романах «Идиот», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» и других. Таким образом, можно предположить, что «ндравоучение» Астафия Ивановича уже содержит основу дальнейшей литературной программы Достоевского, его символ веры, кредо, которые он потом художественно реализовывал всю жизнь.

В «Преступлении и наказании» глубина тайны спасения человека Христом раскрывается через решение проблемы духовного воскрешения человека (но только подобно Родиону Раскольникову, имеющего веру в Бога и воскрешение Лазаря), а в «Братьях Карамазовых» — через глобальное предостережение всему человечеству о самом страшном зле — потере веры в Бога. Известно, что великий писатель самым большим злом, и даже глубже — причиной всего зла, в мире считал безверие. Так, в письме А. Ф. Благодравову от 19 декабря 1880 г. Ф. М. Достоевский пишет:

«Благодарю Вас за письмо Ваше. Вы верно заключаете, что причину зла я вижу в безверии»<sup>138</sup>.

В последнем романе писателя «Братья Карамазовы» как раз изображается эта трагедия человека, потерявшего веру: он начинает думать,

136 *Достоевский Ф. М.* [332.] С. И. Ивановой (1) 13 января 1868. Женева. С. 251.

137 Там же. С. 251.

138 *Достоевский Ф. М.* [915.] А. Ф. Благодравову 19 декабря 1880. Петербург // ПСС. 1988. Т. 30. Кн. 1. С. 236.

что ему «всё позволено»<sup>139</sup>. Выражает это Иван Карамазов, по мысли прп. Иустина (Поповича):

«Если нет Бога и нет бессмертия, тогда нет ни добра, ни зла <...> Если будет уничтожена в человечестве вера в Бога и бессмертие души, то человек окажется по другую сторону добра и зла и для него ничто не будет аморально»<sup>140</sup>.

В творческом наследии Ф. М. Достоевского находим осмысление множества самых разных духовных проблем и экзистенциальных коллизий. В своих произведениях Фёдор Михайлович поднимает и пытается решить не только социальные, философские и психологические вопросы своего времени, но и вечные духовные вопросы бытия человека, именно поэтому его творчество имеет непреходящее значение. Так, подлежащее и сказуемое

«в вертикали понимания им [Достоевским. — П. М.] глубин души человеческой, в которой живут Бог и дьявол, из которой проистекают добро и зло и которая спасается или гибнет. Именно здесь находится источник необыкновенного богатогоклада духовных ценностей, оставленных русским гением своим потомкам, всему человечеству»<sup>141</sup>.

Конечно же, тема борьбы добра и зла в уме и сердце человека в литературном творчестве великого писателя является весьма значимой. Здесь стоит вспомнить мнение авторитетного профессора А. М. Буланова:

«"Тайна человека", которую писатель разгадывал всю жизнь, заключала в себе и тайну соотношения "ума" и "сердца"»<sup>142</sup>.

Фёдор Михайлович в известном (можно сказать, знаменитом) письме брату Михаилу, говоря об этой тайне, отмечал, что

«Её надо разгадать, ежели будешь её разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»<sup>143</sup>.

139 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы II, 7 // ПСС. 1976. Т. 14. С. 76:17–19: «А слышал давеча его глупую теорию: "Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено"».

140 *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 69.

141 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 37.

142 *Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 270.

143 *Достоевский Ф. М.* [26.] М. М. Достоевскому 16 августа 1839. Петербург // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 63.

Думается, великий писатель вполне подтвердил эти слова (написанные им в 1839 г. в восемнадцать лет) примером своей жизни и творчества, наполненного поиском «*высшей Правды*<sup>144</sup>»<sup>145</sup>.

Изучение данной темы остаётся перспективным и представляет собой не только чисто филологический или теологический интерес, например, в области исследования взаимовлияний православия и отечественной культуры (в данном случае — русской литературы), но и особый интерес для каждого православного христианина (особенно пастыря Церкви), ведущего постоянную мысленную брань в уме и сердце на протяжении всей жизни.

### Источники

*Athanasius. De incarnatione verbi // Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du verbe / éd. C. Kannengiesser. Paris: Éditions du Cerf, 1973. (SC; vol. 199). P. 258–468.*

*Dorotheus Gazaesus. Doctrinae diversae // Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / éd. L. Regnault, J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (SC; vol. 92). P. 146–486.*

*Dorotheus Gazaesus. Sententiae // Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles / éd. L. Regnault, J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (SC; vol. 92). P. 526–530.*

*Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // Maximi confessoris opuscula exegetica duo / ed. P. van Deun. Turnhout; Leuven: Brepols; University Press, 1991. (CCSG; vol. 23). P. 27–73.*

*Ps.-Macarius. Opusculum 1 (= De custodia cordis) // PG. T. 34. Col. 821–841.*

*Афанасий Великий, прп.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собственная тип., <sup>2</sup>1902. С. 191–263.

*Дорофей Газский, прп.* Поучение 8. О злопамятности // *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Москва: Духовное преображение, 2015. (Серия «Духовный кормчий»). С. 132–140.

*Дорофей Газский, прп.* Поучение 19. Различные краткие изречения // *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Москва: Духовное преображение, 2015. (Серия «Духовный кормчий»). С. 239–240.

*Достоевский Ф. М. [22.] М. М. Достоевскому 31 октября 1838. Петербург // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. Ленинград: Наука, 1985. С. 53–55.*

144 Курсив и заглавное выделение А. И. Осипова.

145 *Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие. С. 38.



- Достоевский Ф. М.* [26.] М. М. Достоевскому 16 августа 1839. Петербург // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. Ленинград: Наука, 1985. С. 61–63.
- Достоевский Ф. М.* Честный вор [рассказ] // Отечественные записки. 1848. Апрель. № 4. Т. 57. Отд. I. С. 286–306.
- Достоевский Ф. М.* Честный вор. (Из записок неизвестного) // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: [в 35 т.]. Т. 2: Повести и рассказы 1847–1859. Санкт-Петербург: Наука, 2014. С. 157–170.
- Достоевский Ф. М.* Честный вор. Варианты прижизненных изданий // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: [в 35 т.]. Т. 2: Повести и рассказы 1847–1859. Санкт-Петербург: Наука, 2014. С. 533–551.
- Достоевский Ф. М.* [90.] Н. Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854. Омск // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. Ленинград: Наука, 1985. С. 175–177.
- Достоевский Ф. М.* [155.] М. М. Достоевскому 1 октября 1859. Тверь // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 1: Письма 1832–1859. Ленинград: Наука, 1985. С. 339–341.
- Достоевский Ф. М.* Записная книжка 1863–1864 гг. // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 20. Ленинград: Наука, 1980. С. 170–179.
- Достоевский Ф. М.* [253.] А. Е. Врангелю 31 марта — 14 апреля 1865. Петербург // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 2: Письма 1860–1868. Ленинград: Наука, 1985. С. 115–121.
- Достоевский Ф. М.* [254.] Н. П. Суловой 19 апреля 1865. Петербург // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 2: Письма 1860–1868. Ленинград: Наука, 1985. С. 121–123.
- Достоевский Ф. М.* [332.] С. И. Ивановой (1) 13 января 1868. Женева // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 28. Кн. 2: Письма 1860–1868. Ленинград: Наука, 1985. С. 249–253.
- Достоевский Ф. М.* Дневник писателя 1873 г. // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 21. Ленинград: Наука, 1980. С. 5–136.
- Достоевский Ф. М.* [915.] А. Ф. Благоднравову 19 декабря 1880. Петербург // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 30. Кн. 1: Письма 1878–1891. Ленинград: Наука, 1988. С. 236–237.
- Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Ленинград: Наука, 1976. Т. 14. С. 5–508; Т. 15. С. 5–197.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем в 35 томах. Санкт-Петербург: Наука, 2013–.
- Исаак Сириин, прп.* Слово 4. О душе, о страстях и о чистоте ума, в вопросах и ответах // *Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008. (Сокровищница святоотеческой письменности). С. 40–47.

- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012.
- Макарий Великий, прп.* Семь слов // *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 289–385.
- Максим Исповедник, прп.* Толкование на Молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ, 2004. С. 251–273.
- Сергиев И., прав.* Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. Ч. 2. Санкт-Петербург: Тип. В. Ерофеева, 1892.
- Феофан, еп.* Начертание христианского нравоучения. Москва: Типо-лит. И. Ефимова, 21895.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Ленинград: Ред.-изд. об-ние «Санкт-Петербург», 1991.
- Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетике: начертание христианского нравоучения. Москва: Правило веры, 2008.
- [*Феофан Затворник, свт.*] Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. [Козельск]: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2013.

## Литература

- Анненков П. В.* Заметки о русской литературе 1848 года // Современник: литературный, общественный и политический журнал, изданный Н. А. Некрасовым. Санкт-Петербург, 1849. № 1. Т. 13. С. 1–23.
- Бельй К., свящ.* «Попасть в Сретенку» и другие рассказы. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2021.
- Буланов А. М.* Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 270–306.
- Гурдини Р.* Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.
- Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / пер. с серб. Л. Н. Даниленко. Санкт-Петербург: Адмиралтейство, 1998.
- Зеньковский В. В.* Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994. С. 222–236.
- Карташова И. В., Семенов Л. Е.* Романтизм и христианство // Русская литература XIX века и христианство / ред. В. И. Кулешова. Москва: Изд. Моск. ун-та, 1997. С. 103–111.
- Качалина Н. А.* Притчевая структура рассказа «Честный вор» Ф. М. Достоевского // Актуальные вопросы современной филологии: теория, практика, перспективы развития: Материалы IV Международной научно-практической конференции, Краснодар, 20 апреля 2019 года. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2019. С. 248–251.

- Левенец Д. А.* Образ маленького человека в рассказе Ф. М. Достоевского «Честный вор» и средства его языкового маркирования // Слово и текст: теория и практика коммуникации. Армавир, 2019. С. 94–98.
- Макаров Д. В.* Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. Москва: Флинта; Наука, 2013.
- Магарил-Ильяева Т. Г.* Честный вор: кто живёт на окне? // Культура и текст. 2016. № 3 (26). С. 70–76.
- Иоанн (Маслов), схиархим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Москва: Самшит-Издат, 2003.
- Новиков Д. В.* Христианское учение о человеке // Человек. 2000. № 5. С. 112–126.
- Осипов А. И.* Искатель высшей правды. Ф. М. Достоевский и Православие // *Осипов А. И.* О войне и мире, о прогрессе и Достоевском. Избранные статьи. Москва: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2014. С. 35–62.
- Плетнев Р. В.* Достоевский и Евангелие // Русские эмигранты о Достоевском. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994. С. 160–190.
- Сыромятников О. И.* Ф. М. Достоевский о войне и мире // БВ. 2022. № 3 (46). С. 259–280.
- Шиманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. Санкт-Петербург: Общество памяти игуменнии Таисии, 2017.

# ПАМЯТЬ СМЕРТНАЯ И СВЕТОНОСНАЯ СМЕРТЬ В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА

Диакон Дионисий Макаров  
/ Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии  
профессор кафедры филологии Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
denis.makarov@mail.ru

**Для цитирования:** Макаров Д., диак. Память смертная и светоносная смерть в творчестве И. С. Шмелёва // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 236–259. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.010

## Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.161.1)

Основная цель исследования — продолжить изучение проблемы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, в частности выявить понимание проблемы памяти смертной в произведениях писателя, а также рассмотреть особенности художественного изображения смерти как светоносного явления. В работе применяются сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели анализируются художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречается тема смерти, в частности, романы «История любовная», «Лето Господне», «Пути Небесные», повесть «Богомолье», «Росстани», «Солнце мёртвых» и другие. Особенности изображения светоносной смерти рассматриваются в творчестве И. С. Шмелёва в сопоставлении с произведениями Л. Н. Толстого, затрагивающими аналогичную тему. Наиболее важные результаты исследования: положительный герой прозы Шмелёва живёт с постоянной памятью смертной, что соответствует одной из основных православных святоотеческих аскетических установок. В отличие от Л. Н. Толстого, И. С. Шмелёв подходит к художественному изображению смерти как к явлению светоносному также в традициях православного богословия. Статья продолжает рассмотрение темы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, начатую в предыдущей работе.

**Ключевые слова:** литература русского зарубежья, Иван Сергеевич Шмелёв, тема смерти, память смертная, духовное делание.

## Mortal Memory and Luminous Death in the Works of I. S. Shmelev

**Deacon Dionysius Makarov / Denis V. Makarov**

Doctor of Cultural Science

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

**For citation:** Makarov, Dionysius, deacon. "Mortal Memory and Luminous Death in the Works of I. S. Shmelev". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 236–259 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.010

**Abstract.** The main purpose of the research is to continue studying the problem of death in the works of I. S. Shmelev, in particular, to reveal an understanding of the problem of mortal memory in the works of the writer, as well as to consider the features of the artistic depiction of death as a luminous phenomenon. The comparative historical method and the method of philological analysis are used in the work. To achieve this goal, the works of I. S. Shmelev are analyzed, in which the theme of death occurs, in particular, the novels «Love Story», «Summer of the Lord», «Heavenly Paths», the story «Pilgrimage», «Rosstani», «The Sun of the Dead» and others. The features of the image of the luminous death are considered in the works of I. S. Shmelev in comparison with works dealing with a similar topic in the works of L. N. Tolstoy. The most important results of the study: the positive hero of Shmelev's prose lives with a permanent mortal memory, which corresponds to one of the main Orthodox patristic ascetic attitudes. Unlike L. N. Tolstoy, I. S. Shmelev approaches the artistic depiction of death as a luminous phenomenon also in the traditions of Orthodox theology. The article continues the consideration of the topic of death in the works of I. S. Shmelev, which was started in the previous work.

**Keywords:** literature of the Russian diaspora, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, the theme of death.

\*\* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

**И**ван Сергеевич Шмелёв подходит к художественному осмыслению проблемы смерти многогранно и разносторонне, что само по себе создаёт проблему, требующую, в свою очередь, комплексного исследования, поэтому внутри темы смерти необходимо выделить несколько подтем. Во-первых, мотив «памяти смертной», то есть жизни с постоянной мыслью о смерти, которая является одним из элементов православного духовного делания. Во-вторых, мотив «светоносной смерти».

### 1. Мотив памяти смертной

Рассматривая смерть под разными углами зрения, писатель концентрирует внимание читателя на различных аспектах её восприятия. Зримо выделяется частный мотив памяти смертной. Именно с этого мотива начинается звучать тема смерти в романе «Лето Господне»:

«Мне начинает казаться, что теперь прежняя жизнь кончается, и надо готовиться к той жизни, которая будет... где? Где-то на небесах... и слышен плачущий и зовущий благовест — по-мни... по-мни... Это жалостный колокол по грешной душе плачет»<sup>1</sup>.

«По-мни... по-мни...» — о чём? О смерти и о том, что будет за ней, о «той» жизни.

Шмелёв постоянно заостряет внимание на том, что сознание православного человека сконцентрировано на «последних вещах»: смерти, посмертном суде, аде, рае. Так, например, Горкин, как уже было отмечено в критике, «тихо, истово и подготовительно помышляет о смерти»<sup>2</sup>. В каморке у него висят картинки: «Смерть праведника» и «Смерть грешника», «Страшный Суд». То, что автор помещает перед глазами Горкина именно эти, а не другие сюжеты, говорит о том, что для Шмелёва чрезвычайно важно подчеркнуть в образе Горкина именно эту черту — память о смерти. Эта истина крепко запечатлена и в сознании Горкина. Он не раз говорит:

«Все будем под крестиком лежать, под Господним кровом»<sup>3</sup>.

Но он не только помнит, но и приуготовляется:

- 1 Шмелёв И. С. Лето Господне // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1998. С. 17.
- 2 Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. Москва, 1991. С. 190.
- 3 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 250–251.

«Я уже загодя распорядился, со мной чтобы крест этот положили во гроб»<sup>4</sup>.

И в этом приуготовлении и памятовании нет ничего надрывного, трагического и совсем нет страха.

Подобное спокойное знание о предстоящей смерти присуще, конечно, не только шмелёвским героям, но и, например, тургеневским и толстовским. В частности, в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» крестьянин Герасим, который «один не лгал, <...> один понимал, в чем дело», говорит: «Все умирать будем»<sup>5</sup>. Один из ведущих европейских исследователей проблемы смерти Ф. Арьес объясняет такое отношение к смерти «близостью к деревенским народным корням сознания»<sup>6</sup>. Л. Н. Толстому оно явно импонировало. Видимо, он и сам хотел так же относиться к смерти, и когда пришла его смерть, то «на своём смертном одре, на маленькой станции, он со стоном повторял: “А мужики? Как же мужики умирают?”»<sup>7</sup> И. С. Тургенев тоже не может удержать своего удивления-восхищения: «Да, удивительно умирают русские люди!»<sup>8</sup> Его героиня Лукерья (рассказ «Живые мощи»), узнав о сроке своей смерти во сне, спокойно ожидает её, веруя, что для её болезни «в царстве небесном... уже места не будет»<sup>9</sup>. Старушка-помещица (рассказ «Смерть») уже на смертном одре сама «хотела заплатить священнику за свою собственную отходную»<sup>10</sup>.

Всё это явления одного порядка, и причины такого отношения к смерти русского человека кроются в его укоренённости в православной вере. Необходимо только добавить, что, сравнивая И. С. Шмелёва с его литературными предшественниками, находим у него большую углублённость в проблему смерти в целом и в её православное решение в частности, а также наиболее яркое изображение этого спокойного, примирительного отношения к смерти. Так, герои очерка «Старый Валаам», монахи, все живут с этой памятью. Старец-схимник в дальнем скиту говорит юноше-студенту (автобиографический герой):

4 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 251.

5 Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // ПСС. 1936. Т. 26. С. 98:25–26.28.

6 Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. С. 52.

7 Там же. С. 41.

8 Тургенев И. С. Смерть // Он же. Записки охотника. Накануне. Отцы и дети. Москва, 1971. С. 193.

9 Тургенев И. С. Живые мощи // Он же. Записки охотника. Накануне. Отцы и дети. Москва, 1971. С. 309.

10 Тургенев И. С. Смерть. С. 199.

«Все отойдём в свой срок, нас будут поминать. Человек, яко трава, дни его... В лесу живём, по чапыге ползём, неприметно, тихо... ан к могиле-то и подполз, и зарыли... вся и жизнь тленная, земная... День отжил — к могиле пододвинулся...»<sup>11</sup>

И. С. Шмелёв отмечает, что эта память всеобща как для монахов, так и для благочестивых мирян. Все герои-монахи, особенно знаменитые исторические персонажи, у И. С. Шмелёва помышляют о смерти. У прославленного строителя Валаама, игумена Дамаскина, в келии стоит «дощатый гроб»<sup>12</sup> — для напоминания. В повести «Росстани» схимонах Сысой, бывший «ругатель» («драчливей его не было во всей округе»<sup>13</sup>), вот уже тридцать лет в монастыре живёт с памятью смертной, готовится:

«Вот готовится человек, важное у него есть, своё, за жизнью. К это-му-то важному и готовится... тридцать лет...»<sup>14</sup>.

Характеризуя это помышление, И. А. Ильин даёт ему два эпитета: «тихое» и «подготовительное»<sup>15</sup>. Ни один из эпитетов не говорит ни об унынии, ни о каком-то надрыве. Налицо парадокс: память смертная не омрачает жизни героям И. С. Шмелёва, не лишает их ни радости, ни деятельных сил, ни благодарности Богу.

Так, игумен Дамаскин, имея в келии гроб, отстраивает и оборудует по последнему слову техники Валаамский монастырь. Горкин, распоряжаясь о своих похоронах, является прекрасным плотником-филенщиком, а также «хозяйским глазом» на всех важных работах и совестью всего дома Шмелёвых. Эта концентрация внимания на «последних вещах»: смерти, посмертном суде, воздаянии, аде, рае»,<sup>16</sup> — на церковном языке называемая «память смертная» утверждается И. С. Шмелёвым как занимающая одно из центральных мест в душевном устройстве православного человека.

Известнейший духовный писатель XIX в. свт. Феофан Затворник в одном из писем даёт духовной дочери, а через неё и всем христианам, такой совет:

- 11 Шмелёв И. С. Старый Валаам // *Он же*. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 1998. С. 399.
- 12 Там же. С. 416.
- 13 Шмелёв И. С. Росстани // *Он же*. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1998. С. 188.
- 14 Там же. С. 189.
- 15 Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. С. 190.
- 16 Гуревич А. Я. Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. С. 9.



«Страх смерти, и по смерти суда и воздаяния, да не отходит от вас. С утра, вместе с тем, как восстанавливать будете память о Господе в сердце, позаботьтесь привязать к нему память и о сих последних. Затем и будьте с сим помышлением неотлучны весь день, как и с Господом. И ко сну отходя, говорите: “Се ми гроб предлежит! Се ми смерть предстоит! Увидите, каких охранителей найдёте вы в них”»<sup>17</sup>.

Святитель делает очень существенное дополнение:

«Память смерти не подавляет и не угрюмость наводит, а только возбуждает сторожевую бдительность над собою»<sup>18</sup>.

Иначе говоря, она имеет функцию предохранения от грехов:

«Всегда помни, человек, о смерти и изменении всех вещей — и никогда безумно не привяжешься к настоящему; помни последняя твоя — и во веки не согрешиши, говорит Сирах» (Сир. 7, 39).

Так же говорит и святитель Димитрий Ростовский в «Алфавите духовном»<sup>19</sup>.

У И. С. Шмелёва память смертная выполняет аналогичную функцию: предохранить человека от грехов и приготовить его к вечной жизни. Так Горкин обучает Ваню правильно относиться к смерти и всегда помнить о ней:

«Это уж ты будь спокоен за папашеньку. Отойдёт праведной кончиной и будет дожидать нас, а мы приутовляться должны, добрую жись блюсти. А то, как праведности не заслужим, вечная разлука будет, во веки веков аминь»<sup>20</sup>.

Чтобы смерть не застала внезапно, Горкин учит Ваню «приутовляться»:

«Добрую жись блюсти... держать папашеньку за пример»<sup>21</sup>.

Именно этот аспект памяти смертной отмечает Э. И. Абуталиева, утверждая, что смерть у Шмелёва — «это не обрыв времени личного

17 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. Ленинград, 1991. С. 169.

18 Там же.

19 *Димитрий Ростовский, свт.* Алфавит духовный // Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского. Т. 1. Москва, 1839. С. 385. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/alfavit/2\\_9](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/alfavit/2_9)

20 *Шмелёв И. С.* Лето Господне. С. 359.

21 Там же.

существования, и потому мысли о ней вызывают не отчаяние, а отвращение ко греху, который может помешать *потом всегда быть со всеми вместе*»<sup>22</sup>.

Примечательно, что память смертная у И. С. Шмелёва помогает герою не только отвратиться от зла, но и сотворить благо. В повести «Росстани» Данила Степанович нравственно пробуждается и начинает творить добрые дела после посещения монастыря и появления в его сознании мыслей о том, что необходимо готовиться к смерти:

«И стало ему грустно и тревожно. А он-то что же не готовится?»<sup>23</sup>

Интересно, что герою стало «грустно и тревожно» не от мысли о смерти, а от того, что он не имел ранее памяти смертной и не готовился к смерти! Также, только задумавшись о скором конце своём, он начинает замечать людское страдание:

«И вспомнилось, сколько их ходит к Арише, а она каждому выносит ломоть хлеба. А в городе и просить не дозволяют»<sup>24</sup>.

Заметив чужую боль, Данила Степанович впервые проявляет сострадание, преодолевает свой эгоизм:

«Нехорошо. Для таких должны быть богадельни, чтобы хоть умирать было где. В каждой деревне бы такие дома что ли бы надо...»<sup>25</sup>.

И он уже думает свой дом оставить для бедных и начинает творить милостыню:

«И стал день за днём раскрывать свой большой кошелек и раздавать пятаки...»<sup>26</sup>.

Таким образом, И. С. Шмелёв показывает, что одним из оснований добрых дел может быть память о смерти.

Образ Данилы Степановича из рассказа «Росстани» имеет явные евангельские корни. Например, он вполне сопоставим с образом евангельского мытаря Закхея, который приходит к покаянию и начинает творить милостыню после встречи со Христом. Можно провести и ещё

22 Абуталиева Э. И. Пространство и время как категории художественного сознания в романе И. С. Шмелёва «Лето Господне» // Литература и культура в контексте христианства. Труды 2 международной научной конференции. Ульяновск, 1999. С. 71–73.

23 Шмелёв И. С. Росстани. С. 189.

24 Там же. С. 191.

25 Там же.

26 Там же.

одну параллель с Евангелием: по содержанию повесть «Росстани» вполне может восходить к евангельской притче о богаче и Лазаре. Данила Степанович — типичный евангельский богач, который *одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно* (Лк. 16, 19). Всем известно, чем закончилась притча: куда после смерти попал богач, а куда — Лазарь. Однако у И. С. Шмелёва иной финал: богач, хоть и в самом конце жизни, пусть и в *единонадесятый час* (Мф. 20, 1), но всё же прорывает губительный круг эгоизма, начинает благотворить, пытается спастись, исполнив заповедь о милосердии. И это милосердие не пропадает даром, оно действительно приносит плод: И. С. Шмелёв убедительно показывает, что Данила Степанович избегает участи евангельского богача. Основным же толчком к нравственному пробуждению героя и источником его дел милосердия послужила пробудившаяся в нём память о смерти — воспоминание о необходимости готовиться к вечности.

Следующая особенность: память смертная, соединённая с верой в бессмертие, растревоживает шмелёвского героя, отрывает его от всех земных вещей и забот и заставляет задуматься о душе — уйти в богомолье и отправиться на поиски Царства Небесного. Так, в повести «Богомолье» отец Вани Сергей Иванович сначала не хочет отпускать Горкина в Троице-Сергиеву Лавру, но когда тот напоминает ему о смерти, устоять уже не может:

- «— А всех делов, Сергей Иваныч, не переделаешь. И годы мои такие, и...
- А, помирать собрался?
- Помирать не помирать, это уж Божья воля, а... как говорится, делов-то пуды, а она — туды!
- Как? кто?.. Куды-туды?.. — спрашивает с раздражением отец, замахиваясь вожжой.
- Известно, кто. Она ждать не станет: делà ли, не делà ли, а всё покончит»<sup>27</sup>.

После этого разговора Сергей Иванович не только отпускает Горкина, но и сам, несмотря на самый разгар сезонных работ, находит время совершить поездку в Троице-Сергиеву Лавру.

Тем самым И. С. Шмелёв показывает, что русский православный человек, при всей своей преданности делам земным, всё же не отдавал им всего сердца, не погружался в них до того, чтобы и вырваться уже

не мог, осознавая себя странником и гостем на земле, обязанным поэтому прежде всего заботиться о душе бессмертной. А память смертная занимала очень важное место в его сознании: уберегала его от греха, побуждала к деланию добрых дел, не омрачая при этом жизни, а придавая ей высокое значение устремлённости от земного к вечному.

## 2. Светоносная смерть: сходства и различия у И. С. Шмелёва и Л. Н. Толстого

Земное не перевешивает небесное у героев И. С. Шмелёва. Но земное и не противопоставляется небесному, как греховное — святому. По этому поводу автор монографии и двух диссертаций по творчеству И. С. Шмелёва А. П. Черников сделал такой вывод:

«Концепция мира и человека обусловлена в творчестве Шмелёва единством двух начал — материального и духовного, бытового и религиозного»<sup>28</sup>.

Всё материальное и бытовое (конечно, за исключением греховного) в художественной картине мира И. С. Шмелёва пронизано духовным, изнутри наполнено благодатью.

И. С. Шмелёву чуждо так характерное для платонизма, гностицизма и индуизма противопоставление плоти и духа — «этого» (земного) и «того» (загробного) мира. Земное незримо соединяется в мировоззрении И. С. Шмелёва с небесным. Автобиографический герой романа «Лето Господне» видит мир «светлым и чистым... полным солнечного сияния, радостным и бестревожно-счастливым»<sup>29</sup>. Источником же этих радости, тепла, чистоты и света является у Шмелёва Сам Господь Бог. По И. С. Шмелёву, весь мир «благословлён» и «просвещён» Богом: «Всё — Господь»<sup>30</sup>. И мир прекрасен у И. С. Шмелёва не сам по себе, как противопоставленный Богу и ещё не очищенный, но прекрасный космос, а как творение Божие, искупленное, очищенное Христовой Жертвой, несущее на себе печать своего Творца, пронизанное, как воздух, преобразующими его лучами Солнца Правды, светом Его любви и заботы.

28 Черников А. П. Проза Шмелёва: концепция мира и человека. Калуга, 1995. С. 37.

29 Прокопов Т. Ф. Москворецкий златоуст // Шмелёв И. С. Неупиваемая Чаша: Романы. Повести. Статьи. Москва, 1996. С. 7.

30 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 517.

Горкин знает и чувствует, что весь мир: все вещи и люди, птицы, звери и вся природа, вся вселенная — всё пронизано и «просвещено»<sup>31</sup> светом Божественной любви. Именно так начинает воспринимать мир и Ваня:

«И всё, что ни вижу я, кажется мне святым»<sup>32</sup>.

И своего воспитателя видит Ваня святым:

«И Горкин совсем особенный — тоже священный будто... Сияние от него идёт, от седенькой бородки, совсем серебряной, от расчёсанной головы. Я знаю, что он святой. Такие — угодники бывают. А лицо розовое, как у херувима, от чистоты»<sup>33</sup>.

Мир и человек в восприятии мальчика — святые. А святость «стоит в причастности человека Богу, его обоженности, в его преображении под действием Божией благодати»<sup>34</sup>. И ребёнок понимает сердцем, что мир и человек хороши не сами по себе и что не безликие космические силы природы оживляют и преображают их, а Бог животворит, просвещает и благословляет всё Своё Творение, даёт человеку и миру жизнь, радость и свет.

Важнейшее наблюдение И. С. Шмелёва: жизнь верующего человека — светлая и радостная (даже если он терпит скорбь), чистая от греховных вождлений, злобы и лжи. И сам он (истинно верующий человек) преображается, становится похожим на ангела, как Горкин, у которого лицо — «как у херувима».

Мир и человек изображаются у И. С. Шмелёва преображёнными благодатью Божией, которая в художественном мире писателя находит воплощение в образе света. О значении и символике образа света у этого писателя говорилось в статье об эволюции световых образов в его творчестве<sup>35</sup>, где было показано, что «светоносность» является одним из главных художественных атрибутов положительного героя у И. С. Шмелёва. Примечательно, что и смерть святых и праведных людей у изучаемого писателя также обладает этим признаком, поэтому необходимо рассмотреть, какую роль играет образ света в концепции

31 Там же.

32 Шмелёв И. С. *Лето Господне*. С. 517.

33 Там же. С. 16.

34 Живов В. М. *Святость*. Краткий словарь агиографических терминов. Москва, 1993. С. 124, с. в. «святость».

35 Макаров Д. В. Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2019. № 4 (35). С. 257–278.

смерти Шмелёва. Наиболее интересно сделать это в сравнении, например, с концепцией смерти Л. Н. Толстого, у которого также образ света почти всегда возникает там, где появляется мотив смерти.

Божия забота о человеке в художественном мышлении И. С. Шмелёва не только простирается на всю земную жизнь человека, но не оставляет его и после смерти. Мир устроен хорошо, и даже смерть не страшна, потому что она тоже предусмотрена Творцом. Вот как Горкин уговаривает Ваню не бояться смерти:

«Чего ж страшиться, у Господа все обдуманно-устроено... обиды не будет, а радость-свет... <...> Значит, всем будет Воскресение. Смоди-три-взирай на святой Крест и радуйся, им-то и спасен, и тебя Христос искупил от смерти»<sup>36</sup>.

Там, за порогом смерти, для И. С. Шмелёва не тьма, а свет, свет Божественный. Он пронизывает всё: и «этот», и «тот» миры. Так в творчестве И. С. Шмелёва воплощается православное учение сначала о Боговоплощении, а затем и об устремлённости к преображению человека и мира благодатью Божией.

Основа данного взгляда — догмат о Боговоплощении. Бог стал человеком, соединился с земной материей:

«Неслучайно ведь и главная истина евангельского Благовестия выражена так, что гласит нам о соединении человеческой плоти с божественной природой в Ипостаси Сына Божия: “*Слово стало плотью (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца*” (Ин. 1, 14). В отражённой в этих словах тайне Боговоплощения мы находим недоступное античной и языческой культуре и философии учение о теснейшем соединении высочайшего божественного Духа и земной материи человеческого тела»<sup>37</sup>.

Шмелёвский герой видит человека и мир прекрасными, уже почти преображёнными, святыми. Герой романа «Лето Господне», ребёнок, видит и чувствует этот небесный свет и в людях, и в природе. Он уже (или как младенец ещё) реально живёт умом и сердцем в Царстве Божиим, в этом *лете Господнем благоприятном* (Лк. 4, 16).

36 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 254.

37 Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и прп. Максима Исповедника: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014. С. 76.

Что такое «лето Господне»? В Ветхом Завете, в Книге пророка Исайи, сказано:

«Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное...» (Ис. 61, 1–2).

Это год милости Божией, прощения грехов:

«В Ветхом Завете “благоприятным летом” и “годом отпущения” был юбилейный пятидесятый год; год освобождения рабов и прощения долгов (Лев. 25). О наступлении этого года объявлялось всенародно; в этом году рабы получали свободу, отпускались долги, проданные за долги земли возвращались прежним владельцам»<sup>38</sup>.

По Новому Завету, наступление долгожданного Царства Божия — это пришествие в мир Христа-Спасителя.

Отныне смерть больше не страшна, ибо и там — тоже Господь. А для святых людей смерть даже желанна. Например, ап. Павел говорит:

«Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1, 23).

Или слова, принадлежащие сщмч. Игнатию Богоносцу:

«Оставьте меня сделаться пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. <...> Живой пишу вам, горя желанием смерти»<sup>39</sup>.

И никому из христиан телесная смерть больше не страшна.

Интересно, что не только у И. С. Шмелёва, но и у Л. Н. Толстого за порогом смерти героев встречает не тьма, а свет. Однако при кажущемся внешнем сходстве у писателя, не признающего истины Боговоплощения, то есть Л. Н. Толстого, мы находим совершенно противоположные представления как о самом этом свете, так и о смерти, а в итоге, и о жизни. В повести «Смерть Ивана Ильича» Л. Н. Толстой противопоставляет жизнь и смерть как ложь и правду. Вся жизнь героя оказывается прошедшей впустую:

38 Сергей (Соколов), еп. Толкование на группу стихов: Ис. 61, 1. URL: <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-61/stih-1/>

39 Ignatius Antiochenus. Aux Romains [IV], 4.7 // SC. 10. P. 130: «Ἀφετέ με θηρίων εἶναι βόραν, δι’ ὃν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν»; P. 134: «Ζῶν γάρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν». Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Римлянам [IV], 4.7 // Писания мужей апостольских. Москва, 2008. С. [292]354, [294]356.

«Всё то, чем ты жил и живешь, есть ложь, обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть»<sup>40</sup>.

А смерть оказывается «светом», возвращением к истине:

«Он искал своего прежнего страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

— Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!»<sup>41</sup>

Свет, озаряющий толстовского героя, исходит из иного мира, как бы из-за порога смерти, из небытия. Этот свет открывает истину о том, что вообще ничего нет: ни жизни, ни смерти. Наиболее ясно это раскрывается в рассказе «Записки сумасшедшего», где герой, озарившись этим «светом», прозревает:

«И мне вдруг ясно стало, что этого всего [окружающей его жизненной обстановки. — Д. М.] не должно быть. Мало того, что этого не должно быть, что этого нет, а нет этого, то нет и смерти и страха, и нет во мне больше прежнего раздиранья, и я не боюсь уже ничего. Тут уже совсем свет осветил меня, и я стал тем, что есть»<sup>42</sup>.

Этот «свет» не проникает и не преобразует человека и мир, а отрицает, он приносит герою знание, что весь мир и вся жизнь людей есть ложь и обман, более того, они не существуют вообще. Мир и люди совершенно непроницаемы для этого «света». Сам же «свет» принимается героем за истину, которая совершенно отрицает ценность бытия и утверждает иную ценность — небытие (либо бытие в «ином», на языке теософии «астральном», мире). Здесь Толстой сближается с теософией и вообще с оккультизмом. Как не вспомнить тут евангельское предостережение:

«Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк. 11, 35).

Но Л. Н. Толстому и в голову не приходит, что он может обмануться в своих чувствах, мыслях и ощущениях. Он чрезвычайно привык доверять себе и собственным мыслям вопреки правилам аскетики: не принимать никаких видений, откровений, образов, в том числе, света, запаха и т. п. Иначе очень легко можно попасться на удочку демонического

40 Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича. С. 111:30–31.

41 Там же. С. 113:23–24.

42 Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего // ПСС. 1936. Т. 26. С. 474.



прельщения. Примечательно, что, как отмечено в комментариях собрания сочинений, основа рассказа «Записки сумасшедшего» — случай, реально произошедший с самим Л. Н. Толстым<sup>43</sup>.

Герой И. С. Шмелёва тоже видит свет. Но у И. С. Шмелёва это не мистический свет иного плана бытия, а «Свет разума» или «Свет вечный» — свет православной веры, свет деятельного добра, несущий радость человеческой душе. Этот свет, прежде всего духовный, исходит от Бога и через Церковь просвещает каждого человека и весь мир. Как было показано в других исследованиях<sup>44</sup>, источниками света в мире являются у Шмелёва православные монастыри, храмы, святые и праведные люди. Так, в рассказах «Свет разума» и «Свет вечный» автор показывает, что в условиях послереволюционного террора и голода последнее прибежище русского человека, единственная сила, способная сохранить его человеческий облик, — это православная вера: «Отними у народа храм — кабак остался!»<sup>45</sup> И за сохранение этого света ратует герой рассказа «Свет разума»: дьякон, даже превышая свои права, борется с соблазнительями и расхитителями Церкви и стада Христова. Он проповедует:

«Братики, не угасайте! Будет Свет!.. Нет у нас свечек, говорю, возжём сердца!»<sup>46</sup>

И сердца народные озаряются Светом разума, и этот Свет — правая вера, милосердие и сострадание.

В общем контексте рассказа Свет — это Христос. О Нём поётся в Рождественском тропаре: «Воссия мирови Свет Разума...», а в Евангелии от Иоанна: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). Он прогоняет сомнения, возвращает надежду. И автор-повествователь в данном рассказе после слов дьякона чувствует преображение души:

43 Так, приступ «тоски и страха», охвативший героя рассказа в Арзамасе, в некоторой степени может быть соотнесён с переживаниями самого Толстого во время его поездки в 1869 г. в Пензенскую губернию. Он писал об этом своём состоянии 4 сентября 1869 г. С. А. Толстой: «Третьего дня в ночь я ночевал в Арзамасе, и со мной было что-то необыкновенное. Было 2 часа ночи, я устал страшно, хотелось спать и ничего не болело. Но вдруг на меня нашла тоска, страх, ужас такие, каких я никогда не испытывал. <...> Я вскочил, велел закладывать». См.: *Толстой Л. Н. [82.] 1869 г. Сентября 4. Саранск // ПСС. 1938. Т. 83. С. 167–168.*

44 Макаров Д. В. Монастырь в жизни и творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2022. № 4 (47). С. 227–255.

45 Шмелёв И. С. Свет разума // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 1998. С. 78.

46 Там же.

«Конечно... и здесь — Свет Разума, — сказал я и почувствовал, что дубовая клёпка с моей головы спадает»<sup>47</sup>.

Преображение, оживотворение или просто оживление человеческой души, пробуждение от тяжкого сна забвения или появление веры в Бога и в бессмертие человеческой души — вот те плоды, которые приносит герою И. С. Шмелёва встреча со Светом. Вот характернейший пример из рассказа «Свет вечный». Герой-повествователь (землемер) оказывается в тюрьме вместе с семьёй Упорова — крепкого мужика старой (патриархальной) закваски. По очереди заключённых вызывают на расстрел. И вот, в последний вечер перед смертью Упорова и его сыновей, герой прозревает в душе одного из них (младшего сына Андрея) «свет вечный»:

«В беседы наши Андрей сидел понурый. О чём он думал? Мне вспомнилось утро, как кликнул его отец: “Андрюшка...” — вспомнил глаза его. Всё те же они были, светлые. Я видел в них покорность, безответственность, сознание неотвратимого, — но не вины, как прежде, а жертвы, искупления, — за что? Может быть, он об этом думал. В его глазах я видел затаённое, глубинное: тоску, которую нельзя измерить. Вот тогда я понял... не логикой, не плоско, а глубинно... таинственным, духовным зрением, что так, неискупимо, не может быть. Подспудностью душевной понял: это — умереть не может. Свет его глаз, свет вечный, проник в меня и осветил потёмки»<sup>48</sup>.

Верующий человек у И. С. Шмелёва несёт в себе «свет вечный» — свет благодати Божией, реально (и в то же время тайно) присутствующей в человеческой душе. Другой, ещё не просвещённый этим светом человек, у которого «потёмки» в душе, узревает этот Свет таинственным, непостижимым для плоского ума и логики образом — и преображается. Тьма в душе его рассеивается, в ней появляется свет веры.

Возвращаясь к сопоставлению с Л. Н. Толстым, можно отметить, что и у Л. Н. Толстого, и у И. С. Шмелёва свет помогает преодолеть тяготу жизни, по-своему окрыляет человека. Так, например, у героев Л. Н. Толстого исчезает внутреннее «раздирающее», вызванное страхом смерти, а у героев И. С. Шмелёва спадает «дубовая клёпка» (ожесточение и нечувствие души) — одеревеневшая голова, душа, замершая от страха. На первый взгляд, это похожие действия, но по содержанию они глубоко различны. Свет Л. Н. Толстого утверждает истину небытия,

47 Шмелёв И. С. Свет разума. С. 88.

48 Шмелёв И. С. Свет вечный // Он же. Собрание сочинений. Т. 3. Москва, 1998. С. 224.

смерть воспринимается им как благо, как уничтожение лжи и облегчение жизни других:

«Да, я мучаю их, — подумал он. — Им жалко, но им лучше будет, когда я умру»<sup>49</sup>.

После «озарения» герой «Записок сумасшедшего» пытается копировать поведение святых, насколько он его понимает:

«Тут же на паперти я роздал, что у меня было, тридцать шесть рублей, нищим и пошёл домой пешком, разговаривая с народом»<sup>50</sup>.

Но эта лёгкость отречения от мира и связанная с этим радость героя имеют совсем не христианскую основу. Они утверждаются не на убеждённости в вечной жизни, а на отрицании земной жизни:

«...а нет этого [жизни. — Д. М.], то нет и смерти и страха, и нет во мне больше прежнего раздиранья, и я не боюсь уже ничего»<sup>51</sup>.

Не боится потому, что ему представилось, что ничего нет, что всё — ложь. Жизнь в лучшем случае — сон, в худшем — болезнь, а смерть — пробуждение, выздоровление.

У И. С. Шмелёва же Свет Разума, напротив, утверждает великую ценность не только вечного, но и нашего земного бытия. Этот Свет воссиял в нашем мире с Рождеством Спасителя и теперь всегда присущ нашей жизни. И. С. Шмелёв показывает, что мы можем строить свою жизнь либо в соответствии с велениями этого Света Разума, либо не подчиняясь, противоборствуя ему, что мы можем жить, зная и чувствуя его, либо забывая о нём и избегая его. И ценность нашей жизни зависит от того, сколько мы даём в себе места этому Свету. Герои И. С. Шмелёва (от первых до последних) постоянно живут либо в присутствии, либо в поиске этого Света. Автобиографический герой, ребёнок, видит весь мир, пронизанный этим Божественным Светом:

«И всё, что ни вижу я, кажется мне святым»<sup>52</sup>.

Юноша — «двадцатилетний студент, “шатнувшийся от Церкви”»<sup>53</sup>, всё же узревает, что Валаам «светит миру», а самим монахам на Валааме

49 Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича. С. 113:3–4.

50 Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего. С. 474.

51 Там же.

52 Шмелёв И. С. Богомолье. С. 517.

53 Шмелёв И. С. Старый Валаам. С. 346.

«светит Свет Христов»<sup>54</sup>. И уже взрослый (тоже автобиографический) герой И. С. Шмелёва, столкнувшийся со страшными скорбями, со смертью лицом к лицу, в терзаемом красным террором и голодом Крыму, испытывая колебания веры, всё же возрождается, укрепляется в вере, когда луч Божественного света посредством милосердия, оказанного ему «милосердным самарянином» своего времени — одним из местных татар — касается его сердца:

«С неба вестник!.. Старый татарин прислал подарок. Не долг это, а подарок... Теперь ничего не страшно. Теперь их нет. Знаю я: с нами Бог! Хотя на один миг с нами. Из тёмного угла смотрит, из маленьких глаз татарина. Татарин привёл Его! Это Он велит дождю сеять, огню — гореть. Вниди и в меня, Господи! Вниди в нас, Господи, в великое горе наше, и освети! Ты солнце вложил в сучок и его отдаёшь солнцу... Ты всё можешь! Не уходи от нас. Господи, останься. В дожде и в ночи пришёл Ты с татаринном, по грязи... Пребудь с нами до солнца! Тянется светлая ночь у печки...»<sup>55</sup>.

Тьма скорбей и откровенного зла не поглощает Света. Он всё равно пробивается к человеку, если не снаружи, так изнутри. В эпопее «Солнце мёртвых» основная проблема добра и зла (или даже временного торжества зла) художественно разрешается И. С. Шмелёвым при помощи образов света и тьмы. Ряд образов перекликается: свет — солнце и дрова («сучок», в который вложено Богом солнце — источник автономного света — символ человека), тьма — и ночное время суток, и мировая ночь. С наступлением ночи источником света для героя становятся дрова, горящие в печке. А с наступлением мировой ночи неверия и торжества зла, пришедших на Русь вместе с революцией, источником нравственного света остаются только способные на милосердие человеческие сердца. Промыслительно разрушается «внешнее солнце»: императорская Россия и весь поддерживаемый ею порядок жизни разрушаются, чтобы сильнее просияло «внутреннее солнце»: вечное, духовное содержание человека, то «солнце», которое Бог вложил в «сучок», то есть в человека. Чтобы преодолеть внешнюю тьму, по подобию Данко из рассказа М. Горького, необходимо возжечь сердце. У И. С. Шмелёва это делает и к этому призывает «мужицкий дьякон» из рассказа «Свет Разума»:

54 Шмелёв И. С. Старый Валаам. С. 412.

55 Шмелёв И. С. Солнце мертвых // Он же. Собрание сочинений. Т. 1. С. 610.

«Нет у нас свечек, — говорю, — возжём сердца! И возжгли!»<sup>56</sup>

Но у И. С. Шмелёва, в отличие от горьковского Данко, за этим Светом стоит Свет Божий. Его невозможно ни уничтожить, ни втоптать в грязь, ни победить. Он озаряет душу великой надеждой — дожидаться возвращения самого Солнца, наступления Зари Нового Дня:

«Братики, не угасайте! Будет Свет!»<sup>57</sup>

Пока не взошло Солнце, надо сохранить Свет в своей душе.

Свет Разума, «свет вечный» у И. С. Шмелёва и «свет» у Л. Н. Толстого — оба имеют неземное происхождение. Они исходят из иного мира, из-за грани жизни естественной. Свет Толстого не пронизывает бытия мира, открывает герою ложь жизни и истину небытия. Эти выводы Толстого непосредственно связаны с его религиозными убеждениями. Как известно, Л. Н. Толстой не верил ни в божественность Иисуса Христа, ни в Боговоплощение, ни в Воскресение Христово, ни в бессмертие души. Вот как писал о вере Л. Н. Толстого свт. Феофан Затворник после прочтения его «Евангелия» и статьи «В чём моя вера»:

«Первое [“Евангелие” Толстого. — Д. М.] есть полное искажение настоящего Евангелия. А вторая [статья «В чём моя вера». — Д. М.] — ужас!.. Отрицание всех догматов — и всё во имя учения Христа, кривотолком искажённого. Все догматы, говорит, выдумала церковь, испортив учение Христа. А у него и Христос не истинный наш Господь Спаситель, а что-то туманное. Ни Троицы, ни воплощения, ни воскресения, ни бессмертия. Жизнь наша здесь начинается и здесь кончается»<sup>58</sup>.

И Л. Н. Толстой, и И. С. Шмелёв уделяли большое внимание проблеме смерти. Обоих интересует сущность загробного мира, посмертная судьба героя, обстоятельства смерти, отношение к смерти в обществе, проблема страха смерти и преодоления вызванного этим страхом страдания. При этом у И. С. Шмелёва все проблемы решаются в контексте православной традиции, поэтому для него нет тёмных пятен и, в принципе, всё ясно. Однако смерть всё же страшна. Ваня («Лето Господне») боится смерти, но не как загробного бытия души, а скорее боится всех

56 Шмелев И. С. Свет разума. С. 78.

57 Там же. С. 77.

58 Феофан Затворник, свт. Письмо 792. Злые посевы. Вред, причиняемый сочинениями Льва Толстого для веры, церкви и отечества // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск V и VI. Москва, 1994. Т. V. С. 78.

связанных с ней атрибутов: креста, могилы, червей, черепа, костей и т. п. А у Л. Н. Толстого, по сути дела, нет традиции, и он вырабатывает собственное понимание смерти, поэтому у него много неясностей. Основная проблема, стоящая перед ним, — преодолеть страх смерти. Его герои: Иван Ильич и другие — испытывают перед ней панический страх. Посмотрим, как преодолевают этот страх герои И. С. Шмелёва и Л. Н. Толстого.

У И. С. Шмелёва герои находят утешение в истинах, содержащихся в православной вере:

«Нет у покойников никаких, а все живые у Господа... Всем будет Воскресение... Обиды не будет, а радость — свет»<sup>59</sup>.

Герои Л. Н. Толстого — Иван Ильич, князь Андрей («Война и мир») и особенно герой «Записок сумасшедшего» — преодолевают страх в личном мистическом опыте: «Вместо смерти был свет»<sup>60</sup> и т. п. Может показаться, что действие похожее. Но какова природа и каковы источники этих светов? Источник света у И. С. Шмелёва — православная вера, Церковь и Сам Господь Иисус Христос, а природа его — благодать Божия. Весь мир пронизан этим светом, а человек преображён, просветлён.

У Л. Н. Толстого не ясны ни природа, ни источник света. Можно подумать, что свет — это какая-то энергия, сообщающая человеку ощущение, которое лучше ощущения жизни. В этих исканиях Толстого поражает его близость к идеям теософии и спиритизма. Вот что пишет, например, об учении Сведенборга иеромонах Серафим (Роуз):

«Согласно этому учению, в “астральную плоскость” (или “плоскости”, — в зависимости от того, как рассматривать это царство — как целое или по отдельным “слоям”) входят после смерти и, как в учении Сведенборга, нет внезапного изменения состояния и нет суда; человек продолжает жить, как и прежде, но только вне тела, и начинает “проходить через все подплоскости астральной плоскости на своем пути к небесному миру”<sup>61</sup>. Каждая следующая подплоскость оказывается все более утонченной и “обращенной внутрь”; прохождение через них, в отличие от страха и неуверенности, вызываемых христианскими мытарствами, является временем удовольствия и радости: “Радость бытия на астральной плоскости так

59 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 254.

60 Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича. С. 113:22.

61 Powell A. E. The Astral Body. Wheaton (Ill.), 1972. P. 123.

велика, что физическая жизнь в сравнении с ней вообще не кажется жизнью... Девять из десяти возвращаются в тело с большим нежеланием» (стр. 94)»<sup>62</sup>.

Вполне возможно, что Л. Н. Толстой в своей попытке проникнуть за грань жизни, заглянуть в неведомое встретился с теми же идеями, которые вдохновляли теософов, спиритов и вообще многих самочинных мистиков-окультистов. Конечно, с православной точки зрения, это «прелесть», ибо Л. Н. Толстой шёл не дверями (церковным путём), а пытался перелезть *инуде* (Ин. 10, 1) и самостоятельно заглянуть в мир иной.

Характерно, что в художественном мире И. С. Шмелёва прийти к Богу и узреть Его Свет человек может не только за гранью жизни, как у Толстого, а уже здесь, в земной жизни, причём это никак не нарушает естественного течения его жизни, по крайней мере, внешнее её течение. Самые простые люди (и монахи, и миряне) являются у И. С. Шмелёва носителями и очевидцами этого света. Вообще, для И. С. Шмелёва, как и для православия в целом, характерно удивительное доверие к миру, к его устройству и всем институтам, во всём ему видится порядок, установленный Богом, то есть мир у И. С. Шмелёва соответствует себе и своему предназначению. Автор и герой доверяют миру как творению Божию. Конечно, у Л. Н. Толстого не так, он явно недоволен ни миром в целом, ни его законами, ни тем более жизнью людей. Л. Н. Толстой не доверяет миру и не принимает его как он есть.

Человек И. С. Шмелёва — это человек Церкви, праведник или кающийся грешник, он уже живёт в небесном свете, *в лето Господнем благоприятном*, в царстве Божией благодати. Ему не страшна телесная смерть, потому что она — только оставление душой старой одежды: «Одёжку свою на земле покинет...»<sup>63</sup>. Ведь если человеческая душа уже здесь живёт в общении с Богом, имеет в себе Свет Разума (Божью благодать) — Самого Христа, то и после смерти не лишается общения с Ним. Так, Горкин рассказывает Ване («Лето Господне»), что душу праведника сопровождают ангелы, Пречистая Богородица покрывает Своим Омофором. А бесы трепещут и не могут подойти. Если же человек — нераскаявшийся грешник, то участь его иная: его забирают бесы в ад на мучение.

У Л. Н. Толстого свет иного мира отрицает бытие мира сего, не просвещает его. Мир сей — тьма, а вот за гранью смерти — свет.

62 Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. Москва, 2007. С. 143. [Глава VII. Выход из тела в оккультной литературе.]

63 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 253.

Они противопоставлены, как плоть и дух, как мир материальный и идеальный. Здесь чувствуется характерный признак гностического мышления — дуализм. Система мировосприятия Л. Н. Толстого здесь переключается с гностическими системами мировидения. Жизнь земная — ложь, за её гранью — истина. Свет у Л. Н. Толстого оказывает сильное действие на человека: снимает страх смерти, открывает «истину» небытия. По Л. Н. Толстому, смерть становится ни для кого не страшной. Всё дело в знании («гнозисе»). Кто это знает — перестал бояться, кто ещё не знает — боится.

В мире И. С. Шмелёва смерть страшит не всех, только грешников, причём неверующих, либо не кающихся. Для верующего же она не так страшна. Мало того, для святых она желанна. За ней открывается жизнь вечная — «духовному-то человеку»<sup>64</sup>, как говорит один из героев очерка «Старый Валаам» отец Антипа.

У Толстого учение о мытарствах и загробном суде отсутствует. Это ещё больше сближает его мировоззрение с теософией, а также с современными оккультизмом и эзотерикой, где нет никакого представления о загробном суде, а сразу переход в иные миры (астральную плоскость бытия) к новым открытиям и наслаждениям.

Герои И. С. Шмелёва принимают смерть как последнюю скорбь на пути к вечной жизни. Причём сама эта скорбь, как и все остальные, просвещается светом веры, которая не оставляет их ни в этой, ни в той жизни. Страдания и страх смерти преодолевают герои Шмелёва силой веры, надежды, любви (милосердия), то есть как настоящие православные христиане.

Герои Л. Н. Толстого не могут принять смерть, не могут смириться с ней как личности утратившие, а точнее, не воспринявшие православия. Герои Л. Н. Толстого перед лицом смерти ужасаются, трепещут, и автор находит собственный выход — в мистическом озарении героя, в утверждении убеждения, что за гранью смерти ничего нет: ни страха ответственности, ни посмертного суда, поэтому нечего бояться. В итоге: жизни нет, смерти нет, а значит, нет ни страха, ни страдания, ни нравственного выбора (!) и никакой ответственности за свои поступки. Вот основная мысль, которую пытается внушить читателю Л. Н. Толстой: не бойся ничего (в том числе и того, что Церковь называет грехом), добро или зло не имеют значения, ибо по смерти нет никакого суда, а только свет — учение вполне антихристианское.

64 Шмелёв И. С. Старый Валаам. С. 400.



На самом же деле православное учение о смерти и посмертном суде является одним из основ благочестия. Оно становится мощным средством борьбы со грехом, с низменной частью человеческой личности, за утверждение добра и света в нравственном облике человека. Искажение же представлений о смерти ведёт к утрате нравственных ориентиров. Отвержение идеи посмертного суда и учения о воздаянии человеку за его дела на земле, характерное для Толстого, для теософии, оккультизма и современной лжемедицины с мистическим уклоном (например, Р. Моуди и многих других), приводит к смешению нравственных понятий, к уравниванию и потере различия добра и зла. Ведь действительно становится всё равно что делать: добро или зло, грех или правду, ибо нет ни суда, ни воздаяния.

Таким образом, резюмируя всё вышесказанное, можно утверждать, что положительный герой прозы И. С. Шмелёва живёт с постоянной памятью смертной, а это соответствует одной из основных православных святоотеческих аскетических установок. В художественном изображении смерти как светоносного явления И. С. Шмелёв, в отличие от Л. Н. Толстого, исходит из традиционных православных представлений.

### Источники

- Ignatius Antiochenus. Epistulae vii genuinae (recensio media) // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / éd. P.T. Camelot. Paris: Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 10). P. 56–154.*
- Димитрий Ростовский, свт. Алфавит духовный // Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского. Т. 1. Москва: Синод. тип., 1839. С. 283–465.*
- Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских / пер. прот. П. Преображенского, ред. А. Г. Дунаева и др. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. [290–295] 352–357.*
- Толстой Л. Н. [82.] 1869 г. Сентября 4. Саранск // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: [в 90 т.]. Т. 83. Письма к С. А. Толстой 1862–1886. Москва: Художественная литература, 1938. С. 167–168.*
- Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: [в 90 т.]. Т. 26. Москва: Художественная литература, 1936. С. 466–474.*
- Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: [в 90 т.]. Т. 26. Москва: Художественная литература, 1936. С. 61–113.*
- Тургенев И. С. Записки охотника. Накануне. Отцы и дети. Москва: Художественная литература, 1971. (Библиотека Всемирной Литературы).*

- Феофан Затворник, свт.* Письмо 792. Злые посеы. Вред, причиняемый сочинениями Льва Толстого для веры, церкви и отечества // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск V и VI. Москва, 1994. Т. V. С. 78–79.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. Ленинград: Соборный разум; Знание, 1991.
- Шмелёв И. С.* Росстани // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Русская книга, 1998. С. 157–224.
- Шмелёв И. С.* Солнце мертвых. Эпопея // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Русская книга, 1998. С. 453–636.
- Шмелёв И. С.* Свет разума // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 2. Москва: Русская книга, 1998. С. 76–88.
- Шмелёв И. С.* Старый Валаам // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 2. Москва: Русская книга, 1998. С. 346–419.
- Шмелёв И. С.* Богомолье // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 4. Москва: Русская книга, 1998. С. 391–553.
- Шмелёв И. С.* Свет вечный // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Русская книга, 1998. С. 216–224.
- Шмелёв И. С.* Лето Господне // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 4. Москва: Русская книга, 1998. С. 15–390.

## Литература

- Абуталиева Э. И.* Пространство и время как категории художественного сознания в романе И. С. Шмелёва «Лето Господне» // Литература и культура в контексте христианства. Труды 2 международной научной конференции. Ульяновск: Ульян. гос. техн. ун-т, 1999. С. 71–73.
- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. Москва: Прогресс-Академия, 1992.
- Гуревич А. Я.* Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. Москва: Прогресс-Академия, 1992. С. 5–32.
- Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. Москва: Гнозис, 1993.
- Кирилл (Зинковский), иером.* Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и преп. Максима Исповедника: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014.
- Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. Москва: Русский Паломник, 2007.
- Ильин И. А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. Москва: Скифы, 1991.
- Макаров Д. В.* Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2019. № 4 (35). С. 257–278.
- Макаров Д. В.* Монастырь в жизни и творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2022. № 4 (47). С. 227–255.

*Прокопов Т. Ф.* Москворецкий Златоуст // *Шмелёв И. С.* Неупиваемая Чаша: Романы. Повести. Статьи. Москва: Школа-пресс, 1996. С. 5–46.

*Сергий (Соколов), ep.* Толкование на группу стихов: Ис. 61, 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/kniga-proroka-isaii/glava-61/stih-1/> (дата обращения 18.02.2024).

*Черников А. П.* Проза Шмелёва: концепция мира и человека. Калуга: Калуж. обл. ин-т усовершенствования учителей, 1995.

*Powell A. E.* The Astral Body. Wheaton (Ill.): The Theosophical Publishing House, 1972.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

# ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

В МИРОВОЗЗРЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ

ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО

Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия  
преподаватель кафедры богословия Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
aparpara@yandex.ru

**Для цитирования:** Парпара А. А. Личность и общество в мировоззрении протоиерея Василия Зеньковского // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 260–280. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.011

## Аннотация

УДК 140.8 (141.7) (82-96)

В статье прослеживается диалектика взаимоотношений личности и общества, согласно прот. Василию Зеньковскому. Используя методы систематизации, сравнения и имманентной критики, автор реконструирует позицию прот. Василия следующим образом. Личность, благодаря христианскому благовестию осознавшая свою свободу, встаёт в оппозицию к Церкви и семье. Это попытка самоутверждения личности приводит к парадоксальным результатам: крайний индивидуализм выражается в имперсонализме и порождает противоположную крайность — коллективизм. Путь к разрешению этих противоречий лежит через достижение органического единства личности с надындивидуальными социальными образованиями, которые прот. Василий рассматривает через призму иерархического персонализма В. Штерна как полноценные самостоятельные сущности. Основа и парадигма нормальных отношений личности и общества — это здоровая семья, в которой создаются оптимальные условия для развития интроцепции и эмпатии. Также огромную роль играют взаимоотношения между личностью и нацией. Интроцепция общественных целей и ценностей приводит к тому, что они становятся органической частью личности и без них личность неизбежно «теряет себя».

**Ключевые слова:** В. В. Зеньковский, личность, общество, персонализм, семья, нация, В. Штерн, эмпатия, интроцепция.

## Person and Society in the Worldview of Archpriest Vasily Zenkovsky

**Anatoly A. Parpara**

PhD in Medicine, MA in Theology

Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

aparpara@yandex.ru

**For citation:** Parpara, Anatoly A. "Person and Society in the Worldview of Archpriest Vasily Zenkovsky". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 260–280 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.011

**Abstract.** The article traces the dialectic of the interrelations between the person and society, according to Archpriest Vasily Zenkovsky. Using methods of systematization, comparison and immanent criticism, the author reconstructs Zenkovsky's views as follows. Realization of personal freedom caused by the admission of Christianity has put the individual into opposition to the Church and family. This attempt at self-affirmation of the individual leads to paradoxical results: extreme individualism results in impersonalism and also gives rise to its opposite, collectivism. The path to resolving these contradictions lies through achieving the organic unity of the individual with supra-individual social formations. Zenkovsky regards these formations through the prism of W. Stern's hierarchical personalism as real particular entities. The basis and paradigm of normal relations between the person and society is represented by the normal family, which provides optimal conditions for the development of introception and empathy. The interrelations between the person and the nation also play a huge role. Through introception, social goals and values become an organic part of the person, so that losing these goals and values would inevitably result for a person in «losing their true self».

**Keywords:** V. Zenkovsky, person, society, personalism, family, nation, W. Stern, empathy, introception.

## Введение

В эпоху социальных потрясений выбор между «я» и разного рода «мы» часто становится выбором между жизнью и смертью. И обосновать этот выбор в конечном итоге означает определить взаимную ценность индивида и надындивидуальных образований: семьи, нации, человечества. Особенно проблематичным становится это сравнение в ценностном контексте персонализма. Если конкретная личность — это онтологическая и аксиологическая альфа и омега мироздания<sup>1</sup>, то как следует относиться к максиме: «Отдать жизнь за Родину»? Если Родина — это собирательное наименование людей, живущих на определённой территории (социологический номинализм), то за этих людей, то есть абсолютных, уникальных и незаменимых личностей, безусловно, стоит умереть. Но тогда чем обусловлен выбор именно этой совокупности людей? Почему не умереть просто за любого ближнего своего? Им, согласно известной притче (Лк. 10, 25–37), может оказаться совсем не соплеменник. Если же Родина — это онтологически самостоятельная сущность (социологический реализм), то она тоже должна быть личностью, иначе какой смысл за неё умирать?

В этой связи интересно обратиться к рассуждениям представителей русской эмиграции первой половины XX в., для которых огромную роль играло понятие Родины и служения ей<sup>2</sup> и среди которых имелось немало известных мыслителей-персоналистов. Ярким представителем этой плеяды был прот. Василий Зеньковский, взгляды которого на эту тему исследованы довольно мало<sup>3</sup>, притом, что в своих

- 1 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Москва, 2012. С. 129: «Личностная онтология — это утверждение метафизики своеобразия. Это попытка возвести особенное в статус первой и последней инстанции, преодолевающей границы изменчивого мира приходящих и уходящих частных сущих, попытка придать устойчивость “многим”, как если бы они были “единственными”, т. е. абсолютными, уникальными и незаменимыми».
- 2 См., например: *Булатов И. А.* Образ России как элемент национального воспитания в русском зарубежье (1920–1930-е гг.) // Диалог со временем. 2022. № 80. С. 287–300.
- 3 Эту тему в своих исследованиях отчасти затрагивают О. Т. Ермишин и К. М. Мацан. См.: *Ермишин О. Т.* Философская эволюция В. В. Зеньковского: От проблемы психической причинности к системе христианской философии // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 2010. Москва, 2010. С. 177–183; *Ermishin O.* The Problem of Christian Culture in the Philosophy of Vasily Zenkovsky // *Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought.* Eugene (Ore.), 2015. P. 72–78; *Мацан К. М.* Софийный персонализм в работах В. В. Зеньковского // Вестник РХГА. 2022. № 1 (23). С. 181–187; *Мацан К. М.* Церковь как «субъект познания» в философско-апологетической мысли В. В. Зеньковского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 98. С. 71–94.

сочинениях о. Василий развивает своеобразную историко-теолого-метафизическую диалектику личности и общества в их противостоянии и единстве. Проследить эту диалектику довольно непросто, поскольку её приходится собирать по кусочкам из книг и статей разного времени. Попробуем начать изложение с того момента, когда личность осознаёт своё отличие от общества и начинает выражать свою самостоятельность в форме противостояния обществу.

### 1. Противостояние личности и общества

Противопоставление личного и общественного у Зеньковского возникает, когда он рассуждает о проблемах социально-общественной жизни Европы в её историческом развитии и современном ему состоянии. При этом оппозиция «личность — общество» неразрывно связана с оппозицией «личность — Церковь», поскольку о. Василий мыслит Церковь довольно широко и не всегда проводит резкую границу между Церковью и обществом. Он убеждён, что христианство лежит в самой сердцевине европейской культуры, а потому чётко отделить светское европейское общество от Церкви, по сути, невозможно. Основные источники для этой темы — статьи «Россия и Православие» (1916 г.), «Система культурного дуализма» (1929 г.) и главы 2–4 «Введения в систему философии Православия».

Общественные и религиозные проблемы Европы начались с того, что католицизм впал в «великий грех... — отвержение начала соборности и искажение заветов о христианской свободе»<sup>4</sup>. Но каким образом случилось так, что *христианская* свобода оказалась подавлена чересчур авторитарной *христианской же* иерархией во главе с папой? Странный парадокс, не правда ли? В. Зеньковский считает, что «вся историческая обстановка, вся психология людей того времени требовала и искала этой атмосферы авторитета»<sup>5</sup>, поэтому «винить в этом одно католичество, одну Церковь было бы несправедливо»<sup>6</sup>. Таким образом, о. Василий объясняет парадокс случайными историческими обстоятельствами, в силу которых христианская иерархия на Западе оказалась проводником нехристианских и даже антихристианских идей.

4 Зеньковский В. В. Россия и Православие // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 2008. С. 18.

5 Зеньковский В. В. Система культурного дуализма // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 2008. С. 204.

6 Там же.

Вряд ли это объяснение можно счесть полностью удовлетворительным, но другого мы не находим.

В результате своего парадоксального «первородного греха» католицизм породил две формы бунта личности в защиту её подавляемой христианской свободы: протестантизм и светское культурное движение. Первый выступил против конкретных форм церковной организации, а второе — против Церкви вообще. В целом В. Зеньковский сочувствует этим движениям:

«Начавшись защитой индивидуального религиозного опыта, протестантизм восстанавливал <...> свободу личности, восстанавливал её религиозную ценность»<sup>7</sup>.

При этом светское культурное движение оказалось даже ближе к идеалу христианской свободы, чем протестантизм: если первое, открыто декларируя враждебность христианству, на деле реализовывало его идеалы, то второй, провозглашая восстановление истинного христианства, продолжал «разрушительное дело католицизма»<sup>8</sup>.

«Под знаменем религиозного возрождения протестантизм принёс добрые плоды лишь в той мере, в какой он вместе со светской культурой защищал свободу исканий и свободу личности. Но светская культура... не извращала христианство, а просто отвергала его, поэтому для искренних, глубоких адептов европейской культуры всегда открыта возможность подлинного христианского опыта. Протестантизм же глубоко разрушает религиозные силы души, питая душу религиозными суррогатами»<sup>9</sup>.

«Светская культура, явно отошедшая от Церкви, а часто и забывавшая имя Христа, в существе не только не порвала связи с христианством, но даже охранила и собрала немало сил, которые отдали или ещё отдадут себя делу Христа, делу Церкви»<sup>10</sup>.

Несмотря на такой положительный результат, как освобождение личности и её творческих сил из-под авторитарного гнёта, бунт против Церкви не мог не привести и к отрицательным последствиям. Во-первых, изначально единая европейская культура оказалась расколота, и её связь с христианскими корнями оказалась если не полностью

7 Зеньковский В. В. Россия и Православие. С. 22.

8 Там же. С. 21.

9 Там же. С. 23.

10 Зеньковский В. В. Система культурного дуализма. С. 205–206.



разорвана, то надорвана. «Связь между христианством и культурой, находя всё меньше опоры в религиозном сознании, слабела от поколения к поколению»<sup>11</sup>, причём в первой половине XX в. неустойчивое равновесие между светской и церковной культурой нарушилось: антихристианские силы начали доминировать в общественной жизни Европы вплоть до торжества воинствующего безбожия в Советской России<sup>12</sup>.

Во-вторых,

«[будучи] в самом существе своём <...> религиозным <...> устранение религии неизбежно сопровождалось обожествлением личности»<sup>13</sup>.

В борьбе за свободу личности против чрезмерного средневекового авторитаризма западноевропейское общество впало в противоположный грех:

«Как в католичестве личность была подавлена и забита, так в современном индивидуализме уничтожается всякое надындивидуальное начало, ограничивающее личность. В неспособности удержаться на почве подлинного христианства, в неспособности развить понятие свободы и личности в их истинном смысле современная духовная культура не поднялась над католичеством, а лишь ударила в другую крайность»<sup>14</sup>.

Этот односторонний индивидуализм, разумеется, породил реакцию в виде коллективизма или социализма:

«От свободы убегают в мифологию коллективизма, грех свободы хотят часто искупить таким отречением от неё, которое разрушает личность. На месте исчезнувшего юридического и физического рабства возникает часто добровольное духовное рабство»<sup>15</sup>.

Таким образом, помимо культурной поляризации («церковность — секуляризм»), в европейском сознании возникает и социальная: «индивидуализм — коллективизм». В этих рассуждениях несложно видеть влияние вождей славянофильства, прежде всего, А. С. Хомякова, на которого В. Зеньковский явным образом ссылается<sup>16</sup>.

11 Зеньковский В. В. Система культурного дуализма. С. 206.

12 Там же. С. 207.

13 Зеньковский В. В. Россия и Православие. С. 16–17.

14 Там же. С. 19.

15 Зеньковский В. В. Дар свободы // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 2008. С. 285.

16 См., например: Зеньковский В. В. Россия и Православие. С. 20.

Оба вида поляризации оказываются асимметричны. Светскость на Западе превалирует над церковностью, а индивидуализм — над коллективизмом. И преобладание индивидуализма обусловлено, в том числе, социально-экономическими факторами:

«Пока существовала первобытная семья как единственная форма социального объединения, она была всем для личности; власть её над личностью была безгранична»<sup>17</sup>.

«[Но] по мере роста социальной дифференциации личность становится всё более свободной от власти социальной среды. Индивидуализм <...> есть выражение постепенного освобождения личности от социального гипноза и пробуждения чисто индивидуалистических запросов и устремлений»<sup>18</sup>.

Это освобождение оказалось возможным благодаря возрастающей социальной дифференциации: «современный человек принадлежит неизбежно к целому ряду социальных кругов»<sup>19</sup>, а значит, может реализовать себя и вне семьи, и помимо семьи. Если ранее В. Зеньковский опирался на славянофилов, то здесь он ссылается на известного немецкого социолога Г. Зиммеля<sup>20</sup>.

Освобождение личности от власти семьи оказывается столь же амбивалентным, как и освобождение от власти церковного авторитета. С одной стороны,

«[такое] развитие социальных отношений есть необходимое предусловие развития индивидуальности, и наоборот, бедность социальных связей понижает и обедняет нашу личность»<sup>21</sup>.

С другой стороны,

«если социальные отношения внутри семьи <...> во всём и всегда имели личный характер, то есть исходили от личности и к личности же обращались, то в надсемейном объединении этот личный момент не только слабеет, но и постепенно вытесняется <...>

17 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия] // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 2011. С. 111.

18 Там же. С. 111–112.

19 Там же. С. 112.

20 Там же. С. 107. В. Зеньковский упоминает его работу «Философия денег» (*Simmel G. Philosophie des Geldes. Leipzig: Duncker und Humblot, 1900*), но, по всей видимости, был знаком и с другими его трудами.

21 Там же. С. 115.

В индивидуумах становится уже не нужна их личность во всеконкретном её своеобразии; требования как бы проходят мимо этого личного, своеобразного и обращаются к общим, одинаковым и потому безличным силам индивидуума»<sup>22</sup>.

Именно в традиционной семье, по мнению В. Зеньковского, каждый член ценится как уникальная и самоценная личность. Напротив, с точки зрения государства или иных надсемейных социальных образований, индивид оказывается своего рода «винтиком», который можно вставлять, заменять или выкидывать в зависимости от потребностей всеобщего «механизма». Да и сама личность редко способна воспринять интересы государства как свои собственные, хотя в отношении семьи это обычное дело.

«Государство может быть очень близко, очень дорого — и всё же социально-психическая несоизмеримость личности и государства так велика, что к глубокому, длительному и продуктивному патриотизму способны сравнительно немногие, духовно сильные и богатые люди»<sup>23</sup>.

Таким образом, эмансипация личности имеет ещё одно серьёзное негативное последствие: разрушение семьи, атомизацию и обезличивание социума.

Наконец, парадоксальным образом крайний индивидуализм приводит к своей противоположности — имперсонализму. Наиболее ярко это выражается в протестантизме, который

«несёт в себе ядовитое имперсоналистическое начало в своём стремлении “освободить” личность от связи с началом соборности; предоставленная самой себе личность неизбежно пустеет и тускнеет»<sup>24</sup>.

Но это же явление характерно и для всей западной мысли в целом:

«постоянное усиление и развитие имперсонализма стоит в глубочайшей связи с общим ходом европейской культуры, в частности, с её экономическим атомизмом»<sup>25</sup>.

Именно максимальная эмансипация личности и социальная атомизация приводят к имперсоналистическому мировоззрению; и можно

22 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 107.

23 Там же. С. 106.

24 См., например: Зеньковский В. В. Россия и Православие. С. 24.

25 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 116.

сказать, что развитие западной культуры после смерти о. Василия только подтверждает этот тезис<sup>26</sup>.

Таким образом, диалектика личности в её противостоянии обществу порождает целый ряд парадоксов.

Христианская Церковь, благодаря которой личность впервые получает возможность по-настоящему осознать свою свободу, одновременно оказывается мощным механизмом подавления этой свободы. Согласно Зеньковскому, этот парадокс ограничен пределами католичества и обусловлен исторической конъюнктурой.

Протестантизм, стремясь возродить идеалы христианства, фактически ещё больше их искажает. Напротив, секуляризм, стремящийся порвать с церковным наследием, способствует утверждению христианской свободы, хотя и ценой трагического культурного разрыва.

Крайняя степень персонализма (индивидуализм) приводит к «имперсоналистическому мировоззрению».

В то же время тоска по утраченному единству и бремя свободы приводят к переходу от одной крайности к другой: от индивидуализма к коллективизму.

Освобождение личности, требуемое самим духом христианства, с одной стороны, привело к небывалым творческим успехам человечества, но, с другой, вызвало разобщение церковной и светской культуры, борьбу между крайностями индивидуализма и коллективизма, разрушение органических семейных связей, атомизацию общества и, наконец, распространение имперсонализма. По мнению о. Василия, настало время решительно заняться преодолением отрицательных последствий развития европейской цивилизации, но при этом сохраняя все его положительные достижения, и прежде всего, христианскую свободу личности. Обсуждение всех перечисленных выше противоречий займёт слишком много места, потому в данной статье мы сосредоточимся на последнем, наиболее прямо связанном с её темой. Если индивидуализм и коллективизм — пагубные крайности, то как должна выглядеть «золотая середина»?

26 Конкретный пример такой эволюции можно видеть в жизни известного американского психолога К. Роджерса, который в конце жизни увлёкся оккультным мистицизмом. Это лишь частный случай всё более распространяющегося увлечения различными видами имперсоналистической религиозности, обычно объединёнными названием «Нью Эйдж». См: *Парпара А. А. Православие и гуманистическая психология: Личность и учение Карла Роджерса // БВ. 2018. № 2 (29). С. 45 и далее. Разумеется, данный парадокс имеет свою логику, но это тема для отдельного исследования.*

## 2. Единство личности и общества: семья

Каким же образом о. Василий видит идеальные взаимоотношения личности и общества? Его точка зрения на этот предмет основывается, прежде всего, на двух источниках: на славянофильстве, с мотивами которого мы уже сталкивались выше, и иерархическом персонализме В. Штерна<sup>27</sup>. Несмотря на заметное идеологическое различие этих источников, их оказывается не так сложно согласовать во многом потому, что в основе обоих лежит немецкая философия XIX в. Гораздо сложнее оказывается согласовать апологию личной свободы, о которой шла речь в предыдущем параграфе, а также утверждение о том, что «личность <...> является единственным носителем исторической активности»<sup>28</sup> с наличием активных надындивидуальных сущностей, в числе которых В. Зеньковский называет семью, народ и человечество в полном соответствии с теорией В. Штерна.

Положительные рассуждения о возможности снять парадокс во взаимоотношениях личности и общества начинаются у В. Зеньковского с новой совершенно парадоксальной фразы:

«Однако если личность является последней динамической инстанцией, какую знает история, то это не исключает того, что над личностью вырастают надындивидуальные процессы, подлинным субъектом которых становится коллективное единство»<sup>29</sup>.

Но если личность — это *последняя* инстанция, то как может быть что-то *над* личностью? Попробуем разобраться, что имеет в виду автор. Итак, первое «коллективное единство» — это семья.

«[Она являет собой] простейшую и <...> наиболее близкую к натуральному порядку форму социальной жизни»<sup>30</sup>.

27 К сожалению, оказавшие заметное влияние на русскую мысль первой половины XX в. философские работы В. Штерна не переведены на русский и крайне мало изучены. С их содержанием можно ознакомиться в публикации: *Парпара А. А.* Иерархический персонализм В. Штерна и его рецепция в религиозной философии прот. Василия Зеньковского // Сборник студенческих научных работ ПСТГУ. 2019. № 1. С. 39–47; а также более подробно: *Резвых Т. Н.* Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 73–87; с точки зрения политологии система В. Штерна рассмотрена в статье: *Прончев К. Г.* Концепция «иерархического персонализма»: политологический аспект // Вопросы политологии. 2022. Т. 12. № 8 (84). С. 2570–2583.

28 *Зеньковский В. В.* [Введение в систему философии православия]. С. 125.

29 Там же. С. 73.

30 Там же. С. 94.

Как таковая она несводима к сумме составляющих её личностей и оказывается самостоятельной сущностью, «единым и ярко сознающим своё единство субъектом всех социальных процессов»<sup>31</sup>, который может диктовать свои правила членам семьи, подчинять их себе и даже в некотором смысле поглощать их личности!

«Когда семья состоит всего из двух супругов, то уже они вдвоём образуют новое единство, подчиняющее их себе, кое в чём стесняющее каждого из них, а в ином — расширяющее и обогащающее. Образуя это новое единство, супруги неизбежно оказываются во власти его законов; новое единство кое в чём как бы поглощает личность каждого, и если кто-либо из супругов выйдет из-под власти законов, управляющих жизнью семьи, то семейная жизнь начинает разрушаться»<sup>32</sup>.

Уже из этого описания очевидно, что потребности семьи могут противоречить христианской свободе личности: *и враги человеку — домашние его* (Мф. 10, 36). Но В. Зеньковский убеждён, что в *нормальной* семье такого быть не может:

«В нормальной семье всё работает для семьи — и это вовсе не понижает ни работоспособности, ни творческой инициативы, не стесняет индивидуальной свободы; наоборот, творчество усиливается сознанием, что работа идёт на пользу целого, сознание свободы углубляется и становится напряжённым, раз труд нужен не в интересах личности, а семьи как целого. Но всё это имеет место лишь в нормальной, здоровой семье, то есть там, где взаимоотношения членов семьи имеют органический, внутренний характер»<sup>33</sup>.

Здесь описывается, по существу, совершенная интроцепция по В. Штерну: каждый член нормальной семьи полностью интроципирует её цели и ценности, то есть органически воспринимает их как собственные, тем самым снимается противоречие между индивидуальной свободой и коллективным единством. Характеристика «внутренний» означает здесь именно то, что каждая личность в нормальной семье ощущает потребности семьи как внутренние, собственные, а не навязанные насильно. И потому данное целое оказывается органическим, то есть таким, в котором принцип единства заключается в самих частях, а не прилагается к сумме частей извне, как это происходит в случае

31 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 105.

32 Там же. С. 94.

33 Там же. С. 87.

механизма. Именно тот факт, что в отношении семьи достигается степень интроцепции, недоступная в отношении народа или тем более человечества, позволяет говорить, что

«семья является единственной формой социальной связи, которая в нашем социальном опыте может быть охарактеризована в органических терминах»<sup>34</sup>.

Таким образом, семейные отношения оказываются у В. Зеньковского идеальным решением проблемы «личность — общество», а потому становятся парадигматическими для любых социальных отношений:

«только внутреннее преобразование общественной жизни, преобразование неорганических отношений, царящих между народами и в недрах народной жизни, в органические, то есть приближение народной и международной жизни к *типу семейной социальности*, к типу того внутреннего единства, которое имеется в здоровой семье, где личное творчество, инициатива совершенно свободны, но всегда согреты думой о семье как целом, — может вывести нас из того тупика, в который мы ныне зашли...»<sup>35</sup>.

Понимание семьи у В. Зеньковского имеет ещё один интересный аспект, на котором он останавливается не столь подробно, как на интроцепции, но который не менее важен для нас, особенно учитывая терминологию, которой пользуется мыслитель.

«В семье вся работа распределяется сообразно индивидуальным свойствам, состоянию здоровья каждого и т. п. — и все отношения пронизаны этим вчувствованием во всю личность каждого члена семьи»<sup>36</sup>.

Можно было бы сказать, что здесь речь идёт о процессе, протекающем «навстречу» интроцепции: если в первом случае индивид воспринимает цели и ценности коллективного единства, то во втором — коллективное единство «вчувствуется во всю личность» каждого индивида. Но такой интерпретации мешает то, что в реальности «вчувствуется» не семья как целое, а тот индивидуальный представитель семьи, который, например, распределяет работу, поэтому вчувствование всё-таки происходит между человеческими личностями. Но и коллективное единство здесь играет важную роль, поскольку вчувствование происходит, по Зеньковскому, именно в кругу семьи, притом преимущественно

34 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 104.

35 Там же. С. 79.

36 Там же. С. 107.

в кругу семьи. В рамках более крупного социального образования «данный человек интересен вовсе не в своём личном, а лишь как рабочая сила и как представитель известной семьи»<sup>37</sup>.

Интересно сравнить эти мысли В. Зеньковского с представлениями о семье в современной системной психотерапии<sup>38</sup>. Здесь семья также рассматривается как самоподдерживающаяся кибернетическая система, развивающаяся согласно собственной логике, которая может как совпадать с интересами членов семьи, так и противоречить им.

Примечательно здесь слово «вчувствование», употребляемое В. Зеньковским. Как он сам пишет в другом месте<sup>39</sup>, речь идёт о переводе нем. «Einführung», которое употреблялось в значении сострадания не только людям, но всему живому вообще. Это слово возникло первоначально в эстетике Р. Фишера и было перенесено в психологию Т. Липпсом, сочинения которого были хорошо известны В. Зеньковскому. Э. Титченер и Д. Уорд перевели его на английский как «empathy»<sup>40</sup>, позднее оно вернулось в современный русский язык именно как «эмпатия». Данное понятие стало одним из основополагающих в ряде направлений современной психологии, в частности, в гуманистической психотерапии К. Роджерса. Однако если у В. Зеньковского эмпатия — это неотъемлемая принадлежность органических взаимоотношений в нормальной семье, то у К. Роджерса она возникает в контексте терапевтических отношений, которые принципиально отличаются от семейных.

### 3. Единство личности и общества: нация

Следующая по порядку коллективная сущность — это народ или нация. У В. Зеньковского имеется специальная статья на эту тему «Национальный вопрос в свете христианства» (1934 г.), однако мы начнём с рассуждений во «Введении в систему философии православия». Совсем рядом с уже процитированными утверждениями о том, что семья является единственным по-настоящему органичным, а значит, личностным, по В. Штерну, коллективным субъектом, мы не без удивления читаем:

37 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 107.

38 Например: Шварц Р. К. Системная семейная терапия субличностей. Москва, 2011. С. 36–41.

39 Зеньковский В. В. Основы христианской философии // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 2011. С. 304.

40 Ganczarek J., Hünefeldt T., Olivetti Belardinelli M. From «Einführung» to Empathy: Exploring the Relationship Between Aesthetic and Interpersonal Experience // Cognitive Processing. 2018. № 2 (19). P. 141.



«Образование национальности, впервые дающее место действительно новой, именно коллективной индивидуальности, формирует <...> новый субъект социального процесса»<sup>41</sup>.

Но разве не семья была первым коллективным субъектом? Теперь оказывается, что это была национальность..., допустим, В. Зеньковский имеет в виду, что национальность является не первым коллективным субъектом вообще, а *первым, образованным в ходе исторического процесса*, поскольку семья не образовывалась, но уже была у первых людей. Однако это не единственное и не самое большое недоумение, которое нас ожидает.

Не семья, а именно народ устаивается у В. Зеньковского прямого сравнения с личностью и даже явного наименования «личность»! Дело в том, что нация обладает чертами индивидуальности и устойчивости, чего не говорится о семье.

«Нация не есть простое своеобразие, новая вариация какого-либо общего типа (как племя), не одна наличность целого ряда самостоятельных культурных процессов (что мы имеем в народности), а именно новая индивидуальность — единство, которое находит в себе устойчивые основы для самобытного развития»<sup>42</sup>.

Нация оказывается аналогична личности сразу во многих отношениях. Так, политическая самостоятельность народа сопоставима с физическим здоровьем человека: нацию может постигнуть политическая смерть и даже политическое воскресение<sup>43</sup>.

«Подобно тому как в развитии индивидуальностей лежит источник обогащения жизни и красоты, а в нивелировании их лежит условие увядания, монотонности и обеспложения жизни, так и расцвет, богатство национальных групп в своём многообразии подымает красоту, продуктивность и глубину исторического движения»<sup>44</sup>.

«Подобно тому как личность есть духовно-физическое бытие, так и нации обладают и физическим, и духовным бытием»<sup>45</sup>.

И наконец, у нации, как и у человека, есть своё провиденциальное предназначение — свой «крест» в терминологии В. Зеньковского:

41 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 73.

42 Там же. С. 34.

43 Там же. С. 33.

44 Там же. С. 30–31.

45 Зеньковский В. В. Национальный вопрос в свете христианства // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 2008. С. 320.

«Как личность, только сознав свой крест, впервые открывает свой путь, так и нации <...> находят подлинный свой путь, когда уясняют крест, лежащий на нации, так как нация есть сложная, синтетическая личность, единое бытие»<sup>46</sup>.

Но хотя в только что процитированном месте нация прямо называется личностью, это всё-таки нехарактерно для мыслителя. В обычном словоупотреблении В. Зеньковского народ и любое другое коллективное единство, как правило, *противопоставляется* личности, под которой понимается именно человеческая индивидуальность. Это хорошо видно в уже приведённых отрывках. «Как личность, <...> так и нация», — пишет Зеньковский, очевидно имея в виду, что нация не есть личность, иначе получилась бы бессмыслица: «как личность, <...> так и личность». Этот очередной парадокс может быть разрешён, по-видимому, терминологическим уточнением. Когда В. Зеньковский обсуждает терминологию В. Штерна, он отмечает, что,

«[хотя] слово Person здесь обнимает все живые существа <...> у растений, животных, которые суть “особи”, индивидуумы или, скажем иным словом, “существа”, мы всё же не предполагаем “личность” (нем. *Persönlichkeit*), то есть внутреннего самосознания»<sup>47</sup>.

Логично будет предположить, что то же самое относится и к народу: он может быть назван нем. *Person*, то есть особью, индивидуумом, существом, но не нем. *Persönlichkeit*, не личностью в собственном смысле слова. Хотя, возможно, он максимально близок к личности из всех «существ», но «внутренним самосознанием» не обладает. Конечно, В. Зеньковский многократно говорит о национальном самосознании, но ведь это не сознание народа как коллективного единства, это сознание причастности к народу, принадлежащее личностям, его составляющим, что далеко не одно и то же. Таким образом, когда О. Т. Ермишин пишет, что «Зеньковский относит понятия души, индивидуальности, личности не только к отдельному человеку, но и к народам и цивилизациям, обладающим культурным единством»<sup>48</sup>, с этим можно согласиться лишь отчасти. Народ — это «существо», индивидуальность своего рода,

46 Зеньковский В. В. Национальный вопрос в свете христианства // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 2. Москва, 2008. С. 319.

47 Зеньковский В. В. Судьба халкидонских определений // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 2. Москва, 2008. С. 488.

48 Ермишин О. Т. Философская эволюция В. В. Зеньковского: От проблемы психической причастности к системе христианской философии. С. 180.

в некотором несобственном или расширенном смысле слова, но «личность» *sensu stricto* В. Зеньковский относит только к человеку или Богу.

Каковы же отношения народа и человеческого индивида? Оказывается, последний в высшей степени зависим от первого. Во многом эта зависимость определяется языком, «роль которого в психической жизни личности исключительно велика [и который] есть средство социального общения и вне его совершенно немислим»<sup>49</sup>. Более того,

«только с того момента, когда мы сознаём себя связанными с нашим народом и чувствуем себя принадлежащими к определённой “нации”, в нас открывается в полноте личность, открывается возможность <...> унаследовать всё, что открывается в языке, обогатиться тем материалом, который история накопила и закрепила в языке»<sup>50</sup>.

Помимо языка, огромное значение в жизни личности имеет интроцепция целей и ценностей своего народа несмотря на то, что она, как мы видели выше, не может быть столь же полной, как интроцепция семейных целей и ценностей.

«Из недр личности встаёт эта глубокая обращённость души к своему народу — и в этом национальном эросе личность отрывается от эгоизма, от погружённости в свою маленькую жизнь, начинает жить более глубокой и творческой жизнью»<sup>51</sup>.

Без этих составляющих бытие личности оказывается буквально немислимым:

«Личность не растёт из самой себя, она не автогенна в серьёзном смысле слова, её развитие, расцвет её сил, раскрытие индивидуальности совершенно неосуществимы вне социального общения, вне связи с социальной средой»<sup>52</sup>.

Зависимость личности от общества у В. Зеньковского столь велика, что можно говорить о формировании личности обществом. Но при этом она несводима к сумме общественных влияний:

«Личность не может быть понята и выведена из социальных условий её существования; при всём многообразии, глубине и плодотворности

49 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 22.

50 Зеньковский В. В. Национальный вопрос в свете христианства. С. 321.

51 Там же.

52 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 91.

социальных влияний на личность, личность имеет в себе иной полюс, имеет иной, особый корень — чисто индивидуальный»<sup>53</sup>.

И она всё-таки онтологически первична по отношению к обществу:

«Конечно, индивидуум всегда остаётся последней динамической инстанцией; в прямом смысле действует всегда индивидуум, хотя бы те или иные его действия были социально мотивированы, обусловлены или даже predeterminedены»<sup>54</sup>.

Исходя из вышеизложенного, «вырастание надиндивидуальных процессов над личностью» при одновременном её утверждении в качестве «последней динамической инстанции, которую знает история»<sup>55</sup>, по всей видимости, следует понимать так. Личность есть исходная и конечная причина всех исторических процессов, но взаимодействие личностей порождает надличностные структуры, которые обладают известного рода самостоятельностью и сами действуют на личность. Общество формирует личность, но оно само сформировано личностями, супервертно на личностях, выражаясь языком современной аналитической философии.

### Заключение

В рассуждениях прот. В. Зеньковского о личности и обществе практически на каждом шагу мы встречаемся с парадоксами, разрешение которых, в свою очередь, приводит к новым парадоксам. По-видимому, из этого лабиринта можно найти выход, если руководствоваться путеводной нитью, в поиске которой о. Василию, помимо глубоких и разнообразных теоретических знаний, определённо помог богатый опыт психолога и педагога. Этот руководящий принцип можно попытаться сформулировать так: личность — это не сферическая в вакууме «несводимость к природе», упавшая с неба в готовом виде. Хотя личность онтологически первична по отношению к обществу, она одновременно в высшей степени зависит от него. Настолько сильно, что В. Зеньковский говорит о наличии двух полюсов, двух корней личности: метафизического и социального.

53 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 124.

54 Там же. С. 72.

55 Там же. С. 73.

«В личности два полюса, растёт она из двух корней, и оба они взаимно незаменимы, слабое развитие одного понижает жизнь другого»<sup>56</sup>.

Личность формируется в результате продолжительных и сложных взаимодействий в составе социальных групп разного масштаба и структуры. И в результате этих взаимодействий личность вбирает в себя цели и ценности этих социальных групп, которые становятся её собственным достоянием. Это не значит, что личность сводится к набору целей и ценностей, внедрённых в неё социумом. Однако эти цели и ценности становятся существенным свойством личности, лишившись которого она «теряет себя». И это последнее обстоятельство представляется инвариантным по отношению к социологическому реализму или номинализму.

Сам В. Зеньковский, безусловно, был социологическим реалистом и воспринимал нацию как сущность и в некотором смысле даже как личность. Но и с позиции социологического номинализма можно рассматривать Родину как совокупность интроципированных личностью целей и ценностей, предав которые она окажется в состоянии внутренней расколотости, худшей, чем смерть. В этом смысле готовность умереть за Родину оказывается необходимым условием сохранения внутренней целостности.

Было бы интересно разобраться в том, как В. Зеньковский понимал взаимоотношения семьи и нации. В текущей социологической ситуации семья — это место, где личность получает навык эмпатии и интроцепции, в этом отношении семья совершенно необходима для формирования полноценной здоровой личности. Но как быть, если возникает конфликт между интересами семьи и народа? Или народа и человечества? Может ли нация заменить семью или наоборот? Что делать с нездоровыми семьями, которые уродуют личности своих членов вместо того, чтобы их формировать? Однако для наших целей достаточно уже полученного результата: личность для Зеньковского мыслима только в контексте надындивидуального общественного целого: семьи или нации. Разрешение противоречий между личностью и обществом он видит в достижении как можно большей органичности последнего: чтобы каждый индивид воспринимал общие интересы как свои, то есть интроципировал их, в терминологии В. Штерна, а взаимные отношения личностей определялись «вчувствованием», то есть эмпатией. Легче всего достичь этого в семье, но необходимо

56 Зеньковский В. В. [Введение в систему философии православия]. С. 125.

стремиться к максимальной органичности отношений на уровне нации и на уровне всего человечества.

Также анализ взглядов В. Зеньковского на взаимоотношения личности и общества будет неполон без обсуждения связи личности с человечеством и Церковью. Поскольку мы начали именно с рассказа о бунте личности против Церкви, теперь нужно сказать о том, как возможно их примирение. Кроме того, вопросы семьи и национальности отошли на второй план в последние пятнадцать лет жизни о. Василия, а на первый план вышла именно проблема человечества как целого. Это не значит, что он пересмотрел свои взгляды, скажем, на роль семьи в воспитании. Так, уже в 1960 г. он пишет:

«Общепризнанный кризис семьи чрезвычайно ослабляет попытки школы и внешкольных организаций помочь детям и подросткам в их духовном созревании»<sup>57</sup>.

Но в поздних сочинениях мы не найдём развёрнутых рассуждений на темы семьи или народа. Более того, оказывается, что именно

«сопряжённость отдельного человека с человечеством образует <...> полюс социальности в личности»<sup>58</sup>.

Не с семьёй, не с народом, а именно с человечеством. Лишь «с точки зрения социальной психологии, обследующей эмпирическую взаимозависимость людей, достаточно видеть это “мы” прежде всего в семье, а затем в национальном (или этнографическом) целом»<sup>59</sup>, однако уже «сам по себе язык (как явление “объективного духа”, по выражению Гегеля) не есть функция данного поколения, ныне живущего, но связан с бесчисленными поколениями в прошлом»<sup>60</sup>, а тем более «обще-человеческие функции духа, которые учитываются трансцендентализмом, имеют ведь не национальный, не местный характер — они общи у всех людей»<sup>61</sup>.

Этот вопрос об отношении личности и человечества осложняется тем обстоятельством, что в понятиях человечества и Церкви, которые у о. Василия очень близки, совпадает общественное и универсальное. Ведь человечество — это совокупность всех людей вообще, всей человеческой природы; прежде чем говорить о нём, необходимо рассмотреть

57 Зеньковский В., *прот.* Что читать по педагогике? // Вестник РХД. 1960. № 1 (56). С. 68.

58 Зеньковский В. В. Основы христианской философии. С. 490.

59 Там же. С. 491.

60 Там же.

61 Там же.

оппозицию личного и общего, то есть универсального или природного, с которой связан другой, «метафизический», корень личности. Данную проблему мы надеемся рассмотреть в следующем исследовании.

### Источники

- Зеньковский В. В.* Россия и Православие // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 2. Москва: Русский путь, 2008. С. 7–64.
- Зеньковский В. В.* Система культурного дуализма // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 2. Москва: Русский путь, 2008. С. 202–226.
- Зеньковский В. В.* Дар свободы // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 2. Москва: Русский путь, 2008. С. 285–300.
- Зеньковский В. В.* Национальный вопрос в свете христианства // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 2. Москва: Русский путь, 2008. С. 319–324.
- Зеньковский В. В.* Судьба халкидонских определений // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 2. Москва: Русский путь, 2008. С. 480–496.
- Зеньковский В. В.* [Введение в систему философии православия] // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 4. Москва: Русский путь, 2011. С. 7–210.
- Зеньковский В. В.* Основы христианской философии // *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. Т. 4. Москва: Русский путь, 2011. С. 213–507.
- Зеньковский В., прот.* Что читать по педагогике? // Вестник РХД. 1960. № 1 (56). С. 67–68.

### Литература

- Булатов И. А.* Образ России как элемент национального воспитания в русском зарубежье (1920–1930-е гг.) // Диалог со временем. 2022. № 80. С. 287–300.
- Ермишин О. Т.* Философская эволюция В. В. Зеньковского: От проблемы психической причинности к системе христианской философии // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 2010. Москва: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2010. С. 177–183.
- Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. Москва: ББИ, 2012.
- Мацан К. М.* Церковь как «субъект познания» в философско-апологетической мысли В. В. Зеньковского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 98. С. 71–94.
- Мацан К. М.* Софийный персонализм в работах В. В. Зеньковского // Вестник РХГА. 2022. № 1 (23). С. 181–187.
- Парпара А. А.* Православие и гуманистическая психология: Личность и учение Карла Роджерса // БВ. 2018. № 2 (29). С. 30–52.

- Парпара А. А.* Иерархический персонализм В. Штерна и его рецепция в религиозной философии прот. Василия Зеньковского // Сборник студенческих научных работ ПСТГУ. 2019. № 1. С. 39–47.
- Прончев К. Г.* Концепция «иерархического персонализма»: политологический аспект // Вопросы политологии. 2022. Т. 12. № 8 (84). С. 2570–2583.
- Резвых Т. Н.* Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 73–87.
- Шварц Р. К.* Системная семейная терапия субличностей / пер. с англ. Х. М. Воскановой. Москва: Научный мир, 2011.
- Ermishin O.* The Problem of Christian Culture in the Philosophy of Vasily Zenkovsky // Apology of Culture. Religion and Culture in Russian Thought. Eugene (Ore.): Pickwick Publications, 2015. P. 72–78.
- Ganczarek J., Hünefeldt T., Olivetti Belardinelli M.* From «Einführung» to Empathy: Exploring the Relationship Between Aesthetic and Interpersonal Experience // Cognitive Processing. 2018. № 2 (19). P. 141–145.



# ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОЙНЫ В НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ

Георгий Олегович Суханов

аспирант кафедры церковно-практических дисциплин  
общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых  
равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр.1  
suxanov.georgij@bk.ru

**Для цитирования:** *Суханов Г. О. Общественно-политическое и философское осмысление войны в Новейшей истории // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 281–312. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.012*

## Аннотация

УДК 12 (140)

Основная цель исследования — хронологический обзор и сравнительный анализ философских взглядов на войну в период Новейшей истории. В работе применяются сравнительно-исторический и герменевтический методы. Для достижения поставленной цели рассматриваются значимые общественно-политические, философские труды, затрагивающие проблему осмысления войны. Первая и Вторая мировые войны — ключевые события современной истории, требующие ясности понимания. Эпоха тотальной войны сменяется обманчивым затишьем второй половины XX века: мировое пространство занимают ассиметричные конфликты и гибридные войны. милитаризм утрачивает позиции: на смену приходит постгероическая эпоха. Интеллектуальное поле занимают вновь востребованная теория справедливой войны и классические оппоненты в лице реалистов и неореалистов. Исследование выявляет преимущества и недостатки восприятия войны различными «нормативными теориями» и определяет их влияние на исторические события Новейшего времени.

**Ключевые слова:** нормативные теории войны, современная теория справедливой войны, реализм, неореализм, пацифизм.

## Socio-Political and Philosophical Understanding of War in Modern History

**George O. Sukhanov**

PhD student at the Department of Church and Practical Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2-1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

suxanov.georgij@bk.ru

**For citation:** Sukhanov, George O. "Socio-Political and Philosophical Understanding of War in Modern History". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 281–312 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.012

**Abstract.** The main purpose of the research is a chronological review and comparative analysis of philosophical views on war in the period of Modern history. Comparative historical and hermeneutical methods are used in the work. To achieve this goal, significant socio-political and philosophical works dealing with the problem of understanding the war are considered. The First and Second World Wars are key events in modern history that require clarity of understanding. The era of total war is being replaced by a deceptive lull in the second half of the twentieth century: asymmetric conflicts and hybrid wars occupy the world space. Militarism is losing ground: the post-heroic era is coming to replace it. The intellectual field is occupied by the newly demanded theory of just war and classical opponents in the person of realists and neorealists. The study reveals the advantages and disadvantages of the perception of war by various «normative theories» and determines their impact on the historical events of Modern times.

**Keywords:** normative theories of war, modern theory of just war, realism, neorealism, pacifism.

## Введение

Двадцатый век стал веком военного противостояния. Этот процесс носил как открытый характер прямого столкновения, так и закрытый характер «холодной» войны. Две мировые войны, противостояние в рамках борьбы идеологических систем, большое количество конфликтов на периферии этого процесса потребовали немедленного переосмысления войны и отказа от милитаристического подхода. Концепция тотальной войны, захватившая мировое пространство в начале Новейшей истории, привела к глобальному кризису всех отраслей человеческой деятельности.

Показательно, что появление тотальной войны во многом связано с философским осмыслением войны Карлом фон Клаузевицем. Некорректная интерпретация идей прусского теоретика послужила вовлечением в войну всех слоёв населения. Принцип К. фон Клаузевица о необходимости единства народа, армии и правительства для достижения победы<sup>1</sup> привёл к уничтожению границ между комбатантами и некомбатантами, что привело к рекордным жертвам среди мирного населения.

Поствоенный период ознаменовался продолжительной «холодной войной». К её окончанию сформировались новые подходы к осмыслению войны, базирующиеся на знакомых принципах. Классический политический реализм Х. Моргантау<sup>2</sup> был дополнен идеями неореалистов, в частности К. Уолцем<sup>3</sup>.

Противовесом позиции реалистов в интеллектуальном поле стала обновлённая М. Уолцером<sup>4</sup> теория справедливой войны. Показательно, что многие исследователи феномена войны признают, что затяжной кризис теории справедливой войны — доминирующего подхода в Средневековье, но забытого в начале Новейшей истории, стал одной из причин масштабов бедствий мировых войн. Теория справедливой войны осуждала насилие и существенно его ограничивала.

На фоне того, что характерным образом изменилось отношение к ценности человеческой жизни, во второй половине XX в. происходит усиление позиций пацифизма. Появление ярких лидеров общественных

1 Клаузевиц К., фон. О войне. Москва; Санкт-Петербург, 2007.

2 Morgenthau H. Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace. New York (N. Y.), 1978.

3 Waltz K. Man, The State and War: A Theoretical Analysis. New York (N. Y.), 2001.

4 Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration. New York (N. Y.), 2015.

мнений: Мартина Лютера Кинга и Махатмы Ганди — популяризировало пацифизм, но не сделало его эффективным при решении проблемы войны.

Наконец, рассматриваются современные попытки роботизировать войну, сделать её исключительно технической и попробовать реализовать проекты вечного мира благодаря научному прогрессу. В исследовании демонстрируется динамика процесса осмысления войны путём последовательного рассмотрения разных подходов.

### **1. Мировая общественность перед лицом тотальной войны**

Геополитическая обстановка на рубеже XX столетия обострила проблему, возникновение которой опасался К. фон Клаузевиц. Ведущие европейские страны вели решительную подготовку к войне за передел мира. Технический прогресс вывел на новый уровень гонку вооружений, апофеозом которой стала холодная война между СССР и США в середине XX столетия. Но даже в начале XX в. значительная часть экономического потенциала мировых лидеров была направлена на умножение оборонного комплекса. Постепенно феномен войны прекратил быть политическим придатком. Война включала в себя экономику, финансовую сферу, науку. Многие известные военные аналитики не смогли по достоинству оценить угрозу многократно возросшего военного потенциала. Например, известный российский финансист, автор книги «Будущая война в техническом, экономическом и политическом отношениях», Иван Блюх (1836–1901), отмечал, что новая мировая война станет экономической катастрофой для всех её участников. Российский банкир ссылался на колоссальный военный потенциал государств, новейшие технические разработки в военном комплексе, которые станут причиной многочисленных разрушений и послевоенных кризисов.

Тем не менее И. Блюх с оптимизмом смотрит в будущее. Приближающаяся мировая война не кажется очевидной. Напротив, И. Блюх видит в техническом прогрессе, а особенно в развитии фортификации, серьёзный сдерживающий фактор. И. Блюха нельзя упрекнуть в непредусмотрительности: любая затяжная война, в ходе которой будет оказано серьёзное сопротивление, приведёт к неизбежным плачевным последствиям, что невыгодно правительствам государств.

С точкой зрения И. Блюха солидарен британский журналист, парламентарий от лейбористской партии Ральф Энджелл (1872–1967). Автор

«Великой иллюзии» прямо говорит про тщетность и опрометчивость новой войны. Р. Энджелл с нескрываемым оптимизмом отмечает возросшие экономические связи между мировыми державами, которые должны стать доброй альтернативой военным столкновениям. Другими словами, И. Блюх и Р. Энджелл во многом отражали настроение буржуазной прослойки общества: строительство нового мира должно было зиждиться на прогрессе, тесных экономических связях и развитии международного права. Нарращивание военного потенциала должно было стать отрезвляющим фактором для возможных агрессоров.

## **2. Осмысление войны русскими мыслителями начала XX века**

В этот период тема войны не обошла и российских философов. Показательно, что мыслители рассуждали о войне в контексте православной веры, что делает их суждения ещё более ценными и самобытными. Примечательно, что в случае России Первая мировая война послужила катализатором революций и гражданской войны, что полностью изменило устройство общества и значение православия, поэтому такие видные философы как Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, а также историк А. А. Керсновский посчитали гражданским долгом дать осмысление войны.

### **2.1. Н. А. Бердяев**

Н. А. Бердяев (1874–1948) определяет войну как духовное испытание, которое происходит ввиду разрыва отношений человека с Богом. Во многом эта точка зрения схожа с позицией другого православного мыслителя эпохи, свт. Николая Сербского, который основной причиной войны называл грех, а война между людьми становилась, таким образом, следствием войны человека против Бога.

Н. Бердяев признаёт, что война выявляет зло и определяет его главную опасность. Человек, охваченный войной, начинает объективировать своего врага, то есть обесчеловечивает его. Таким образом, множится жестокость, и человек не чувствует вины за совершённое на войне насилие. Этот факт отрицания личности врага и непризнание

его свободы отдаляют человека от необходимой соборности, предполагающей человечность, духовность и красоту<sup>5</sup>.

С другой стороны, Бердяев называет войну великой проявительницей<sup>6</sup>. Война может преподнести не только материальные блага, но и дать необходимое духовное единство, которое в перспективе может привести к осознанию всечеловеческого единства.

Война может иметь благородные цели: защита семьи, верность Родине, борьба за духовные и религиозные ценности. Если человек сражается за свободу других, то война становится актом самопожертвования, а значит, искуплением человеку за его грехи. Бердяев отмечает, что цена за подвиг высока: на кону стоит жизнь. Но духовное преобладает над материальным: тело может быть уничтожено, а душа останется бессмертной.

Наконец, Бердяев рассуждает о роли христианина на войне. Нравственная проблема очевидна: на войне человек совершает убийство, что идёт вразрез с христианскими ценностями. Бердяев призывает к осознанию коллективной ответственности за войну. Причина войны — греховность человека, она касается не только солдат, но и всех граждан, переживающих войну. Таким образом, всё население становится непосредственным участником войны, виновным в её появлении и несущим за это ответственность. Признание вины, покаяние всего народа может послужить духовному обновлению человека. Только в этом случае война станет искуплением вины и началом всечеловеческой любви<sup>7</sup>.

## 2.2. А. А. Керсновский

Тема войны подробно разбирается у известного военного историка — автора труда «Философия войны» А. А. Керсновского (1907–1944). А. А. Керсновский принимал непосредственное участие в боевых действиях, поэтому его философия связана с практическим опытом войны. В этом плане его можно сравнить с военным теоретиком и боевым офицером К. фон Клаузевицем.

5 *Боянич П.* Этика войны в странах православной культуры: Коллективная монография. Санкт-Петербург, 2022. С. 58.

6 *Бердяев Н. А.* Душа России // Русские философы о войне. Москва; Жуковский, 2005. (Классическая военная мысль). С. 271.

7 *Бердяев Н. А.* Мысли о природе войны // Русские философы о войне. Москва; Жуковский, 2005. (Классическая военная мысль). С. 290.

А. А. Керсновский разделяет войны на три типа: войны духовные, в основе которых находится защита высших ценностей; войны государственные, преследующие интересы своей страны; и бескорыстные авантюры — войны, не отвечающие интересам законных правителей или нации<sup>8</sup>.

В первом случае война приобретает статус справедливой. Войны государственные могут быть также справедливыми, но этот статус сложно определить. Тут происходит возвращение к проблеме философов войны и теоретиков Нового времени, которые отмечали монополизацию войны государством и оправдывали любые действия государств, так как они совершались в интересах собственной нации. Наконец, последний вид войны является преступным и не может считаться справедливым. А. А. Керсновский приводит характерные примеры типов войны. Например, сторонники монархизма в гражданской войне защищали православие — высшую духовную ценность, поэтому их война была справедливой. Большевики, напротив, отказались от духовности, и война в их случае являлась исключительно насилием.

Показательно, что А. А. Керсновский, как и К. фон Клаузевиц, не считает войну злом. Война является средством достижения победы. В этом случае их позиции различаются: К. фон Клаузевиц определял войну стремлением навязать сопернику политическую волю, а А. А. Керсновский видел в войне средство установления мира и всеобщей гармонии.

### 2.3. И. А. Ильин

Тема войны достаточно подробно разбирается в работах ещё одного российского интеллектуала XX в. — И. А. Ильина (1883–1954). В сочинении «Основное нравственное противоречие войны» И. Ильин рассматривает войну с точки зрения тяжёлой нравственной дилеммы. Война логична и не случайна, она является закономерным следствием жизни человека, поэтому каждый является её виновником. Война ставит каждого человека перед сложным этическим выбором: можно ли совершить убийство?<sup>9</sup> И. Ильин подчёркивает, что даже на справедливой оборонительной войне убийство является серьёзным индивидуальным

8 Керсновский А. А. О природе войны // Военная мысль в изгнании. Творчество русской военной эмиграции / сост. И. В. Домнин. Москва, 1999. С. 19.

9 Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Он же. Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1996. С. 14.

преступлением человека. Любое убийство — грех, направленный против творения Божия, поэтому на войне человек сталкивается с муками совести, даже когда понимает, что совершённое убийство — необходимость для выполнения долга перед Отечеством. Возможность преодолеть такое духовное испытание является важнейшей ценностью христианского мировоззрения воина.

Таким образом, оправданная война имеет огромный смысл для вовлечённого в неё народа: является сохранением духовного достоинства, борьбой за высшие ценности. Война становится вызовом каждому христианину. Только благодаря самопожертвованию ради своего народа и духовному служению Творцу человек способен преодолеть нравственные страдания и осознанным волевым поступком стать неправедным, сражаясь за правое дело.

Это утверждение является основополагающим в размышлениях И. Ильина. Неправедность не означает греха, это есть признание собственной ответственности в несовершенном мире, требующем нравственной жертвы. Истинный христианин должен бороться за правое дело Божие<sup>10</sup>, даже если в конкретном случае возникает моральный конфликт с душой.

Осмысление войны И. Ильиным во многом совпадает с позициями других российских интеллектуалов современной ему эпохи. Война — серьёзный нравственный вызов и парадокс. Воин-христианин должен совершить волевое усилие — возразить душе, но обновить дух. Война даёт ему такую возможность, она существует для борьбы со злом, а её правильное осмысление — неотъемлемая часть пути к спасению.

Позиция русских религиозных философов начала XX века во многом совпадает с точкой зрения православных святителей. Война является одной из многочисленных форм проявления зла, но не является его абсолютом. Причиной войны и поражений является греховность человека. В частности, об этом говорит прав. Иоанн Кронштадтский (1829–1908), когда отмечает, что поражение армии в войне с Японией вызвано неверием, безбожием, гордыней и упадком нравственности русского народа<sup>11</sup>.

10 *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. 20. О ложных решениях проблемы // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 5. Москва, 1996. С. 195.

11 *Иоанн Кронштадтский (Сергиев), прав.* Слово 9 (31). На день перенесения св. мощей благоверного великого князя Александра Невского, бывшего в 1724 году при Императоре Петре I-м, из Владимира в Петербург // *Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) «О Страшном поистине Суде Божиим грядущем и приближающемся».* 1906–1907



Свт Николай Сербский (1880–1956) называет войну — карой человека за его грехи. Святитель призывает людей противостоять личному греху, отмечая, что постоянная внутренняя борьба со злом должна привести к покаянию и спасению и устранению войн материальных.

Феномен самопожертвования на войне — важный фактор, объединяющий православных религиозных философов и богословов нач. XX в. Например, сщмч. Иоанн Восторгов (1864–1918 гг.) призывает к милосердию и молитве по отношению к русским воинам. Священник-миссионер отмечает необходимость

«проникнуться благодарною любовью к нашим героям-воинам, умирающим за нас на полях брани, к раненым, больным, и прийти к ним с посильной помощью»<sup>12</sup>.

Многочисленные точки соприкосновения в размышлениях о войне русских религиозных философов и лучших представителей Православной Церкви символизируют наличие общего базиса. Этим фундаментом может являться святоотеческое учение, которое раскрывает заповедь Иисуса Христа:

*«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин. 15, 13).

В начале XX века философы и богословы осуждали насилие и противились злу, но признавали войну справедливой проявительницей. Справедливой по грехам людей, требующей искупления и самопожертвования, покаяния перед Творцом. Безусловно, степень глубины осмысления войны религиозными философами и богословами может варьироваться. Например, А. А. Керсновский проводит классификацию войн: бескорыстные авантюры не могут иметь статус справедливой войны. Сам статус предполагает наличие жертвы и агрессора. Свт. Николай Сербский не видит смысла в поиске виноватых:

*«Жители города торопливо обливают свои дома бензином. Не имеет никакого значения, кто первый бросит искру в город»*<sup>13</sup>.

года. Санкт-Петербург, 1908. (Приложение к журналу «Кронштадтский Маяк» № 27 1908 г.). С. 86–88. [Приводится в современной орфографии.]

12 *Восторгов И., прот.* По поводу войны с язычниками // *Он же.* Полное собрание сочинений. Т. II. Санкт-Петербург, 1995. [Москва, 1914]. С. 422.

13 *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова; под общ. ред. И. М. Числова. Москва, 2022. С. 53.

Человечество само обрекло себя на тотальные войны, когда сделало окончательный выбор в пользу греха, отвергнув Божьи заповеди и возведя себе материальных кумиров. Признавая оригинальность осмысления войны русскими религиозными философами и святителями, стоит отметить их общий вектор размышлений: война — сложный исторический феномен, проявляющий и формирующий духовные качества человека, необходимые для его спасения.

### 3. Тотальная война

Примечательно, что оценка разрушительной мощи войны была предсказана верно, но мыслители рубежа веков столкнулись с извечной проблемой установления мира во всём мире. Учёные не учли фактор безрассудного эгоизма правителей государств. События первой половины XX столетия продемонстрировали правоту Ж.-Ж. Руссо и Э. Канта, обвинявших «власть имущих» в невозможности построения идеального мирного общества.

Первая мировая война унесла восемнадцать миллионов человеческих жизней, Вторая мировая война — семьдесят три. Впервые люди столкнулись с тотальной войной. Тотальная война является абсолютным, ничем не ограниченным состоянием войны, в которой политика отступает на второй план, а основная цель — полное уничтожение противника. К. фон Клаузевиц полагал, что такая война может быть лишь теоретической, но ситуация XX в. доказала обратное.

Кольмар фон дер Гольц (1843–1916) в труде «Вооружённый народ»<sup>14</sup> описывает феномен тотальной войны. Идея полного вовлечения народа в дела войны является по настоящему новаторской. Воюют армии, но нет различия на комбатантов и нонкомбатантов. Народ разжигает ненависть к другому народу, которая питает действующие армии и правительства. В системе тотальной войны политика не играет значительной роли вплоть до подписания мирных соглашений. Война, безрассудная, неограниченная, явившая абсолютную форму насилия, подчинила себе все сферы деятельности государства.

Вовлечённость народа в войну отмечал и Людвиг фон Мизес (1881–1973). Американский философ и социолог говорит не только о массовой мобилизации народа в армии. Л. фон Мизес подчёркивает

14 Гольц К., фон дер. Вооруженный народ: Сочинение об устройстве армии и образе ведения войны в наше время. Санкт-Петербург, 1886.

революционный поворот в сознании гражданского населения: люди должны жить войной, думать, как комбатанты и жертвовать всем ради победы<sup>15</sup>. Знаменитый немецкий философ Карл Шмидт (1888–1985) отмечал серьёзную опасность тотальной войны. Примечательно, что если в эпоху Нового времени политика полностью контролировала войну и пользовалась её эффективными методами, то в начале Новейшей истории война поставила под вопрос существование политики в целом. Невозможность заключения политического мира и утрата политической функции войны являлись прямой угрозой функционированию государственной системы. Сложилась ситуация, при которой абсолютная идеологизированная война рассматривалась как эсхатологическая борьба добра со злом для двух противостоящих сторон.

Серьёзная проблема тотальной войны заключается в том, что выход из состояния такой войны — это трудоёмкий и болезненный процесс. Практика мировых войн показала, что тотальные войны ведутся до полной победы одной из сторон, фактически до полного уничтожения армии врага. Примечательно, что лидеры стран, участвующих в тотальной войне, публично признают эту действительность, рассчитывая на лояльность народа. Йозеф Геббельс, шеф нацистской пропаганды, публично призывал немецкий народ жертвовать всем ради победы, аргументируя свою позицию тем, что после войны не будет триумфаторов, останутся живые и мёртвые. Й. Геббельс не скрывал, что война идёт на выживание, что о чётком разделении на комбатантов и не-комбатантов не может быть и речи.

Примечательно, что и в СССР возникали подобные мысли. Советский писатель, военный корреспондент И. Г. Эренбург (1891–1967) в статье «Убей», опубликованной в переломный момент на фронтах Великой Отечественной войны, приводит цитату, соответствующую духу тотальной войны:

«Если ты оставишь немца жить, немец повесит русского человека и опозорит русскую женщину. Если ты убил одного немца, убей другого — нет для нас ничего веселее немецких трупов»<sup>16</sup>.

Понадобились серьёзные усилия политработников в войсках чтобы изменить отношения солдат к врагу и показать различия между нацизмом и немецким народом. Эти обоюдные примеры символизируют

15 Мизес Л., фон. Всемогущее правительство. Тотальное государство и тотальная война. Челябинск, 2006. С. 148.

16 Эренбург И. Г. Убей // Он же. Война. 1941–1945. Москва, 2004. С. 257.

не только ненависть по отношению к противнику. Они демонстрируют предельное состояние наций, где отчаянная борьба за выживание возводит насилие в абсолютную степень.

Приведённые примеры показывают тотальный характер Второй мировой войны. Показателен пример менее масштабной Первой мировой войны, который также характеризуется всеобщим вовлечением народа в события 1914–1918 гг. Например, русский богослов Сергей Булгаков (1871–1944) говорит не про регулярную императорскую армию, а про всеобщее русское воинство, где каждый должен совершить подвиг<sup>17</sup>. Безусловно, Булгаков говорит о духовной борьбе человека с грехом, что не отрицает его участия в морально-культурном осмыслении войны, делает его активным участником происходящих событий.

В период Первой мировой войны немецкий социолог Вернер Зомбарт (1863–1941) называл Великобританию страной торгашей, а Германию — нацией героев<sup>18</sup>. В. Зомбарт видел противостояние духовных архетипов, где прославленные герои должны одержать вверх над носителями духа «купи-продайщиков»<sup>19</sup>. Примечательно, что не только В. Зомбарт являлся ярким представителем милитаризма: многие его современники, участники войны, видели в победе духовное обновление нации.

Статистика жертв в период мировых войн не может быть оправдана стремлением к духовному обновлению наций. Милитаризм обернулся трагедией, в очередной раз изменившей осмысление войны. Вторая мировая продемонстрировала деструктивную силу тотальной войны. Учёные-аналитики проводили исследования по сравнению масштабов двух мировых войн. В Первую мировую количество мобилизованных превысило 70 миллионов человек, тогда как последующая война требовала вооружения 128 миллионов. Количество убитых военных и гражданских в ходе Второй мировой войны превысило 60 миллионов, что почти в четыре раза превышает потери в ходе предшествующей войны. Цифра 29 миллионов пленных в ходе второй войны в четыре раза превысила количество пленных в первой.

Отдельного внимания заслуживают следующие факты: в ходе Второй мировой войны жертв среди гражданского населения оказалось

17 Булгаков С. Н. Русские думы // Русские философы о войне. Москва; Жуковский, 2005. (Классическая военная мысль). С. 315.

18 Зомбарт В. Торгаши и герои // Он же. Собрание сочинений. Т. 2. Санкт-Петербург, 2005. С. 10.

19 Куманьков А. Д. Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург, 2019. С. 119.

в три раза больше, чем среди солдат<sup>20</sup>. Сложившаяся ситуация стала прецедентом, демонстрирующим неконтролируемость абсолютной войны.

Безграничные возможности тотальной войны и её безусловное доминирование над другими отраслями человеческой жизни подтверждаются количеством расходов на военный бюджет. Нужды Первой мировой войны требовали 208 миллиардов долларов, тогда как последующая война использовала почти 1150 миллиардов долларов.

Удивительно, что беспрецедентные потери среди военнослужащих и гражданского населения не подтолкнули интеллектуалов к серьёзному анализу и поиску коренных причин бедствия. Признание коллективной вины и необходимости покаяния были заменены поиском виновного политического субъекта. С одной стороны, жестокость войны требовала ответной реакции — показательного наказания преступника. Эта задача была решена на заседаниях Нюрнбергского процесса. С другой стороны, последующее поствоенное осмысление произошедшего не сумело вернуть феномен войны в рамки теологического дискурса.

Итоги мировых войн сильно превзошли гипотетический ущерб человечеству, о котором говорили И. Блюх и Р. Энджелл в начале XX в. Надежда на благоразумие политиков не оправдала себя, человечество заплатило за это огромную цену. Примечательно, что трагедия мировых войн всё же коренным образом изменила статус войны в общественном сознании. Война стала ограниченной, на смену тотальной войне пришли колониальные и ассиметричные. Милитаристическое восприятие войны, спровоцировавшее мировые войны, привело к необходимости создания наднациональной системы международного права.

#### 4. Постгероическая эпоха

Создание ООН в 1945 г., а также мировое публичное осуждение страны-агрессора стали существенным фактором для предотвращения будущих масштабных столкновений. Нюрнбергский процесс, завершившийся казнью нацистских преступников, символизировал неизбежное наказание агрессора и возвращение к парадигме «агрессор — жертва». Сложившаяся Ялтинско-Потсдамская система разбила мир на два лагеря. США и СССР перешли в состояние холодной войны, которое характеризовалось ускоренной гонкой вооружения, но не перерастало в открытый вооружённый конфликт.

20 Куманьков А. Д. Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург, 2019. С. 120.

Создание ядерного оружия закрепило биполярность мира и дало иллюзию определённой стабильности в геополитическом масштабе. Использование качественно новых методов ведения войны могло поставить вопрос о существовании человечества, поэтому оружие разрушительной силы стало гарантом ограничения масштабов войн и методов их ведения.

Гарантом безопасности стала резолюция Генеральной Ассамблеи ООН 1974 г. Осуждение агрессии и отсутствие оправдательных причин для её проявления стали ключевыми пунктами резолюции. Примечательно, что любое проявление агрессии, вызванное различными причинами (экономической, политической, военной) приводит к международной ответственности, что является существенным сдерживающим фактором. Наконец, новые территории, приобретённые в ходе войны, считаются незаконными с точки зрения международного права<sup>21</sup>.

Биполярная система международных отношений, основанная на противостоянии США и СССР, разрушилась с распадом СССР. С одной стороны, холодная война между сверхдержавами держала в напряжении весь мир и могла послужить поводом к новой мировой войне. С другой стороны, военный потенциал государств сдерживал мир от потенциальной масштабной агрессии. Распад СССР изменил геополитическую парадигму последних десятилетий. Государства уменьшили траты на военно-промышленный комплекс, сокращалась численность армий, активно развивались экономические отношения между странами, вырос уровень жизни населения.

Все перечисленные выше факторы привели к наступлению «постгероической» эпохи. Война постепенно утратила легитимность. Если в предыдущей парадигме война являлась гарантом жизнеспособности государства, а граждане были обязаны вступать в войско и защищать государство, то в конце XX в. война открыто порицалась обществом. Война, некогда обеспечивавшая безопасность страны, стала угрозой этой самой безопасности. Серьёзные экономические и человеческие риски, связанные со вступлением в войну, сделали её неэффективной и нелегитимной на межгосударственном уровне. Сложившаяся ситуация в определённой степени может служить отсылкой к утопическому проекту Э. Канта, в котором политическая воля народа должна была блокировать ведение новых войн.

21 Резолюция генеральной Ассамблеи ООН 3314 (XXIX) «Определение агрессии» от 14 декабря 1974 года // Официальные отчеты Генеральной Ассамблеи, двадцать девятая сессия [18 сентября – 17 декабря 1974 г.]. Нью-Йорк, 1975. С. 181–182.

Американский военный эксперт Эдвард Люттвак (род. 1942 г.), назвавший современную эпоху постгероической, отмечает коренное изменение в психологии общества. Население болезненнее реагирует на человеческие жертвы, общественная эмпатия не ограничивается кругом родственников и друзей погибших, общественность ставит личные интересы выше политических<sup>22</sup>.

## 5. Феномен современной войны

На рубеже веков государства отказались от крупных войн. Примечательно, что это не стало окончанием насилия: война получила новую жизнь в асимметричных конфликтах. Интеллектуалы пытались найти новые формы, ведущие к достижению результатов, которые раньше давала война. Требования были простые: побеждать быстро, без критичных для общества потерь, на чужой территории. Главной характеристикой людей, связанных с войной, стал профессионализм. Он указывал не просто на высокий уровень требований к подготовке, но и отсылал к целой системе критериев, которая включала в себя немногочисленность вооружённых сил, стремление заменить человека машиной (в ряде вариантов деньгами), в определённой степени требовалось не выносить ряд этически сложных вопросов на повестку дня, подготовленную для мирного обывателя.

Высокая затратность такого проекта неизбежно приводила к закреплению деления людей на разные группы. Государства, способные решать внешнеполитические задачи на чужой территории образовывали клуб избранных стран. Остальные становились ареной военных столкновений. Такое неравенство перед смертью, страданием, борьбой вело к формированию новых форм фашизма, базирующихся на доступе к богатству.

Сам термин война стал употребляться существенно реже в привычном контексте, превращаясь в маркер социальных проблем, требующих вмешательства: война с бедностью, пьянством, наркотиками. Привычная война нашла отражение в вооружённых конфликтах, спецоперациях и контртеррористических акциях. Война потеряла масштаб, перестала считаться политической доминантой, но сохранила влияние на более низких уровнях. Английская учёная, политолог Мэри Калдор (род. 1946 г.) классифицировала участников новых конфликтов:

22 Люттвак Э. Стратегия. Логика войны и мира. Москва, 2012. С. 100.

«Эти войны ведут сети государственных и негосударственных участников. В обоих случаях можно перечислить три главные категории: повстанческие движения, автономные ополчения, часто стоящие на стороне правительства; коалиционные и правительственные силы»<sup>23</sup>.

Очевидно, что силы, задействованные в асимметричном конфликте, априори несопоставимы. Нерегулярные силы не могут сравниться с государственными образованиями в технике, вооружении и человеческом потенциале. Примечательно, что такое преимущество нивелируется за счёт террористических актов, направленных против мирного населения.

Террор, направленный на устрашение гражданских лиц, снимает моральные и правовые рамки конфликта, что приводит к неограниченному насилию. Неравные политические статусы участников асимметричной войны приводят к очевидной трудности современных конфликтов — невозможности заключить надёжный политический мир. Политический мир подразумевает договорённость равных по статусу сторон, что является невозможным в этом случае. Известный немецкий политолог Херфрид Мюнклер (род. 1951 г.) подтверждает неэффективность подписания конкретного мирного договора. Он полагает, что процесс примирения может быть затянутым и должен включать в себя трудную систему санкций и ультиматумов.

Примечательно, что процесс ведения современных войн настолько же сильно отличается от предыдущих сражений, как и процесс заключения мира. Асимметричные войны не предполагают наличия генеральных сражений, важность которых отмечал военный теоретик К. фон Клаузевиц. С другой стороны, постоянные стычки, мелкие конфликты, нерегулярные акты террора поддерживают медленный огонь длительной асимметричной войны. Реальность современного мира усугубляется тем, что зачастую невозможно определить рамки асимметричной войны, так как она становится частью повседневной жизни населения, экономики и бизнеса. Вовлечённость участников конфликта в бизнес подтверждает факт того, что новые войны перестали быть политическими, а в большинстве случаев являются грабительскими и хищническими.

Другой немаловажной проблемой современных войн является вовлечённость посторонних сторон в конфликт и многочисленные

23 Калдор М. Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху. Москва, 2015. С. 308–309.



разноплановые интересы, которыми сопровождались войны. Перечисленные факторы кратно усложняют процесс примирения. Например, отсутствие единого командования у нерегулярных сил зачастую приводит к самостоятельности командиров и необходимости персональных договорённостей с ними. Другими словами, реальное заключение мира возможно лишь при удовлетворении запросов всех участников конфликта, в том числе и посторонних структур, не задействованных в войне открыто. Сложившаяся ситуация не предполагает быстрого разрешения конфликта и едва ли делает его возможным.

В середине 2000-х годов появляется термин «гибридная война». Гибридная война включает в себя средства конвенциональной и асимметричной войн. Традиционные методы ведения межгосударственной войны сочетаются с применением террора, диверсий, с организацией мятежей и революционных беспорядков в стане противника. Гибридные войны, как и асимметричные, упраздняют бинарность позиций: стираются границы между комбатантами и нонкомбатантами, конвенциональными и запрещёнными средствами ведения войны. Наконец, трудно определить чёткое различие между состоянием гибридной войны и заключением мира. Гибридные войны нельзя оперативно завершить благодаря применению военной силы: как и в случае асимметричных конфликтов, гибридные войны решаются при вовлечении третьих сил, с применением экономических и политических средств урегулирования конфликта.

Показательно, что гибридные войны являются наиболее приемлемым методом ведения агрессивной внешней политики для государств. Правительства финансируют нерегулярные образования, создают частные военные компании, тестируют вооружение на территории стран третьего мира. Ключевые фигуры геополитического устройства мира решают свои внешнеполитические задачи путём ведения так называемых прокси-войн. Прокси-войны предполагают столкновение государств на чужой территории без объявления официальной войны под предлогом необходимости вмешательства во внутренние дела третьего государства<sup>24</sup>. Другими словами, такая война ведётся «чужими руками» и чаще всего направлена на истощение своего политического оппонента.

Примечательно, что мировая общественность признаёт новую завуалированную форму войны, так как теоретически возможная мировая война приведёт к глобальному краху человечества. С этим

24 Куманьков А. Д. Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург, 2019. С. 133.

утверждением согласен американский военный аналитик и историк Мартин ван Кревельд (род. 1946 г.). В книге «Расцвет и упадок государства» М. ван Кревельд скептически относится к возможному наступлению Третьей мировой войны. Ключевым сдерживающим фактором является ядерное оружие, но если, вопреки всем реалистичным прогнозам, война состоится, то она отправит человечество в каменный век<sup>25</sup>.

Серьёзные опасения по поводу наступления ядерной войны выражает франко-американский философ Рене Жирар (1923–2015). В своём труде «Завершить Клаузевица» Р. Жирар сравнивает ядерную войну на уничтожение с апокалипсисом. Р. Жирар продолжает развитие мысли прусского военного теоретика и интерпретирует её в свете современных событий. В духе реалистов Нового времени Р. Жирар не признаёт агрессора и жертву в вооружённом конфликте, отмечая парадокс: нападающий хочет мира, а обороняющийся — войны.

Современные реалии геополитики, глобализация, наличие противостояния Востока и Запада провоцируют, по мнению философа, устремление к крайности или утрате чувства реальности. Эти процессы могут привести к апокалипсису, триумфу человеческого насилия, последствия которого могут оказаться критическими. Показательно, что Р. Жирар не отрицает войну полностью и не является пацифистом, но призывает к войне против насилия. «Кто ищет покоя — тот обрекает худшее»<sup>26</sup> — финальная мысль его книги «Завершить Клаузевица».

Резюме современных войн может быть следующим: общественность настояла на отмене большой политической межгосударственной войны; мировые войны сменились гибридными и асимметричными; государства-лидеры продолжают решать свои проблемы теперь неофициально, новыми методами; насилие не исчезло, а предстало в наиболее беспощадной форме — терроре по отношению к нонкомбатантам; количественно жертв насилия всё же стало меньше; фактор ядерного оружия сдерживает человечество от новой мировой войны.

25 *Кревельд М., ван.* Расцвет и упадок государства / пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова, А. Макеева. Москва, 2006. С. 514.

26 *Жирар Р.* Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром / пер. с фр. Москва, 2019. (Серия «Философия и богословие»). С. 300.

## 6. Современные теории войны

### 6.1. Классический политический реализм и неореализм

С окончанием Второй мировой войны появляются современные теории войны. Классический политический реализм стал ответом на провальные попытки сторонников идеализма установить вечный мир в период между мировыми войнами XX в. Важнейшими представителями политического реализма принято считать Ханса Моргентау, Эдварда Карра и Райнхольда Нибура.

В произведении «Политические отношения между нациями: борьба за власть и мир»<sup>27</sup> Х. Моргентау (1904–1980 гг.) ищет причину социальных потрясений в природе человека. Американский политолог видит человека эгоистичным существом, стремящимся навязать свою волю. Сущность человека не позволяет ему выстраивать отношения в обществе, опираясь исключительно на моральные качества. Примечательно, что образ человека Х. Моргентау во многом походит на человека Гоббса.

Государство объединяет природных эгоистов, поэтому оно само преследует личные цели и амбиции, пытается навязать свою волю другим и установить власть. Международное право, с точки зрения Х. Моргентау, является сомнительным способом установления мира во всём мире. В этом случае политический теоретик не согласен с идеалистами, которые возлагали серьёзные надежды на пакт Бриана-Келлога. Х. Моргентау убеждён, что международные законы работают лишь в случае паритета государств<sup>28</sup>, в противном случае на первом месте будет находиться принцип силы.

По мнению Х. Моргентау, политика играет ключевую роль при взаимодействии государств. Политика, как и прочие виды человеческих отношений, определяется интересом. Политический интерес — обладание властью. Задача политического лидера — соответствовать интересу нации, состоящему в том, чтобы выжить и упрочить свои позиции. Успешность лидера будет определяться в связи с выполненными задачами.

Примечательно, что Х. Моргентау, будучи представителем политического реализма, не отрицает наличие этики в политике, хотя и признаёт её ограниченность. Понятия морали и этики тесно связаны с политическим благоразумием, которое должно сохранять нации от ведения

27 *Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. New York (N. Y.), 1978.*

28 *Ibid. P. 4, 29.*

бесперывных войн<sup>29</sup>. Х. Моргантау признаёт, что моральные принципы не могут быть полноценно выполнены из-за несовершенства мирового устройства, однако можно приблизиться к их достижению через поиск баланса интересов между государствами<sup>30</sup>. Х. Моргантау классифицирует мораль на частную и политическую.

Политическая мораль не должна ассоциироваться с классическим человеческим пониманием морали. Политическая мораль имеет в основе вышеуказанный принцип благоразумия, который должен ограничивать степень насилия на войне, что не отменяет факт её признания. Война — политический инструмент, который имеет место в политических отношениях между государствами, хоть и является крайним методом. Война должна реализовывать политические задачи, но излишнее насилие должно осуждаться. Показательно, что Х. Моргантау призывает не судить о войне с точки зрения частной морали, так как это неблагоразумно. Государства и их лидеры в любом случае будут отстаивать свои политические интересы, пренебрегая общепринятыми для человека этическими нормами.

Идеи Х. Моргантау развивает другой американский политический философ. Кеннет Уолц (1924–2013 гг.) является представителем неореализма. В основе его представлений лежит принцип о том, что человек не просто эгоист и потому действует в собственных интересах. Человек стремится выжить, поэтому он эгоистичен и действует исходя из долгосрочной перспективы<sup>31</sup>.

Государства, по мнению К. Уолца, существуют по тем же принципам, что и отдельные индивиды. В основе существования государства находится единственная цель — выживание. Следовательно, основным признаком успешности государства не избыток власти, что характерно для классического реализма, а создание прочной системы национальной безопасности, гарантирующей государству существование.

Национальная безопасность не исключает ведения вооружённых конфликтов. К. Уолц сомневается в надёжности системы политических отношений и называет их анархическими. Непостоянство политики

29 *Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. New York (N. Y.), 1978. P. 4–6.*

30 *Моргентау Г. Политические отношения между нациями: борьба за власть и мир // Теория международных отношений: хрестоматия / под ред. П. А. Цыганкова. Москва, 2002. С. 73.*

31 *Коньшев В. Н. Американский неореализм о природе войны. С. 61–62.*

приводит к взаимному недоверию государств, что, в свою очередь, является причиной частых войн.

Уолц выдвигает интересное предположение о том, что государства вынуждены воевать из-за того, что над ними не существует общей власти<sup>32</sup>. В сложившейся ситуации К. Уолц призывает к соблюдению политического баланса, который поможет стабилизировать ситуацию. Показательно, что американский философ определяет биполярный мир как наиболее надёжную и сбалансированную систему. Государства вынуждены подстраиваться под две сверхдержавы, которые являются гарантом определённой стабильности, а ядерное оружие сдерживает мир от новой мировой войны.

Идеи классического политического реализма и неореализма во многом зиждутся на базовом принципе эгоизма человека. Следствия этого принципа распространяются на поведение человека во всех сферах. В свою очередь, реалисты признают, что аналогичная ситуация характерна для государственных образований. Государства преследуют собственные цели, а значит, воюют друг с другом. Война — крайнее, но законное политическое средство. Реалистов принято упрекать в излишнем прагматизме и в какой-то степени жестокости. Показательно, что представители реализма парируют тем, что не питают иллюзий в образе мировой утопии, где государства и их граждане смогут гармонично сосуществовать. Политический реализм не призывает к насилию и войнам, его цель — адекватно оценить текущую политическую ситуацию и исходить из принципа выживания и извлечения выгоды у политических оппонентов.

## 6.2. Теория справедливой войны

Колоссальные жертвы мировых войн и их последующее осмысление привели теорию реализма к кризису. Новые военные конфликты подвергались однозначной критике со стороны общественности. Появилось понимание того, что не каждая цель оправдывает средства, а ведение войн должно быть крайней вынужденной мерой. Политический реализм, выдвигающий на первый план интересы государств и считающий войну вполне допустимым и эффективным методом ведения политики, не мог удовлетворить новые потребности общественности.

32 Waltz K. Man, The State and War: A Theoretical Analysis. New York (N. Y.), 2001. P. 188.

Сложившаяся ситуация привела к необходимости поиска нового осмысления войны. В 70-е годы XX в. происходит возрождение теории справедливой войны. Теория справедливой войны находилась в глубоком кризисе со времён И. Канта, но американский теоретик войны Майкл Уолцер (р. 1935 г.) смог сделать её вновь актуальной.

В основе убеждений М. Уолцера стоял тезис о том, что государства могут взаимодействовать в соответствии с моральными принципами, как это делают люди. Вопрос о моральности войны, заданный М. Уолцером в книге «Справедливые и несправедливые войны: нравственный аргумент с историческими иллюстрациями»<sup>33</sup>, ставит под сомнение концепцию политического реализма. Государства привыкли жить в системе, где отсутствуют понятия жертвы и агрессора. Это привело к безнаказанности, увеличению количества войн и их жестокости. Реалисты признавали мораль исключительно в масштабах ограничения насилия на войне. Сама война не подчинялась морали.

М. Уолцер помещает войну в сферу моральных законов. Он не считает это проявлением идеализма или утопией. Война, как и любая сфера деятельности человека, должна быть подчинена нормам нравственности, которые вполне совместимы с природой человека.

Теория справедливой войны не может считаться близкой идеализму хотя бы по причине того, что она допускает войну. М. Уолцер отмечает, что война может быть даже необходимым средством при наличии причин, оправданных с точки зрения морали. Эти причины должны находиться вне экономических и политических интересов государств, поэтому справедливая война не может быть агрессивной, а является исключительно вынужденной. Показательно, что сторонники справедливой войны не оправдывают войну как таковую. Они оправдывают моральное право на участие в войне, признавая её разрушительность и безнравственность.

М. Уолцер выделяет справедливые причины для участия в войне. Оборонительная война является не просто допустимой, а обязательной для граждан. Американский политолог высоко оценивает чувство патриотизма и считает долг перед Отечеством высшим гражданским благом. Показательно, что М. Уолцер использует понятия долга, обязанности гражданина перед государством, необходимости самопожертвования ради Родины, но при этом делает акцент на нарушении прав человека агрессором в ходе войны. Таким образом, с одной стороны,

33 Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration*. New York (N. Y), 2015.

право человека на свободу и существование — неотъемлемая часть его бытия, а с другой — человек должен жертвовать своими правами ради интересов Отечества в случае борьбы против агрессора. Такая концепция является прямым подтверждением того, что мораль должна быть превыше всех сфер человеческой деятельности и даже его прав. М. Уолцер отмечает, что высшее преступление агрессора как раз состоит в том, что он вынуждает людей становиться перед моральным выбором: борьба за права или сохранение жизни<sup>34</sup>.

Другой немаловажной справедливой причиной начала войны является помощь государству, которое находится в состоянии оборонительной войны с агрессором.

Наиболее дискуссионной причиной является предупреждающий удар против агрессора. Показательно, что превентивная война является грубым нарушением международного права, однако в случае крайней необходимости можно нанести удар первым. Прежде всего, это касается ситуаций, когда поведение соседнего государства отчётливо указывает на его статус будущего агрессора. Спорность ситуации заключается в том, что очень сложно точно определить грань между агрессией и превентивным ударом. М. Уолцер оправдывает «нападение жертвы» возможностью действовать в целях общей безопасности и минимизировать количество потерь среди гражданского населения.

Очередной справедливой причиной войны М. Уолцер называет помощь восставшему народу против преступного правительства. Следующая причина имеет непосредственную связь с вышеупомянутой: контринтервенция является оправданием для начала боевых действий.

Наконец, гуманитарная интервенция, которая подразумевает помощь населению страны, которое находится под угрозой совершения террористических актов, геноцида или иных форм насилия, спровоцированных правительством или иных вневедомственных организаций.

М. Уолцер проводит чёткое различие между комбатантами и нонкомбатантами. Такая позиция соответствует духу теории справедливой войны, а также является логическим следствием итогов мировых войн. Согласно статистике, количество жертв среди гражданского населения существенно превышало армейские потери. Нонкомбатанты нуждались в защите, поэтому точка зрения М. Уолцера нашла поддержку общественности.

34 Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration*. New York (N. Y). P. 51.

Показательно, что не все постулаты теории справедливой войны были настолько приемлемы и безальтернативны. Например, в научной среде возникла полемика, посвящённая определению виновности комбатантов. М. Уолцер даёт однозначный ответ на поставленный вопрос. Солдаты вынуждены подчиняться приказу сверху, поэтому они не считаются виновными с моральной точки зрения.

Примечательно, что теория М. Уолцера во многом строится на различении моральных статусов государства-агрессора и его жертвы, причём атакующая сторона подвергается обвинению как в моральном, так и в правовом полях. Но главные действующие лица — солдаты по обе стороны конфликта — находятся в состоянии морального равенства. Безусловно, моральный паритет солдат может быть нарушен в том случае, если комбатант проявляет насилие к гражданским или убивает их. Убийство солдатом своего визави не является преступлением, поскольку комбатанты суть вооружённые профессионалы, которые в силу обстоятельств и специфики рода занятий вынуждены рисковать.

Сразу два тезиса в позиции М. Уолцера подвергаются критике со стороны современников. Профессор философии морали в Оксфордском университете Джефф Макмаан (род. 1954 г.) утверждает, что комбатанты со стороны государства-агрессора должны нести моральную и правовую ответственность за совершенное преступление<sup>35</sup>. Требование подчиниться приказу не снимает с солдата личную вину за произведённый акт насилия, поэтому с позиций морали он преступник и нарушитель. Д. Макмаан отмечает, что вопрос с определением границ между комбатантами и нонкомбатантами куда более сложный, чем его видит М. Уолцер.

Например, оксфордский философ приводит в пример участие физиков Манхэттенского проекта в разработке ядерного оружия, которое являлось угрозой всему человечеству. Д. Макмаан недоумевает, как разработчики смертельного оружия могут являться нонкомбатантами, не подлежащими наказанию.

Аргументы Д. Макмаана выглядят убедительно: необходимо определять степень участия человека в войне и его влияния на конфликт, а не его социальный статус.

Показательно, что сам М. Уолцер признаёт трудность различения комбатантов от нонкомбатантов, но рассматривает это в ином аспекте. М. Уолцер отмечает, что современные ассиметричные войны приводят к ситуации, когда правительственным войскам необходимо искать



повстанцев, партизан и террористов среди мирного населения. Часто провести различие невозможно, поэтому правительство стоит перед выбором: прекратить войну или воевать против собственного народа. В таком случае М. Уолцер рекомендует прекратить боевые действия.

Примечательно, что в крайних случаях М. Уолцер допускает непреднамеренные жертвы среди гражданского населения, происходящие в ходе справедливой войны. Если причины войны действительно справедливы, а война является крайней необходимостью, можно согласиться на возможные жертвы среди нонкомбатантов вражеской стороны. В этом случае должен работать принцип пропорциональности: выгода напавшей справедливой стороны конфликта должна многократно превышать нанесённый ущерб мирному населению, что морально оправдывает жертвы. Этот постулат теории справедливой войны является неоднозначным для современной общественности, поэтому часто становится мишенью для критики.

Современная теория справедливой войны является компромиссом для представителей различных политических течений и концепций. Она находится в состоянии баланса между политическим реализмом и пацифизмом. С одной стороны, теоретики справедливой войны осуждают войну и не признают её средством достижения политических целей. С другой стороны, война может быть необходима при наличии веских моральных причин. Справедливая война предполагает строгое различие на комбатантов и гражданских, но не всегда может правильно его провести. Насилие по отношению к мирному населению недопустимо, но в крайних случаях может быть разрешено.

Теория справедливой войны несовершенна и зачастую противоречива, но она является оптимальным вариантом для современного общества. Война существенно ограничивается и не оправдывается политическими целями отдельных государств. Показательно, что моральное осуждение войны не вызывает её отмены, но существенно снижает количество жертв и жестокости в военных столкновениях. Серьёзная проблема теории справедливой войны заключается в том, что государства-агрессоры могут использовать теорию в собственных целях. Крайне трудно определить является ли причина по-настоящему справедливой. Ещё одну трудность представляет непонятная система арбитража, который должен выносить вердикт о справедливости начала войны и моральности её ведения.

### 6.3. Пацифизм

Ещё одной современной теорией войны является пацифизм. Пацифизм никогда не пользовался популярностью в широких слоях населения. Во многом это было связано с тем, что пацифизм рассматривается как одно из проявлений идеализма. Пацифизм предполагает полное непротивление злу. Одним из идеологов пацифизма стал Л. Н. Толстой (1828–1910), который призывал к отказу от государства как силы, вызывающей войну. Во взглядах писателя сочетались антивоенная христианская позиция непротивления злу и анархизм, стремившийся к уничтожению государства. Толстой отвергает насилие государства над человеком и призывает к «служению миру содействием установлению царства божия»<sup>36</sup>.

Показательно, что антивоенная позиция Толстого оказала существенное влияние на общественных лидеров XX в., например: Мартин Лютер Кинг и Махатма Ганди призывали людей защищать свои права ненасильственным методом. Мирные митинги, забастовки и бойкоты стали средством выражения позиций людей, что безусловно снизило количество возможных жертв. Пацифисты продемонстрировали, что бороться за свои права и показывать недовольство политикой можно различными мирными методами, не применяя насилие. Внимание общественности и властей можно привлечь яркими лозунгами, выступлениями лидеров, тщательно продуманной программой. Такая сторона пацифизма имеет право на существование, она вполне реалистична и подходит настроению общества. Примечательно, что многие другие базисы пацифизма подвергаются серьёзной критике.

В основе убеждений пацифистов находится сам факт неприятия войны. Представители консеквенционалистского пацифизма выдвигают тезис неэффективности любой войны: количество жертв и материального ущерба всегда будет превышать выгоды, полученные в ходе войны. Этот подход отчасти коррелирует с позициями экономистов и мыслителей начала XX столетия Нормана Энджела и Ивана Блюха. Очевидный недостаток этой точки зрения — риски появления стран-агрессоров, для которых такие экономические предупреждения не будут являться весомым аргументом. Показательно, что сторонники консеквенционалистского пацифизма выдвигают абсолютно правильный и экономически выверенный тезис, но наличие множества нюансов делает их надежды на мир утопическими.

36 Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас. С. 199.

Сторонники деонтологического пацифизма убеждены в том, что война должна быть упразднена, так как нарушает базовые принципы морали и сосуществования людей. Убийство — самое серьёзное нарушение морали, поэтому, отказавшись от насилия, что свойственно человеку, общественность обретёт мир.

Точка зрения пацифистов имеет право на существование, но слишком противоречива. Реализация идей полного ненасилия возможна лишь в идеальном мире, где люди никогда не нарушают законы и действуют исключительно во благо общества. Реальность такова, что пацифисты складывают оружие при вторжении агрессора, следствием этого может послужить потеря суверенитета государством, истребление населения, рабство. В случае непротивления злу, оно может захватить и подчинить себе весь мир, что будет многократно превышать издержки, полученные государствами в ходе войны.

Критики отмечают, что пацифисты проживают на территории государства с соблюдением прав, пользуются благами, которые предоставляет государство, но в момент опасности готовы добровольно устраниваться от боевых действий и не выполнять морального долга перед Отечеством.

Показательным примером философской критики пацифизма, в частности толстовства, является труд видного российского мыслителя В. С. Соловьёва (1853–1900) «Три разговора». Он сравнивал толстовцев с сектантами-старообрядцами, упрекая в развитии ложного учения и неправильной трактовке ключевых принципов<sup>37</sup>. Например, В. С. Соловьёв настаивает на том, что зло — самостоятельная сила, с которой необходимо бороться. Крайнее проявление зла — смерть, поэтому настолько важна искупительная жертва Христа, который победил смерть. Позиция толстовцев о том, что зло — недостаток добра, является крайним упрощением и заблуждением. Непротивление злу насилем на практике оборачивается неоказанием помощи жертвам зла. В. Соловьёв также критикует идею толстовцев о необходимости всегда следовать голосу совести. Философ отмечает, что совесть — нравственный защитный механизм, который не способствует созиданию, не порождает вдохновение добра. Эта точка зрения В. Соловьёва во многом схожа с позицией И. Ильина, который признавался, что на войне человек должен идти против совести ради обновления духа.

37 Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Три свидания. Москва, 2018. С. 7.

Наконец, пацифизм вынужден добровольно сосуществовать с геноцидом, рабством, угнетением слабых. Вышеперечисленные факторы наглядно демонстрируют неконкурентоспособность пацифизма при сравнении с другими политическими теориями. Пацифизм может успешно существовать в теоретической плоскости, но на практике ему нет места. Подтверждением может служить опрос населения России, проведённый Левада-центром в 2014–2018 гг. Согласно исследованиям, большинство граждан видит угрозу возможного военного конфликта, но будет на стороне действующего правительства. Безусловную поддержку власти в случае войны окажут 36 процентов опрошиваемых, ещё столько же, с высокой долей вероятности, выступят на стороне власти, и только 2 процента абсолютно точно её не поддержат. Остальные 24 процента в равной степени не определились с ответом или, возможно, осудят действия правительства. Таким образом, согласно проведённому исследованию, лишь 2 процента граждан с уверенностью могут назвать себя пацифистами, что показывает реальное положение дел сторонников этой политической теории.

### Заключение

Первая половина XX в. — время доминирования милитаристического подхода. Война прекращает быть орудием политики, становится ничем не ограниченной силой. Миллионы людей гибнут от насилия, исчезает деление на комбатантов и нонкомбатантов, опасные заблуждения теоретиков регулярной войны приводят к мировой катастрофе.

Вторая половина XX в. характеризуется изменением общественного сознания, вследствие чего появляется необходимость нового взгляда на войну. Она порицается обществом, холодная война и фактор ядерного оружия делают новую мировую войну крайне маловероятной. Открытых войн между государствами всё меньше, их место занимают прокси-войны, гибридные войны и асимметричные конфликты. Термин «война» прекращает использоваться в своём первоначальном значении. Но спецоперации, борьба с терроризмом и повстанцами символизируют новую личину войны, но никак не её отмену.

Наступивший XXI в. требует вновь переосмыслить такое явление, как война. Очевидно, что идеалистические проекты вечного мира И. Канта, Ж.-Ж. Руссо или Шарля Сен-Пьера не имеют ничего общего с реальностью современного мира. Великие мыслители построили свои концепции в теоретической области, но и они практически

не получили применения даже несколько столетий назад, когда политическое устройство государств и их взаимодействие друг с другом было более упрощённым.

Теория пацифизма, сформировавшаяся при участии таких великих деятелей, как Л. Н. Толстой, Мартин Лютер Кинг и Махатма Ганди, является контрпродуктивной и не выдерживает серьёзной критики в современных реалиях.

Человечество не сможет скрыться от войны или её отменить. Войну можно представить древним ремеслом или сравнить с торговлей, которая является актуальной на протяжении существования человека. По степени влияния война уподобляется культуре, ибо на протяжении многих тысячелетий воспитывает человека и трансформирует его.

Война — сложнейшая система, затрагивающая не только внешне-политические интересы государств, но и духовный мир человека в целом. Наивно полагать, что научный прогресс или повышение интеллектуального уровня общественности приведёт к отмене войны и её забвению. Мировые войны первой половины XX в. прямое тому доказательство, а развитие науки характеризовалось не только открытием пенициллина или появлением периодической системы химических элементов. Наука породила атомную и водородную бомбы, химическое оружие и лаборатории концлагерей.

Наивно полагать, что современные методы ведения войны, роботизация и использование беспилотных летательных аппаратов существенно изменят количество жертв на войне. Война может в очередной раз изменить свой облик, место полевых командиров займут офисные работники, управляющие беспилотниками. Но это не изменит сути, роботы будут беспрекословно выполнять приказ наводчика и безжалостно убивать врага: другого робота, солдат или мирных граждан, находящихся в зоне конфликта.

В ходе исследования общественно-политических и философских взглядов на войну выделены следующие тезисы: войну невозможно отменить, она должна быть адаптирована к современным ей реалиям и максимально ограничена, насилие на войне — главное зло, с которым нужно бороться всеми возможными средствами, прежде всего конвенционально, необходимо строгое различие между комбатантами и некомбатантами, страна-агрессор должна нести ответственность перед мировой общественностью.

Наконец, стоит признать, что философия не сумела справиться с поставленной проблемой — определить чёткое место войны в системе

человеческих отношений и сделать её крайней мерой взаимодействия. Монополизация войны государствами сделала её практически нерегулируемой. Международное право и конвенциональный подход не смогли себя оправдать в полной мере. Теоретики и юристы были заняты определением допустимых причин для войны и наказанием ответственных. Правители государств в это время наращивали военный потенциал стран и втягивали население в тотальную войну. Показательно, что философский подход учитывал все возможные факторы, кроме духовности человека и поврежденности его природы. Эти факторы являются ключевыми в богословском подходе. В этом контексте наиболее продуктивно осмысление войны русскими религиозными мыслителями начала XX в. С большой долей вероятности можно предположить, что актуализация православного богословского понимания войны способна существенно обновить и дополнить теорию справедливой войны, что, в свою очередь, позволит обществу более эффективно осмыслить проблему войны. Православное богословское понимание войны будет подробно рассмотрено в следующей статье: «Православное осмысление войны на основе Священного Писания и святоотеческого наследия».

### Источники

Резолюция генеральной Ассамблеи ООН 3314 (XXIX) «Определение агрессии» от 14 декабря 1974 года // Официальные отчеты Генеральной Ассамблеи, двадцать девятая сессия [18 сентября — 17 декабря 1974 г.]. Нью-Йорк: [Б. и.], 1975. С. 181–182.

### Литература

- Бердяев Н. А.* Душа России // Русские философы о войне / [сост. И. С. Даниленко]. Москва; Жуковский: Кучково поле, 2005. (Классическая военная мысль). С. 248–286.
- Бердяев Н. А.* Мысли о природе войны // Русские философы о войне / [сост. И. С. Даниленко]. Москва; Жуковский: Кучково поле, 2005. (Классическая военная мысль). С. 286–295.
- Боянич П.* Этика войны в странах православной культуры: Коллективная монография. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2022.
- Булгаков С. Н.* Русские думы // Русские философы о войне / [сост. И. С. Даниленко]. Москва; Жуковский: Кучково поле, 2005. (Классическая военная мысль). С. 303–316.
- Восторгов И., прот.* По поводу войны с язычниками // *Восторгов И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. II. Санкт-Петербург: Царское Дѣло, 1995. [Москва: Русская печатня, 1914]. С. 420–424.

- Гольц К., фон дер.* Вооруженный народ: Сочинение об устройстве армии и образе ведения войны в наше время. Санкт-Петербург: Военная тип., 1886.
- Жиран Р.* Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон / пер. с фр. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия — «Философия и богословие»).
- Зомбарт В.* Торгаши и герои // *Зомбарт В.* Собрание сочинений: [в 3 т.]. Т. 2. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2005. С. 8–12.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. 20. О ложных решениях проблемы // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: [в 10 т.]. Т. 5 / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; худож. Л. Ф. Шканов. Москва: Русская книга, 1996. С. 188–202.
- Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: [в 10 т.]. Т. 5 / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; худож. Л. Ф. Шканов. Москва: Русская книга, 1996. С. 8–31.
- Иоанн Кронштадтский (Сергиев), прав.* Слово 9 (31). На день перенесения св. мощей благоверного великого князя Александра Невского, бывшего в 1724 году при Императоре Петре I-м, из Владимира в Петербург // Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) «О Страшном поистине Суде Божиим грядущем и приближающемся». 1906–1907 года. Санкт-Петербург, 1908. (Приложение к журналу «Кронштадтский Маяк» № 27 1908 г.). С. 86–88.
- Калдор М.* Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху. Москва: Изд. Института Гайдара, 2015.
- Керсновский А. А.* О природе войны // Военная мысль в изгнании. Творчество русской военной эмиграции / сост. И. В. Домнин. Москва: Русский путь, 1999. С. 16–30.
- Коньшев В. Н.* Американский неореализм о природе войны: эволюция политической теории. Санкт-Петербург: Наука, 2004.
- Кревельд М., ван.* Расцвет и упадок государства / пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова, А. Макеева. Москва: ИРИСЭН, 2006.
- Куманьков А. Д.* Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург: Изд. Европейского университета в Санкт Петербурге, 2019.
- Люттвак Э.* Стратегия. Логика войны и мира. Москва: Русский фонд содействия образования и науке, 2012.
- Мизес Л., фон.* Всемогущее правительство. Тотальное государство и тотальная война. Челябинск: Социум, 2006.
- Моргентау Г.* Политические отношения между нациями: борьба за власть и мир // Теория международных отношений: хрестоматия / под ред. П. А. Цыганкова. Москва: Гардарика, 2002.
- Николай Сербский (Велимирович), свят.* Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова; общ ред. И. М. Числова. Москва: Сибирская Благовонница, 2022.
- Соловьёв В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Три свидания. Москва: Карамзин, 2018.
- Толстой Л. Н.* Царство Божие внутри вас // *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: [в 90 т.]. Т. 28. Москва: Художественная литература, 1957. С. 33–200.

*Эренбург И. Г. Убей // Эренбург И. Г. Война. 1941–1945. Москва: КРПА Олимп; Астрель; АСТ, 2004. С. 256–257.*

*Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. New York (N. Y.): Alfred A. Knopf, 1978.*

*Waltz K. Man, The State and War: A Theoretical Analysis. New York (N. Y.): Columbia University Press, 2001.*

*Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration. New York (N. Y.): Basic Books, 2015.*



# «РУССКИЙ МИР»

## КАК ИСТОРИОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ И ЕГО СВЯЗЬ С РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТЬЮ\*

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
доцент кафедры церковной истории Сретенской  
духовной академии  
107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, 19, с. 3  
priest@list.ru  
<https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

**Для цитирования:** *Корытко О., прот.* «Русский мир» как историософский концепт и его связь с русской религиозностью // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 313–323. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.013

### Аннотация

УДК 14 (008)

Данная статья ставит перед собой цель проанализировать содержание историософского концепта «Русский мир», установив истоки усваиваемых ему религиозных смыслов и его ключевых компонентов «русская идея» и «Святая Русь». Важное место в исследовании занимает оценка, которую в своих публичных выступлениях даёт понятию Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, для которого Русский мир есть не что иное, как общность святынь народов исторической Руси, единое пространство общих духовно-культурных ценностей, сформированных под влиянием христианской веры и православной традиции. Концепция Русского мира напрямую связана с идеей Святой Руси, которая и есть его духовный идеал, его главная святыня. Именно поэтому идея Святой Руси, не являясь социально-политическим феноменом, прообразует иную реальность — реальность святого царства, царства чаемого и приближаемого — Церкви как Царства Божьего, пришедшего в силе (Мк. 9, 1). В этом смысле историософское измерение идеи Русского

\* Статья представляет собой очерк доклада, который был прочитан на научно-практической конференции «Русская Церковь сегодня. К 15-летию интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла», прошедшей в Московской духовной академии 9 апреля 2024 г.

мира проистекает из чувства христианской ответственности, которую русский народ так или иначе осознаёт: осознаёт перед Богом, историей и другими народами, перед лицом которых русские люди свидетельствуют о своей верности Спасителю и Его Церкви.

**Ключевые слова:** Русский мир, Святая Русь, святость, русская идея, патриарх Кирилл, русская религиозность, архаические представления восточных славян.

---

## The «Russian World» as A Historiosophical Concept and Its Connection with Russian Religiosity\*\*

**Archpriest Oleg Korytko**

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

Associate Professor at the Department of Church History  
at the Sretensky Theological Academy

19/3, Bolshaya Lubyanka st., Moscow, 107031, Russia

priest@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

**For citation:** Korytko, Oleg, archpriest. "The 'Russian World' as A Historiosophical Concept and Its Connection with Russian Religiosity". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 313–323 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.013

**Abstract.** This article aims to analyze the content of the historiosophical concept of «Russian world», establishing the origins of the religious meanings assimilated to it and its key components such as «Russian idea» and «Holy Rus'». The study primarily focuses on the assessment given to the concept by His Holiness Kirill Patriarch of Moscow and All Rus' in his public speeches, for whom the «Russian world» is not that other, as a unity of sacred things of peoples of historical Rus'; a single space of common spiritual and cultural values shaped by the influence of Christian faith and Orthodox tradition. The concept of the «Russian world» is directly linked to the idea of Holy Rus', which is its spiritual ideal, its main sacred object. That is why the idea of Holy Rus', not being a socio-political phenomenon, prototypes a different reality, the reality of a holy kingdom, expected and approximated kingdom, the reality of the Church seen as the Kingdom of God, which came in power (Mk. 9, 1). In this sense, the historiosophical dimension of the «Russian world» idea stems from the sense of Christian responsibility which the Russian people is aware of in one way or another: understands this responsibility before God, history and other peoples, in the face of which the Russian people testify their allegiance to the Savior and His Church.

**Keywords:** Russian world, Holy Rus', sanctity, Russian idea, Patriarch Kirill, Russian religiosity, archaic Eastern Slavs' ideas.

\*\* The article is a report that was read at the scientific and practical conference «The Russian Church Today. To the 15th Anniversary of the Enthronement of His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Rus'», held at the Moscow Theological Academy on April 9, 2024.

## Введение

Тема Русского мира — один из наиболее острых и дискуссионных вопросов в последнее время. Но сама по себе тема не монолитна, она включает в себя сложный комплекс представлений, понятий и культурных нарративов: это и «русская идея», и «Святая Русь», и «Москва — Третий Рим» и некоторые другие понятия. Все они объединены общим мессианским посылом, то есть представлением об особом духовно-культурном, историческом и геополитическом призвании русского народа.

Обозначу главный тезис, который и попытаюсь раскрыть далее: главный смысловой стержень культурного нарратива «Русский мир» имеет, несомненно, религиозное содержание, которое проистекает из особенностей русского представления о святости как о стремящейся к расширению духовной силе.

Но прежде необходимо разобраться в том, какое место каждое из перечисленных понятий занимает в общей структуре нарративного комплекса, чтобы представить себе «иерархию» идей.

Тема «Русского мира» является одной из наиболее значимых в дискурсе публичных выступлений Святейшего Кирилла, Патриарха Московского и всея Руси, именно поэтому далее по тексту статьи будут приводиться немало подтверждающих примеров именно из принадлежащих Предстоятелю текстов.

### 1. Об истории понятия «Русский мир»

Показательным и знаковым является, в частности, выступление патриарха Кирилла на юбилейной 25-й сессии Всемирного русского народного Собора, который состоялся в конце ноября 2023 г.<sup>1</sup> Патриарх, подытожив свои мысли, высказанные в прежние годы, представил наиболее развёрнутую концепцию того, что он понимает под Русским миром, сформулировал его определение и ценностные основания в *формуле Русского мира*. Выступление предстоятеля можно назвать апологией, идейным манифестом Русского мира. Святейший Владыка отметил, что тема не является эксклюзивной, ибо Русский мир — это не какая-то идеологическая новация. Пространство определённой традиции

1 Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на пленарном заседании XXV Всемирного русского народного Собора. [28 ноября 2023 г.]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6080946.html>

действительно нередко называют культурным миром, и таких миров, культурных ареалов история знала немало.

Само понятие «Русский мир» возникло вовсе не в 2000-х годах. Уже в XIX в. и начале XX в. на просторах Российской империи выходило сразу несколько печатных изданий под этим названием<sup>2</sup>, в которых рассказывалось, в том числе, о событиях русской культурной жизни. Термин активно использовался и известным историком Н. И. Костомаровым, который понимал под ним «территорию расселения носителей русского языка и русской культуры»<sup>3</sup>. По сути, «русский мир» — это некий эквивалент того, что в летописях называлось *русской землёй*. Иными словами, идея Русского мира как пространства русской культуры появилась отнюдь не вчера.

Откуда же у столь безобидного концепта появилось историософское измерение, которое и вызывает сильное раздражение у его противников? Нужно сказать, что, с одной стороны, появлению историософского измерения у Русского мира мы обязаны во многом трудам русских философов и религиозных писателей, которые пытались размышлять над культурной идентичностью России и её историческим путём. Здесь следует назвать, в частности, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьёва, Н. О. Лосского, свящ. С. Булгакова, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, И. А. Ильина и многих других мыслителей. Центральным смысловым стержнем большинства философских рассуждений стала так называемая *русская идея*, авторство которой принадлежит Ф. М. Достоевскому.

## 2. Русская идея и её происхождение

Размышляя о судьбах всего человечества, русские религиозные философы пытались осмыслить в этом контексте место и роль самой России в процессах духовного преображения мира. Для многих философов (В. С. Соловьёва, Ф. М. Достоевского, И. А. Ильина и др.), эти размышления о русском призвании, которое они именовали *русской идеей*, носили ярко выраженный религиозный характер, поскольку напрямую связывались ими с реализацией евангельского призвания быть *солью*

2 Например, ежедневная петербургская газета политической и литературной направленности «Русский мир», издаваемая в 1871–1880 гг. (ред. В. Комаров); одесская газета с таким же названием, выходившая в 1911–1912 гг. под ред. Ф. Стефановича.

3 См., например: *Костомаров Н. И. Две русские народности* // Основа. 1861. № 3. С. 33–80.

земли и светом мира (Мф. 5, 13–14), что означало деятельное участие христиан в его преображении и освящении через свидетельство другим народам Божественной истины и утверждение в жизни людей высоких духовно-нравственных идеалов. По мнению ряда философов, именно в православии русской традиции эти идеалы оказались запечатлёнными наиболее точно.

Показательны в этом смысле слова Ф. М. Достоевского в одном из писем к литературному критику Н. Страхову:

«Окончательная сущность русского призвания состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого, начало которого заключается в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия»<sup>4</sup>.

Русская идея стала одной из центральных и излюбленнейших тем в русской философии, но родилась она отнюдь не в кабинетах учёных и не в скучных научных дискуссиях. Её реальными источниками была сама народная жизнь и специфическая русская религиозность. Именно в этих народных глубинах возникает понятие «Святая Русь»: в таком смысловом контексте можно согласиться с суждением И. А. Ильина о том, что «возраст русской идеи есть возраст самой России»<sup>5</sup>.

Впрочем, интересно, что словосочетание «Святая Русь», как свидетельствует А. В. Карташёв, не фиксируется в письменных источниках до XVI столетия. Но данное понятие, являющееся, несомненно, «плодом низового народного творчества»<sup>6</sup>, отмечает А. В. Карташёв, встречается в фольклоре, главным образом в былинах и духовных стихах. Разумеется, мессианские идеи (в том числе политически обусловленная концепция «Москва — Третий Рим») возникают намного раньше<sup>7</sup>. Однако особо примечательно, что идея *Святой Руси*, напрямую сопряжённая с представлением русского человека о святости родной земли, в духовных стихах оказывается связанной с Церковью, то есть фактически обозначает пределы всей христианской ойкумены.

4 Достоевский Ф. М. [364.] Письмо Н. Н. Страхову 18 (30) марта 1869. Флоренция // ПСС. 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 30.

5 Ильин И. А. О русской идее // Он же. О русском национализме. Сб. статей. Москва, 2007. С. 122.

6 Карташёв А. В. Воссоздание Святой Руси. Москва, 1991. [Париж, 1956]. С. 30.

7 Подробнее см.: Кочеров С. Н., Париков О. В. Философия русской идеи: [монография]. Москва, 2022; Гулыга А. В. Русская идея и её творцы. Москва, 2003.

Для сочинителя духовных стихов, по меткому наблюдению Г. П. Федотова, исследовавшего этот жанр народной словесности, «свято-русской землёй» оказывается весь христианский мир: по Руси-Палестине странствует Богородица, здесь же претерпевает мученичество Георгий Победоносец, на Русь приходит и Феодор Тирон, чтобы очистить её от зла и скверны, на Руси даже создавался рай<sup>8</sup>. Как здесь не вспомнить *всемирную отзывчивость и всечеловечность русского духа*<sup>9</sup>, которой так искренне восхищался Ф. М. Достоевский?

Идея Святой Руси — отнюдь не социально-политическое явление и не геополитическое понятие, как порой пытаются представить его некоторые критики. Это идея совсем другого порядка, её истоки лежат вне пределов этого мира: Святая Русь прообразует неотмирную, идеальную реальность *святого царства* — Церковь как *Царство Божие, пришедшее в силе* (Мк. 9, 1).

Эта мысль оказалась глубоко укоренена в сознании русского православного человека. Находила она выражение и в высказываниях различных выдающихся церковных иерархов: например, в проповедях и посланиях свт. Тихона (Беллавина)<sup>10</sup>, Патриарха Московского и всея России, а также в трудах сщисп. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского — одного из авторов знаменитой стихиры на стиховне «Земле Русская» («Русь Святая, храни веру православную, в нейже тебе утверждение!») и др.

Стараясь дать мудрый первосвятительский ответ всем оппонентам идеи Святой Руси и Русского мира, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл убедительно засвидетельствовал: именно в святости, в стремлении к христианскому совершенству и евангельскому идеалу заключена национальная идея русского народа. Размышляя о подвиге прп. Сергия Радонежского, предстоятель Русской Церкви высказал мысль, весьма значимую для понимания особенностей русской религиозности: Святая Русь не миф<sup>11</sup> и не историческая реальность. Святая

8 Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого. Москва, 1991. С. 96.

9 Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Речь, произнесённая 8 июня 1880 г. в заседании Общества любителей российской словесности (очерк) // ПСС. 1984. Т. 26. С. 147.

10 См., например: Тихон Московский, свт. Слово в день рождения Государа Императора, произнесённое в кафедральном соборе Сан-Франциско 6 мая 1904 г. // Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. Миссионерское служение. Исторический очерк. Москва, 2001. С. 123: «Велика земля наша и одарена от Господа щедрыми дарами; именуется она Святою Русью и населена народом, вера которого известна во всём мире».

11 Патриарх в данном случае использует «миф» не как научный термин.

Русь — это то, что мы называем метареальностью, то, что за границами человеческой реальности. Но если мы употребляем слово «реальность», значит, то, что находится за её пределами, имеет отношение к нашей повседневной жизни. Становится ясно, что Святая Русь — это неумиряющий духовно-нравственный идеал нашего народа и выражением этого идеала, его доминантой является святость<sup>12</sup>.

Свидетельствуя о России как стране-цивилизации, патриарх Кирилл неоднократно подчёркивал, что ценность цивилизации заключается вовсе не в накопленных ею материальных благах, а в том, что эта цивилизация несёт человечеству<sup>13</sup>. С точки зрения предстоятеля, духовные и ценностные ресурсы, которые вручены Богом русскому народу, «не раз определяли путь человечества на решающих исторических перекрёстках, в осевые моменты времени»<sup>14</sup>.

Итак, концепция Русского мира напрямую связана с идеей Святой Руси, которая и является его духовным идеалом, его главной святыней. Но остаётся главный вопрос: откуда в русском сознании появились эти идеи? Ответить на него можно, если мы заглянем в истоки русского понимания святости. Своеобразие русского мироощущения, в духовно-культурный код которого оказались включены и чувство всеобщей нравственной ответственности, выразившейся в знаменитой формуле Ф. М. Достоевского: «Всяк пред всеми виноват»<sup>15</sup>, и горячее эсхатологическое чаяние, и жажда преображения мира, и осознание особого национального духовного призвания в этих процессах. Все они обусловлены гармоничным синтезом архаических восточнославянских представлений о святости и усвоенной нашим народом христианской веры и православной духовной традиции.

### 3. Об архаических истоках русского понимания святости

В славянской культуре представления о священном выражались словами с исконным корнем \*svęt-, восходящим к древнему индоевропейскому

12 Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Проповедь в день памяти преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой Лавре. [18 июля 2014 г.]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3692183.html>

13 Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Выступление на XVII Всемирном русском народном Соборе 31 октября 2013 г. // Он же. Семь слов о Русском мире. Москва, 2015. С. 16. [Слово 3.]

14 Там же. С. 19.

15 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы V, 7 // ПСС. 1976. Т. 14. С. 262:24.

корню \**k'uen-to*. Исходная семантика корня «раздуться; увеличиваться» была, по всей видимости, непосредственно связана с темой плодородия, способности даровать жизнь и изобилие.

При определённой реорганизации смысловых акцентов в представлениях о святости в сторону её большей одухотворённости, как мы можем проследить их от праславянской эпохи до современности, обращает на себя внимание обширность и всеохватность этой характеристики, которая может быть распространена практически на всё мироздание: мир видимый и невидимый.

Святость может являться характеристикой практически всего: ею наделяются и бытовые материальные предметы, и нравственные понятия, и определённые абстрактные идеи и категории, и природные явления, и межличностные отношения. Сакральность приобретает четырёхмерное измерение и буквально наполняет весь мир в пространстве и времени. Эта особенность в восприятии святости составляет наиболее яркую характеристику восточнославянских представлений об этом феномене, определяя специфику религиозности и русского народа, его мироощущения и менталитета.

Выдающийся отечественный филолог В. Н. Топоров называет такое представление о святости «гиперсакральностью»: для русского человека «всё в принципе должно быть освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости»<sup>16</sup>.

Подобное восприятие естественным образом порождает и главную «заветную» цель: создание *святого царства*<sup>17</sup>. Высшая духовная цель определяет ценностную ориентацию культуры и задаёт её характер. В связи с этим стремление к наиболее всеохватному освящению мира воспринимается людьми как вполне решаемая задача: «это святое состояние может быть предельно приближено (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени»<sup>18</sup>. Иными словами, можно сказать, что для осуществления этой заветной цели, этого высокого призвания необходимы лишь желание и активные усилия.

Творческий потенциал восточнославянских представлений о сакральном был переосмыслен в христианском ключе и ярко раскрылся

16 Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Москва, 1995. С. 479–480.

17 Эту важную мысль необходимо иметь в виду в связи с идеалом Святой Руси, прочно усвоенным русским церковным сознанием, которое видит в нём воплощение особой духовно-культурной реальности.

18 Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 480.



в работах русских религиозных мыслителей, видевших главное земное призвание человека в том, чтобы святостью менять и преобразовывать мир. Поскольку же Россия является единственной крупной страной с православной христианской культурой, ей отводится совершенно особая роль в преображении окружающей действительности, если следовать в русле размышлений о русской идее, которая, в свою очередь, является смысловым стержнем концепции Русского мира.

### **Заключение: о формулировании богословских критериев**

Порой может показаться, что за возвышенными представлениями об особом призвании русской культуры кроется некая романтическая идеализация России и русского народа. Не есть ли это та самая слабость, которую в XIX в. питала к простой крестьянской жизни отечественная интеллигенция, мыслящая в духе народничества? Чтобы верно ответить на вопрос, где же для русского православного человека грань разумного и приемлемого отношения к своему земному Отечеству, не следует опираться на человеческие авторитеты, какими бы нравственными глыбами они ни казались носителям национальной духовно-культурной традиции. Суждения этих авторитетов, несмотря на остроту и комплиментарность для русского слуха, нередко грешат неоднозначностью, а порой и вовсе противоречат тому, чему нас учит Православная Церковь.

Можно ли, к примеру, вообразить себе более достойную, весомую и масштабную для русской культуры фигуру, нежели Ф. М. Достоевский? Однако его яркие слова о *русском Христе*, явить Которого якобы должен русский народ, чтобы спасти остальные нации от духовного разложения, встречают всё же осторожное и настойчивое сопротивление в христианском сердце, наученном апостолом Павлом тому, что во Христе *нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного* (Кол. 3, 11).

У нас нет другого инструмента, кроме христианской совести, воспитанной в духе Евангелия, чтобы отделить зёрна от плевел и безопасно пройти срединным, царским путём, миновав, с одной стороны, искушения безусловного и непримиримого отторжения самой идеи призвания, а с другой — формирования из русской культуры и русского народа некоего «мысленного идола» со всеми вытекающими атрибутами почитания и слепого поклонения.

От подобного отношения, проистекающего, в первую очередь, от плачевного духовно-нравственного состояния народа, живущего не по евангельским заповедям и не хранящего верность Христу и Его Церкви, с тревогой предостерегает выдающийся святитель Игнатий (Брянчанинов):

«Святые Отцы Православной Церкви <...> предсказывают России необыкновенное гражданское развитие и могущество <...> [Однако] *обуявшая соль* (Мф. 5, 13) предвещает [бедствия нравственные и духовные] и ясно обнаруживает, что народ может <...> соделаться орудием гения из гениев, который, наконец, осуществит мысль о всемирной монархии, о исполнении которой уже многие пытались»<sup>19</sup>.

Однако очевидно, что историософское измерение идеи Русского мира гармонично проистекает из чувства христианской ответственности, которую наш народ так или иначе осознаёт: осознаёт перед Богом, историей и другими народами, перед лицом которых русские люди свидетельствуют о своей верности Спасителю и Его Церкви. И именно «это религиозное измерение Русского мира является источником миролюбия наших людей», как заключает Святейший Патриарх Кирилл<sup>20</sup>.

### Источники

*Достоевский Ф. М.* [364.] Письмо Н. Н. Страхову 18 (30) марта 1869. Флоренция // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 29. Кн. 1: Письма 1869–1874 гг. Ленинград: Наука, 1986. С. 29–33.

*Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Речь, произнесённая 8 июня 1880 г. в заседании Общества любителей российской словесности (очерк) // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 26: Публицистика и письма. Дневник писателя за 1877 год. Сентябрь–декабрь. 1880. Август. Ленинград: Наука, 1984. С. 136–149.

*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Ленинград: Наука, 1976. Т. 14. С. 5–508; Т. 15. С. 5–197.

*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем: [в 3 т.]. Т. 1: Переписка с архиереями Церкви и настоятелями монастырей. Москва: Паломник, 2011.

*Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Семь слов о Русском мире. Москва: Фонд ИСЭПИ, 2015.

19 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо игумену Антонию (Бочкову) [26 октября 1861 г.] // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 1: Переписка с архиереями Церкви и настоятелями монастырей. Москва, 2011. С. 441–442.

20 *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* «Слово пастыря». [Вып. от 6 сентября 2014 г.]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3728242.html>

- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Проповедь в день памяти преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой Лавре. [18 июля 2014 г.]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3692183.html> (дата обращения 15.02.2024).
- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* «Слово пастыря». [Вып. от 6 сентября 2014 г.]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3728242.html> (дата обращения 5.03.2024).
- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на пленарном заседании XXV Всемирного русского народного собора. [28 ноября 2023 г.]. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6080946.html> (дата обращения 15.02.2024).
- Тихон Московский, свт.* Слово в день рождения Государя Императора, произнесённое в кафедральном соборе Сан-Франциско 6 мая 1904 г. // Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. Миссионерское служение. Исторический очерк. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 119–124.

## Литература

- Гулыга А. В.* Русская идея и её творцы. Москва: Эксмо, 2003.
- Ильин И. А.* О русской идее // *Ильин И. А.* О русском национализме. Сб. статей. Москва: Русский Фонд культуры, 2007. С. 109–149.
- Карташёв А. В.* Воссоздание Святой Руси. Москва: Столица, 1991. [Париж, 1956].
- Костомаров Н. И.* Две русские народности // *Основа*. 1861. № 3. С. 33–80.
- Кочеров С. Н., Париков О. В.* Философия русской идеи: [монография]. Москва: Изд. дом «Русская философия», 2022.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: [в 2 т.]. Т. 1: Первый век христианства на Руси. Москва: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995.
- Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого. Москва: Прогресс; Гнозис, 1991.

МИССИОНЕРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

# МИССИОНЕРСКАЯ И ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

СВЯТОГО РАВНОАПОСТОЛЬНОГО НИКОЛАЯ,  
АРХИЕПИСКОПА ЯПОНСКОГО

Епископ Серафим (Амельченков)  
/ Владимир Леонидович Амельченков

доктор теологии, кандидат исторических наук, профессор  
председатель Синодального отдела по делам молодёжи Русской  
Православной Церкви  
профессор кафедры церковно-практических дисциплин  
Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых  
равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1  
seraphim@list.ru

**Для цитирования:** *Серафим (Амельченков), еп.* Миссионерская и переводческая деятельность святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 324–335. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.014

## Аннотация

УДК 27-76-051 (27-764) (271.2)

Созданные свт. Николаем миссионерские переводы — это сокровище, оставленное им для Японии. Миссионерская переводческая деятельность требовала от Святителя решения сложной задачи — синтеза разнородных по сути своей библейско-христианской и национально-японской традиций. Особенностью перевода на японский язык является его двусоставность: японский разговорный язык и фактически китайский письменный. Этим языком для архипастыря стал японский литературный язык — бунго. Благодаря использованию бунго свт. Николаю удалось удержать высокую планку языка перевода и избежать какого-либо просторечия и вульгаризмов в языке богослужения. Ещё одной задачей явился выбор лексики, необходимой для точного выражения богословских понятий. Был выработан на японском языке особый православно-богословский словарь. На японский язык был полностью переведён Новый Завет и большинство богослужебных книг.

**Ключевые слова:** Японский язык, миссионерский перевод, лингво-культурная среда, «бунго».

---

## Missionary and Translation Activities of Saint Nicholas Equal of the Apostles, Archbishop of Japanese

**Bishop Seraphim (Amelchenkov) / Vladimir L. Amelchenkov**

Doctor of Theology, PhD in Historical Sciences, Professor

Chairman of the Synodal Department for Youth Affairs of the Russian Orthodox Church

Professor at the Department of Church Practical Disciplines at the Saints Cyril and

Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2, p. 1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

seraphim@list.ru

**For citation:** Seraphim (Amelchenkov), bishop. "Missionary and Translation Activities of Saint Nicholas Equal of the Apostles, Archbishop of Japanese". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 324–335 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.014

**Abstract.** Created by St. Nicholas's missionary translations are a treasure he left for Japan. Missionary translation work required the Saint to solve a difficult task – the synthesis of essentially heterogeneous biblical-Christian and national-Japanese traditions. The peculiarity of translation into Japanese is its two-part nature: Japanese spoken language and actually written Chinese. This language for the archpastor was the Japanese literary language – bungo. Thanks to the use of bungo St. Nikolai managed to maintain a high standard of the translation language and avoid any vernacular and vulgarisms in the language of worship. Another challenge was the choice of vocabulary necessary to accurately express theological concepts. A special Orthodox-Theological Dictionary was developed in Japanese. The New Testament and most liturgical books were completely translated into Japanese.

**Keywords:** Japanese language, missionary translation, linguistic and cultural environment, bungo.

\*\* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

**В** миссионерской деятельности перевод Священного Писания и богослужения на язык обращаемого народа является одной из наиболее важных сторон. Это способствует органичному усвоению начал новой веры. Миссионерский перевод не только доносит смысл вероучения, но также помогает и самому миссионеру влиться в новую для него языковую среду, прочувствовать и понять особенности мировоззрения, мировосприятия другого народа. Так, среди выдающихся переводчиков, чья деятельность была связана с русскими духовными миссиями за рубежом, особое место занимает святой равноапостольный Николай (Касаткин), архиепископ Японский.

Перевод на японский язык Священного Писания, богослужений, православной литературы святитель считал главным делом своей жизни. Его соратник востоковед Дмитрий Матвеевич Позднеев сообщает:

«В настоящее время вообще работа миссии, в какой бы то ни было стране, не может ограничиваться одной устной проповедью. Времена Франциска Ксаверия, бегавшего по улицам с колокольчиком и созывавшего таким путем слушателей, прошли. В Японии же, при любви населения к чтению и при развитии уважения к печатному слову, верующим и оглашаемым прежде всего нужно давать книгу, написанную на их родном языке, непременно хорошим слогом и тщательно, красиво и дешево изданную. Особенное значение у нас имеют книги, выясняющие вероисповедные различия с католичеством и протестантством. “Мне, [говорил преосвященный Николай,] много раз приходилось быть очевидцем того, как наши христиане, вооруженные знаниями, почерпнутыми из миссийских изданий, вели собеседования со своими соотечественниками католиками и протестантами и оставались победителями. Печатное слово должно быть душою миссии”»<sup>1</sup>.

В своём прошении Святейшему Синоду от 18 декабря 1878 г. об «обеспечении учреждения Миссии» архим. Николай привёл программу переводческой деятельности:

«По Священному Писанию хоть что-нибудь для пользования есть; по части же богослужения ровно почти ничего нет, переведено только самое необходимое для отправления всенощной, литургии и совершения таинств. Оставаться далее при этом нет никакой возможности, иначе в церкви явится протестантский произвол и неурядица.

1 Позднеев Д. Архиепископ Николай Японский: Воспоминания и характеристика. Санкт-Петербург, 1912. С. 13–14. [Приводится в современной орфографии.]

Словом, перевод богослужения — дело существеннейшей, не терпящей малейшего отлагательства, необходимости. Для катехизаторской школы нужны дальнейшие учебники, для священников и катехизаторов — преимущественно религиозно-научные книги, для всех вообще христиан — книги религиозного содержания для чтения»<sup>2</sup>.

Разработку конкретного плана работ он предложил возложить на начальника миссии, т. е. на себя<sup>3</sup>.

Изучению культуры Японии и языку народа, её населяющего, свт. Николай отдал около пятидесяти лет своей жизни. Результатом его переводческой деятельности стало создание православной общины японских христиан в более чем 200 приходах с паствой, насчитывающей 34 тысячи прихожан. При нём в Японии было построено 182 храма, включая 8 соборов, открыта духовная семинария, катехизаторское училище, школы, иконописная мастерская. Осуществлялось издание 4 журналов: журнал «Вестник православия», женский журнал «Духовная красота», журнал «Основы православия», в котором печатались жития и проповеди святых, научно-философский журнал «Духовное море». С целью ознакомления японского народа с русской литературой было создано Общество переводчиков-японцев. Святитель Николай не только сам очень любил читать, но и знакомил свою паству с русской литературой. Ибо знание русской литературы, как справедливо считал святитель, необходимо для понимания культуры России, для изучения её. Благодаря трудам переводчиков из Общества переводчиков японскому народу открылся мир русской литературы XIX века — Пушкин, Достоевский, Тургенев и другие выдающиеся писатели и поэты<sup>4</sup>. Святитель говорил:

«Пусть переводят и читают <...> Узнав русскую литературу, узнав Пушкина, Гоголя, Лермонтова, графов Толстых, нельзя не полюбить России»<sup>5</sup>.

Для того, чтобы как можно более полно, более быстро перенести догматические основы православного христианского вероучения на почву традиционного японского мировосприятия, для полноценного их соединения и слияния, святитель Николай применял особые

2 *Антоний (Мельников), архиеп.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // БТ. 1975. Сб. 14. С. 48–49.

3 Там же.

4 *Акимова А. С.* Святитель Николай Японский и Ф. М. Достоевский: исторические факты и их эпистолярные интерпретации // Филологический журнал. 2011. № 1 (18). С. 6.

5 *Позднеев Д.* Архиепископ Николай Японский: Воспоминания и характеристика. С. 35.

средства — языковые, или лингвистические. Такой как бы «окультуренный» перевод в целом стал основным методом миссионерского служения святителя.

Миссионерская переводческая деятельность постоянно требовала решения очень сложной задачи — синтеза совершенно разнородных по сути своей национально-русской библейско-христианской и национально-японской конфуцианской, синтоистской, буддийской традиций. Такое удивительное сочетание японских культурных и русских религиозных смыслов в языковой среде японского народа обрело свою особенную жизнь и стало частью их духовной традиции.

Следует отметить, что особенностью японского языка является его двусоставность. Дело в том, что в нём сочетаются японский разговорный язык и фактически китайский письменный. Присутствуют разные способы письма, фонетические знаки, грамматические конструкции, совершенно не похожие одна на другую, сочетание форм, требующих порой инстинктивного погружения в обороты разговорной и письменной речи<sup>6</sup>. Всё это привносило дополнительную сложность в изучение, но в то же время утончало и обогащало перевод.

Приступая к изучению японского языка свт. Николай понимал, что овладеть этими навыками ему самому удастся только через исследование и непосредственное погружение в традиционную культуру и историю Японии. Досконально изучая японский и китайский языки, он постепенно смог читать аутентичные сочинения: синтоистскую и конфуцианскую литературу, «Сутры лотоса» и другие буддийские книги, японские исторические памятники «Кодзики» («Записи о делах древности» — древнейшая летопись Японии, VIII в.), «Нихонги» («Японские хроники»), «Дайнихон-си» («История Великой Японии») и другие сочинения. В предисловии к своему историческому исследованию «Сёогуны и микадо» свт. Николай подчёркивал, что для верного понимания японской культуры

«...нужно изучить не костюм и внешние приемы японца, а его дух в историческом развитии, словом, изучить его литературу»<sup>7</sup>.

6 Ср.: Вишнякова О. Д., Панькина Ю. А. Интертекстуальные включения в когнитивно-прагматическом и переводческом аспектах // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2014. № 4. С. 71–80.

7 Николай, иером. Сёогуны и микадо: Исторический очерк по японским источникам // Русский Вестник. 1869. Т. 84. № 11. [Ноябрь]. С. 208.



А вот как описывает свт. Николай один из обычных этапов переводческого труда:

«Употреблены все меры ясно вразуметь и выразить текст; пред нами были: три греческих текста, два латинских, славянский, русский, английский, французский, немецкий, три китайских, японский, толкования на русском и английском, все, все лексиконы — каждый день, почти каждый час, приходилось копаться во всем этом...»<sup>8</sup>.

Разумеется, такого качества переводческая работа требовала высокой образованности от её исполнителей, и не случайно современный японский исследователь русского наследия в Японии, составитель Дневников святителя Николая, г-н Накамура приходит к выводу:

«Судя по всему, в Православной Церкви в России зарубежное миссионерство было сферой, где трудились в основном люди интеллектуального склада»<sup>9</sup>.

Результатом обширной переводческой деятельности, сопряжённой с исследованиями в области лингвистики, требующими такого высокого интеллектуального уровня, стало появление новой своего рода лингво-культурной среды, которая обогащала духовный опыт просвещаемого народа. Начиная с трудов свт. Николая, миссионеры-переводчики выступали посредниками между различными культурными традициями, объединяя их, чтобы, погрузившись в новую для них языковую стихию, познать и прочувствовать всю полноту мировосприятия другого народа.

Благодаря работам архипастыря и Русской духовной миссии японской культуре эпохи Мэйдзи (1868–1912 гг.) стал доступен значительный свод текстов православной традиции, восходящей к древней традиции христианского Востока. И эти тексты (гимнографические, догматические, проповеднические, дидактические) не являются просто суммой различных по происхождению сочинений. Их культурно-историческое и вероучительное единство обусловило их полную взаимосвязь друг с другом, стало своего рода диалогом между этими текстами. Они насквозь пронизаны цитатами и аллюзиями, источником большинства из которых является Священное Писание. Собственно, такая

8 *Николай, еп.* Краткий миссионерский дневник [26 ноября / 8 декабря 1896. Вторник] // Дневники святого Николая Японского / сост. К. Накамура. Т. 3: 1893–1899. Санкт-Петербург, 2004. С. 417.

9 *Накамура К.* Дневники св. Николая Японского [март 2003 года] // Дневники святого Николая Японского / сост. К. Накамура. Т. 1: 1870–1880. Санкт-Петербург, 2004. С. 13.

взаимосвязь, или интертекстуальность<sup>10</sup> — один из факторов, влияющих на выбор исходного текста при миссионерском переводе и усложняющих задачи переводчика. Поэтому все тексты должны быть переведены как единый документ, иначе будет утрачена полнота представления о единстве Священного Писания и Священного Предания. Ибо когда перевод осуществляется с различных источников, а иногда это неизбежно, возникают серьёзные лексические и смысловые несовпадения. Святитель Николай отмечал:

«Натурально желается, чтобы японец всякое слово Священного Писания, вошедшее в богослужение, нашел и собственными глазами видел в Библии; японцы же так охочи до того, и пытливость эта так законна»<sup>11</sup>.

Иными словами, определённые фрагменты Библии, включённые в текст богослужения, переведённый с церковнославянского, не совпадали с теми же фрагментами в тексте Библии, переведённой с английского или русского языков. А ведь именно опора на библейский текст определяет глубину текста богослужения, его включённость в традицию. Несовпадение текстов приводит к разрыву единого смысла, и такие просто технические трудности перевода вызывают серьёзные богословские проблемы. Таким образом, затруднения в выборе исходного текста ставят миссионера-переводчика перед проблемой перевода богослужебных текстов на русский язык: славянский текст не расшифровывается, он не ясен. Об этом святитель писал:

«Ныне идет 4-ая глава Октоиха; переводится целиком все, что есть в славянском тексте. И вот тут-то видишь, как необходим перевод богослужения на русский или, по крайней мере, — приведение славянского текста в удобопонятный вид. Иногда над одним стихом простоишь полчаса и более, чтоб только уразуметь смысл его...»<sup>12</sup>.

Проблема перевода Священного Писания и текста богослужения на русский язык не была специфически церковной, она была связана со многими явлениями русской общественной и культурной жизни начала и середины XIX века. Собственно, и ныне эта проблема является

10 См.: Кошелева Т. И. Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник НовГУ. 2008. Вып. 47. С. 75–77.

11 Николай Японский, *свт.* Видна Божия воля просветить Японию: сб. писем / ред. сост. Г. Г. Гуличкина. Москва, 2009. С. 117.

12 Там же. С. 56.

предметом острого обсуждения как в церковных, так и в нецерковных кругах<sup>13</sup>.

Существенным аспектом миссионерской деятельности свт. Николая как переводчика был выбор языка для перевода на него текстов Священного Писания. Этим языком для архипастыря и его помощников-миссионеров стал на тот момент японский литературный язык — бунго. Язык этот появился во времена так называемой эпохи Хэйан (794–1185 гг.), которую называют «Золотым веком» культуры в Японии. И это вполне оправдано: именно в это время появились величайшие литературные произведения, такие как «Гэндзи-моногатари» («Повесть о Гэндзи») и «Записки у изголовья». Произошло это не просто так. Дело в том, что незадолго до этого появились исконно японские способы письма — хирагана и катакана. Изобретение собственной письменности дало огромный толчок развитию литературного японского языка. Так, на основе классического японского, на котором говорили аристократы эпохи Хэйан, и появился литературный язык «бунго». В дальнейшем произошёл ещё один интересный феномен: в то время, как разговорный японский язык продолжил видоизменяться, бунго как бы замер в эпохе Хэйан. Впрочем, это не помешало ему дожить вплоть до начала XX века и сохранить культурную значимость и до настоящего времени.

Во времена свт. Николая это был язык японского дворянства и аристократов-самураев, что несколько затрудняло его понимание для людей более низких сословий. Но именно благодаря использованию бунго свт. Николаю удалось удержать высокую планку языка перевода и избежать какого-либо просторечия и вульгаризмов в языке богослужения. Несмотря на то, что в области понимания текстов между образованными сословиями и простым народом был весьма большой разрыв, в XX веке именно бунго стал языком православного богослужения в Японии, являя собой некий аналог церковнославянского в Русской Православной Церкви.

Ещё одной сложной задачей, стоявшей перед миссионером-переводчиком в области традиционной восточной культуры, является задача выбора лексики, необходимой для точного выражения богословских понятий. Ведь неверно выбранный словарный состав языка может

13 См.: *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). Москва, 2001. (Studia philologica). С. 16; *Лихачев Д. С.* Русский язык в богослужении // Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви: сборник / сост. Н. Каверин. Москва, 2012. URL: <https://blagogon.ru/biblio/273/>

исказить смысл, неправильно сориентировать новообращённых, для которых будет потеряна возможность найти различия между синтоистскими, буддийскими и православно-христианскими понятиями. К примеру, свт. Николай всячески старался избегать таких японских слов, как «до:» (выражаемым японским иероглифом 道 «ми́ти»), что в переводе на русский означает «путь». Но вследствие этого перед переводчиком появилась ещё более сложная задача: избегая использования уже имеющихся в языке слов, нужно либо в самом тексте прибегать к истолкованию и пояснению различных понятий, а это, несомненно, может исказить исходный текст, либо для более точной передачи смысла следует обогащать словарный состав языка новыми словами.

Для достижения высочайшего качества переводимого текста, архиепископу Николаю приходилось, конечно же, активно привлекать и образованных японцев. Понятно, что для этого была чрезвычайно важна сплочённость и доверие, ибо хороший, качественный перевод требовал нескольких кругов проверки. Особо сложные места перевода не единожды уточнялись и исследовались. Сделанный перевод прочитывался в храме во время службы, о нём собирались отзывы, а трудные отрывки переводов или понятий рассылались по христианским общинам, потом опять собирались отзывы, а затем весь перевод снова редактировался.

Но всё же, несмотря на помощь, основная нагрузка по переводу текстов лежала на самом святителе. Он был академически образован, обладал широким кругозором, владел церковно-славянским, греческим, китайским, японским и основными европейскими языками. Он мог целостно видеть смысл переводимого текста<sup>14</sup>.

В результате таких сложных и скрупулёзных переводческих трудов святителем Николаем был

«...выработан на японском языке совершенно особый православно-богословский словарь, что представляет собой гигантскую, имеющую большое научное значение, лексикологическую работу»<sup>15</sup>.

Русская духовная миссия в Японии была официально основана в 1871 году. И постоянно вплоть до 1912 года (год кончины архипастыря) переводились тексты Священного Писания и богослужебной

14 *Карташёва Н. В.* Культурологические аспекты миссионерских переводов святителя Николая Японского // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2017. № 1. С. 95.

15 *Позднеев Д.* Архиепископ Николай Японский: Воспоминания и характеристика. С. 16.

литературы. Каждый день в течение 30 лет, ровно в шесть часов вечера в келью свт. Николая приходил его постоянный сотрудник по переводам г-н Накаи. Он садился рядом с епископом на низенький табурет и начинал писать под диктовку переводы, наговариваемые ему святителем. Работа продолжалась четыре часа. Откладывалась она только в дни вечерних богослужений и праздников. На японский язык был полностью переведён Новый Завет, часть книг Ветхого Завета, включая Псалтирь и все тексты Ветхого Завета, используемые за богослужением. Из богослужебной литературы были переведены на японский язык Служебник, Требник, Часослов, Октоих, Постная и Цветная Триоди, Общая и Праздничная Минеи, Ирмологий<sup>16</sup>.

Высочайший уровень перевода священных и богослужебных текстов на японский язык, выполненных Русской духовной миссией, признавался представителями и других христианских конфессий, в то время открывших свои миссии в Японии. Новых публикаций русского перевода с нетерпением ждали представители протестантских и католических церквей. Да и сам свт. Николай проявлял интерес к переводам текстов Священного Писания других конфессий, поддерживая дружеские отношения с переводчиками как в Японии, так и в других восточных странах.

Следует отметить, что успех Русской духовной миссии в Японии, несмотря на тяжёлые условия и малое число помощников начальника миссии, стал возможен благодаря поддержке и самих японцев, учеников архипастыря — проповедников, катехизаторов, священников и учителей. Современники говорили так:

«Святитель Николай желал, чтобы японцы сами создали свой духовный мир. <...> Нет сомнения в том, что широкая публика вокруг новоучрежденного им православного присутствия находилась под влиянием его духовности. Это влияние не было ограничено узкой сферой, но распространилось во всем японском обществе, где оно сохраняется и по сей день»<sup>17</sup>.

Резюмируя, необходимо подчеркнуть, что созданные свт. Николаем миссионерские переводы — это сокровище и богатое культурное

16 *Потапов А. В.* Переводческая деятельность святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского // *Духовное наследие равноапостольного Николая Японского: к столетию преставления: сб. тр. науч. конф.* Москва, 2012. С. 152–160.

17 *Ушимару П., прот.* Японское православие и культура периода «Мэйдзи» // *Тысячелетие Крещения Руси: материалы Междунар. церков.-ист. конф.* Киев, 21–23 июля 1986 г. Москва, 1988. С. 231.

наследие, оставленное им для Японии. Его труды исключительны и ценны не только по причине того, что сама японская культура столь отлична от европейской, но и потому что личность архипастыря была многогранна и всесторонне развита. Он обладал чрезвычайной требовательностью к себе, аскетизмом, собранностью и удивительной работоспособностью, которые сочетались с высокой образованностью, склонностью к научной деятельности и незаурядным литературным талантом.

Проповедь святителя Николая Японского — уникальный пример успешного миссионерского служения, основанного на созидательной энергии самого японского народа. В поиске новых слов, в стремлении облечь в новую форму словесный смысл, существовавший прежде в совершенно иной культурной традиции, миссионерский перевод святителя представляет из себя творческую, культуросозидающую основу деятельности человека. И даже краткий анализ сделанных им переводов позволяет сделать вывод о том, что этому выдающемуся архипастырю удалось найти все необходимые филологические средства для того, чтобы в непростой культурной традиции японского народа посеять семя, которое, по слову Спасителя, «упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф. 13, 8).

### Источники

- Николай, иером.* Сёгоуны и микадо: Исторический очерк по японским источникам // Русский Вестник. 1869. Т. 84. № 11. [Ноябрь]. С. 207–227; № 12. [Декабрь]. С. 416–460.
- Николай, еп.* Краткий миссионерский дневник с 18/30 июня 1896 года. [Продолжение с предыдущей, в красном сафьяне, книжки. Токио, Япония] // Дневники святого Николая Японского: [в 5 т.] / сост. К. Накамура. Т. 3: 1893–1899. Санкт-Петербург: Гиперион, 2004. С. 328–838.
- Николай Японский, свт.* Видна Божия воля просветить Японию: сб. писем / ред.-сост. Г. Г. Гуличкина. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2009.

### Литература

- Акимова А. С.* Святитель Николай Японский и Ф. М. Достоевский: исторические факты и их эпистолярные интерпретации // Филологический журнал. 2011. № 1 (18). С. 4–6.
- Антоний (Мельников), архиеп.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Богословские труды. 1975. Сб. 14. С. 5–61.

- Вишнякова О. Д., Панькина Ю. А.* Интертекстуальные включения в когнитивно-прагматическом и переводческом аспектах // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2014. № 4. С. 71–80.
- Карташёва Н. В.* Культурологические аспекты миссионерских переводов святителя Николая Японского // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2017. № 1. С. 90–103.
- Кошелева Т. И.* Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник НовГУ. 2008. Вып. 47. С. 75–77.
- Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России: конец XIX–XX в. Москва: Языки рус. культуры, 2001.
- Лихачев Д. С.* Русский язык в богослужении // Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви: сборник / сост. Н. Каверин. Москва: Русский Хронограф, 2012.
- Накамура К.* Дневники св. Николая Японского [март 2003 года] // Дневники святого Николая Японского: [в 5 т.] / сост. К. Накамура. Т. 1: 1870–1880. Санкт-Петербург, 2004. С. 11–56.
- Позднеев Д.* Архиепископ Николай Японский: Воспоминания и характеристика. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1912.
- Потапов А. В.* Переводческая деятельность святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского // Духовное наследие равноапостольного Николая Японского: к столетию преставления: сб. тр. науч. конф. Москва, 2012. С. 152–160.
- Ушимару П., прот.* Японское православие и культура периода «Мэйдзи» // Тысячелетие Крещения Руси: материалы Междунар. церков.-ист. конф. Киев, 21–23 июля 1986 г. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1988. С. 225–232.

# К ВОПРОСУ О МИССИОНЕРСКОМ ЗНАЧЕНИИ ЦЕРКОВНО- УСТАВНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В ПРЕОДОЛЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО РАСКОЛА

(НА ПРИМЕРЕ СЛУЖЕНИЯ БЕЛОГОРСКОГО СВЯТО-  
НИКОЛАЕВСКОГО МИССИОНЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ  
ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ)

Инесса Александровна Селиверстова

магистр теологии  
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых  
равноапостольных Кирилла и Мефодия  
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1  
ness-ik@yandex.ru

**Для цитирования:** *Селиверстова И. А.* К вопросу о миссионерском значении церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола (на примере служения Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря Пермской епархии) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 336–363. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.015

## **Аннотация**

УДК 27-76 (271.2) (2-674)

Тема данного исследования является малоизученной и отчасти отражена в некоторых работах, посвящённых дореволюционной противораскольнической миссии Русской Церкви. Для выявления значения благоговейного и наиболее полного исполнения предписаний Церковного Устава в отношении привлечения старообрядцев из раскола в православие автор обращается к миссионерскому опыту православных монастырей общеупотребительного обряда, которые, наряду с православными старообрядными (единоверческими) обителями, пытались преодолеть церковный раскол. Автор отмечает, что уставные предписания Белогорского монастыря составлены на основании святоотеческих наставлений



и уставов образцовых иноческих обителей. Их исполнение на практике осуществлялось в строгой точности и с благоговением. В связи с этим акцентируется внимание на ключевой роли настоятеля монастыря — преподобномученика архимандрита Варлаама (Коноплева). Опираясь на сохранившиеся многочисленные свидетельства о благочинности белогорских уставных служб, способствовавших восстановлению церковного единства, автором статьи делается заключение о высоком миссионерском значении благоговейного и полного исполнения предписаний Церковного Устава и второстепенности обрядовых форм.

**Ключевые слова:** Российская Православная Церковь, Пермская епархия, миссия, старообрядческий раскол, Церковный Устав, преподобномученик Варлаам (Коноплев), протоиерей Стефан Луканин, Белогорский монастырь, Поместный Собор.

---

## To the Question of Missionary Importance of the Church's Charter Piety in Overcoming the Old Believer Schism (On the Example of Service of the Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery of the Perm Diocese)

**Inessa A. Seliverstova**

MA in Theology

PhD student of Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate and Doctoral Studies of the Russian Orthodox Church

4/2, p. 1, Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russia

ness-ik@yandex.ru

**For citation:** Seliverstova, Inessa A. "To the Question of Missionary Importance of the Church's Charter Piety in Overcoming the Old Believer Schism (On the Example of Service of the Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery of the Perm Diocese)". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 336–363 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.015

**Abstract.** The theme of this study is under-researched and is partly reflected in some works devoted to the pre-revolutionary anti-schismatic mission of the Russian Church. To identify the importance of the reverent and most complete execution of the orders of the Church Charter with regard to engage the Old Believers from the schism to Orthodoxy, the author refers to the missionary experience of Orthodox monasteries of the common rite, which, along with Orthodox Old Believer (edinoverie) monasteries, tried to overcome the church schism. The author notes, that the charter prescriptions of the Belogorsky monastery were drawn up on the basis of patristic precepts and on the charters of exemplary monasteries. Their execution in practice was carried out with strict accuracy and with reverence. Relying on the extant numerous evidences about the goodness of the Belogorsky charter services, high missionary significance of reverent and complete fulfilment of the prescriptions of the Church Charter and the secondary importance of ritual forms.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Perm diocese, mission, Old Believers schism, Church Charter, Monk Martyr Varlaam (Konoplev), archpriest Stefan Lukanin, Belogorsky Monastery, Local Council.

## Введение

Одним из приоритетных направлений дореволюционной миссионерской политики Русской Церкви являлось преодоление старообрядческого раскола. Привлечение старообрядцев-раскольников в церковную ограду происходило разными способами. При этом, как отмечал богослов и проповедник второй половины XIX — начала XX в. епископ Костромской Виссарион (Нечаев), примирение старообрядцев с Церковью было возможным лишь при содействии Божественной благодати<sup>1</sup>. Он говорил, что раскол — это не только заблуждение, но и сердечное ожесточение, которое

«... закрывает очи и слух отступивших от Православной Церкви к принятию истины и может быть побеждено не человеческими усилиями, а единственно благодатию Божиею»<sup>2</sup>.

Особую роль в привлечении Божественной благодати епископ Виссарион уделял церковной молитве о заблудших. Смиренную молитву и пример благочестивой жизни он называл важнейшими духовными средствами борьбы с расколом<sup>3</sup>.

Слова епископа Виссариона подтверждаются опытом дореволюционной православной миссии, свидетельствующим, что её эффективность в привлечении старообрядцев-раскольников в Православную Церковь во многом зависела от молитвенного настроения и благоговейности отправления богослужений в православных храмах, а также уважительного и добросердечного отношения к заблудшим чадам.

Наиболее полное воплощение идеалов богослужебно-дисциплинарной уставности, как известно, возможно реализовать лишь в строгой монашеской жизни, поэтому монашество в дореволюционной России активно вовлекалось в деятельность противораскольнической миссии Церкви. Во второй половине XIX — начале XX в. имелся ряд православных монастырей, в том числе единоверческих по обряду, которые истовым богослужением и благочестивой жизнью насельников способствовали обращению взора старообрядцев к православию. Одним из таких примеров строго уставной организации монашеской жизни стал Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский

1 *Виссарион (Нечаев), еп.* О расколе и по поводу раскола. Семнадцать проповедей еп. Виссариона. Санкт-Петербург, 1901. С. 13.

2 Там же. С. 15.

3 Там же. С. 17.

мужской монастырь в Пермской епархии. В изучаемый период эта обитель с помощью духовно-пастырских методов успешно реализовывала возложенную на неё задачу по обращению старообрядцев в православие.

В некоторых дореволюционных печатных изданиях, описывавших историю монастырей и их противостояние старообрядческому расколу, особо отмечалось миссионерское значение строгого соблюдения Церковного Устава. Среди них можно указать на исторические сведения о Гуслицком Спасо-Преображенском монастыре<sup>4</sup>, Селенгинском Троицком монастыре<sup>5</sup>, Белогорском Свято-Николаевском<sup>6</sup> и Кавказском Николаевском миссионерских монастырях<sup>7</sup>.

На Первом и Втором Всероссийских съездах православных старообрядцев (единоверцев) в нач. XX в. много говорилось о зависимости успеха миссии от благоговейности богослужений. Участники съездов призывали к поднятию уровня богослужебного благочиния и дисциплины, особенно в монашеских единоверческих обителях, которые на тот момент за редким исключением находились в неблагоприятном состоянии и не могли реализовывать возложенные на них миссионерские задачи<sup>8</sup>.

В современных исследованиях, касающихся темы дореволюционной миссии и миссионерского служения монастырей, также отмечается положительное влияние благоговейного исполнения Церковного Устава и непорочной жизни насельников православных обителей на эффективность противораскольнической миссии того времени<sup>9</sup>. В отношении

4 Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря. Москва, 1863. С. 8.

5 Беседы со старообрядцами начальника Забайкальской противораскольнической миссии архимандрита Михаила. Санкт-Петербург, 1887. С. 5.

6 *Шестаков И., священник*. Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда Пермской губернии. Пермь, 1900. С. 9–10, 16–17.

7 *Методий (Львовский), иером.* Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. Ставрополь-Кавказский, 1898. С. 7.

8 См.: Первый Всероссийский единоверческий съезд. Санкт-Петербург, 1912; Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Нижнем Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград, 1917.

9 *Дамаскин (Орловский), архим.* Из раскола – в Церковь. Житие мученика Алексия Зверева. Москва, 2019. С. 207; *Садовьюк А., прот.* Миссионерская деятельность православных монастырей Кубанской области во второй половине XIX – начале XX вв. // Александр Невский: Запад и Восток, историческая память народа. XXI Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: межрегиональная научно-практическая конференция. Красноярск, 2021. С. 161.

Белогорского монастыря в работах пермских исследователей делается акцент на значении его строгой уставности для привлечения старообрядцев в православие<sup>10</sup>.

Несмотря на то, что в перечисленных работах уделяется внимание указанному вопросу, на сегодняшний день отсутствуют специальные исследования, посвящённые оценке зависимости успеха противораскольнической миссии от благоговейного соблюдения богослужебно-дисциплинарных уставных предписаний. Для восполнения этого пробела в настоящей статье осуществлён комплексный анализ значения церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола на примере Белогорского монастыря.

Исследование основывается на дореволюционных источниках, содержащих описание уставной практики Белогорской обители. Среди них имеются опубликованные и неопубликованные источники.

Опубликованные источники:

- документы Поместного Собора 1917–1918 гг., посвящённые работе Отдела о богослужении, проповедничестве и храме<sup>11</sup>;
- уставы Саровской<sup>12</sup> и Коневской<sup>13</sup> обителей;

- 10 *Вяткин В. В.* Величие и трагедия Уральского Афона: История Белогорского монастыря. Пермь, 2000; *Марченко А.* Преподобномученик архимандрит Варлаам (Коноплёв) – игумен Уральского Афона. Пермь, 1996; *Марченко А.* Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский монастырь Пермской епархии: исторические факты и документы. Кн. 1. Высокий взлёт Уральского Афона (1893–1917 гг.). Нижний Новгород, 2018; *Марченко А., прот., Сафронов А. Н.* Пермская противораскольническая миссия под руководством епархиального миссионера протоиерея Стефана Александровича Луканина // Вестник ЕДС. 2019. № 2 (26). С. 142–169; *Он же.* Миссионерская деятельность братии Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии среди старообрядцев // Вестник ЕДС. 2019. № 3 (27). С. 312–337; *Он же.* Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви среди старообрядцев в XIX – начале XX вв. (по материалам Пермской епархии): [дис... канд. теологии: 26.00.01]. Пермь, 2020.
- 11 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библиейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022.
- 12 Устав общежительной Сатисо-Градо-Саровской пустыни, преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном. Москва, 1897.
- 13 Устав общежительного монастыря, писанный для Коневской обители. Санкт-Петербург, 1824.

- дисциплинарные правила для монастырей, написанные святым Игнатием (Брянчаниновым)<sup>14</sup>, преподобным Антонием (Медведевым)<sup>15</sup> и преподобномучеником Варлаамом (Коноплёвым)<sup>16</sup>;
- «Пермские епархиальные ведомости», сохранившие воспоминания очевидцев о богослужебной практике Белогорской обители;
- религиозно-патриотический журнал «Голос долга», издававшийся начальником Серафимо-Алексеевского скита Белогорского монастыря игуменом Серафимом (Кузнецовым). В нём опубликованы фрагменты писем основателя обители протоиерея Стефана Луканина к её первому настоятелю архимандриту Варлааму (Коноплёву), содержащие многочисленные наставления по организации строго уставной жизни насельников с миссионерской целью привлечения старообрядцев в Православную Церковь.

Неопубликованные источники:

- материалы Государственного архива Пермского края (ГАПК), хранящиеся в фондах Правления Пермского архиерейского дома (Ф. 198), Обвинского Успенского женского монастыря (Ф. 439) и Бахревского женского монастыря (Ф. 481);
- материалы Российского государственного исторического архива (РГИА) из фонда «Канцелярия Синода» (Ф. 796).

## 1. О миссионерских монастырях

Поиск путей преодоления раскола и желание некоторых старообрядцев вернуться под омофор Матери-Церкви при сохранении привычных им чинов привели некоторых церковных и государственных деятелей к осознанию и признанию того, что обряды не должны быть

- 14 *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Правила наружного поведения для новоначальных иноков, составлены епископом Игнатием. Санкт-Петербург, 1864.
- 15 *Доброе слово новонаначальному послушнику, желающему нелицемерно проходить путь Божий в пустынной обители.* Сергиев Посад, 1900.
- 16 *Варлаам (Коноплев), игум.* Правила наружного поведения для братства Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии / сост. и объявленные братии настоятелем игум. Варлаамом 15 февр. 1905 г. Москва, 1905.

«камнем преткновения» для возвращения в Церковь отпавших в раскол. В связи с этим в 1800 г. по инициативе митрополита Московского Платона (Левшина) с миссионерской целью было учреждено единоверие, которое позволило вышедшим из раскола старообрядцам установить в православных приходах дониконовский богослужебный уклад.

Однако единоверие не смогло в полной мере реализовать возложенную на него миссионерскую задачу по многим причинам. С одной стороны, единоверие в глазах представителей обеих противоборствующих сторон нередко имело маргинальный статус, так как согласно его правилам, оно было ограничено в правах по сравнению с православием.

С другой стороны, применение насильственных административно-полицейских методов внедрения единоверия в старообрядческую среду, особенно в эпоху правления императора Николая I, не способствовало его привлекательности среди тех, на кого оно было ориентировано.

Кроме того, во многих единоверческих церквях и монастырях имелись проблемы с истовым отправлением уставных богослужений и дисциплиной из-за недостатка образования у священства, их нерадения о старых богослужебных чинах, низкого уровня благочестия монашествующих, трудного финансового положения, приводившего к зависимости единоверческих общин от православных приходов общеупотребительного обряда и благотворителей. Всё это усугубляло состояние единоверия и часто отталкивало старообрядцев от общения с Православной Церковью.

Нередко старообрядцы обращались к единоверию лишь номинально ради приобретения более выгодного положения, порождая феномен «криптораскольничества». Неискренность таких присоединений обнаруживалась впоследствии при их повторном отпадении в раскол в результате легализации его положения на государственном уровне на рубеже XIX–XX вв.

Исторические сведения свидетельствуют о многочисленных добровольных присоединениях старообрядцев к православию на правах единоверия только в тех местах, где были сильные духом и преданные своему служению пастыри, имевшие ревность к древнему церковному благочестию. На единоверческих советах и съездах среди таковых особо отмечались единоверческие настоятели Московского Никольского монастыря — архимандрит Павел (Леднёв) и Спасо-Преображенского монастыря Николаевского уезда Самарской губернии — Тихон (Оболенский), на тот момент епископ Уральский.

В связи с этим особого внимания заслуживают слова священника Симона (Шлеёва)<sup>17</sup>, который на Первом Всероссийском съезде единоверцев отметил, что сила единоверия заключается

«не в обрядовых его особенностях, а в устоях строго монастырской, благочестивой жизни»<sup>18</sup>.

Когда окончилась эпоха царствования Николая I и правительственные структуры признали несостоятельность полицейских мер для ослабления раскола, был взят курс на развитие духовно-просветительской миссии и организацию православных монастырей среди старообрядческих поселений. При открытии новых монастырей в таких местностях епархиальное начальство, обосновывая необходимость их устройства, свидетельствовало о благотворном влиянии строгой иноческой жизни на приверженцев раскола<sup>19</sup>. Далеко не все православные обители осуществляли активную миссионерскую деятельность, но некоторые из них продемонстрировали положительные результаты по возвращению отпавших христиан в лоно Церкви и стали хорошим дополнением к единоверческому старообрядным монастырям во второй половине XIX в.

Главным достоинством православных монастырей миссионерского типа, применявшим общеупотребительные обряды, стало благоговейное исполнение богослужебных и дисциплинарных предписаний Церковного Устава в наиболее полном объёме. При этом Устав для них был не самоцелью, а средством спасения и единения с Богом через молитву и послушание Церкви.

Идею основания таких монастырей поддерживал известный миссионер и знаток раскола единоверец архимандрит Павел (Леднёв), до революции именовавшийся Прусским по месту расположения старообрядческого Войновского монастыря, во главе которого он находился в период своего пребывания в расколе. После многолетнего настоятельства в Московском Никольском единоверческом монастыре он пришёл к выводу, что необходимость в единоверии отсутствует при исправной службе в православных церквях<sup>20</sup>. Архимандрит Павел советовал в среде раскола основывать миссионерские обители «прямо православными»,

17 Священник Симон (Шлеёв) в 1918 г. стал первым единоверческим епископом. Прославлен как священномученик в сонме новомучеников и исповедников Российских; память 5/18 августа.

18 Первый Всероссийский единоверческий съезд. Санкт-Петербург, 1912. С. 169.

19 См.: Григорович Н. И. Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по духовному ведомству. Санкт-Петербург, 1869.

20 Об условиях успеха пастырской деятельности // ПЕВ. 1902. № 37. С. 475.

в которых Устав выполнялся бы с благоговением и в «буквальной точности»<sup>21</sup>. Под «буквальной точностью» архимандрит Павел подразумевал церковное послушание Уставу и трепетное отношение к исполнению его предписаний.

Единоверческий деятель князь Алексей Ухтомский<sup>22</sup> на Первом Всероссийском съезде единоверцев в январе 1912 г. отметил в докладе приоритетность уставного благочиния над применением тех или иных обрядов<sup>23</sup>. Он подчеркнул, что обители со «строгим укладом иноческой жизни», которыми являлись на тот момент Гефсиманский скит, Валаам, Оптиная и Зосимова пустыни, по своему богослужебному чину были близки старообрядному, поэтому приверженцы древнего благочестия любили посещать их службы<sup>24</sup>. По его словам, именно в строгом исполнении Церковного Устава, «любви и послушании церковному чину» заложены начатки единения «рассеянных чад Русской Церкви»<sup>25</sup>.

Исходя из этих свидетельств следует, что наиболее значимым фактором в осуществлении выбора многих старообрядцев в пользу православия выступало наличие в храмах благоговейных уставных богослужений, а не используемая форма обрядов.

Во второй половине XIX в. миссионерские обители общеупотребительного обряда существовали в разных регионах страны. В стремлении приблизиться к идеалам афонского монашества и завоевать благорасположение старообрядцев они выделялись уставной строгостью на фоне остальных монастырей.

Гуслицкий Спасо-Преображенский монастырь в Подмоскowie, целенаправленно созданный как миссионерский центр по противостоянию старообрядческому расколу, был призван с духовной пользой воздействовать на раскольников «благоговейным церковным богослужением,

21 Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского Свято-Николаевского мужского православно-миссионерского монастыря в Пермской епархии. Пермь, 1894. С. 31.

22 Князь Алексей Алексеевич Ухтомский (в монашестве Алипий) — русский и советский физиолог, академик. В октябре 1912 г. назначен старостой Никольской единоверческой церкви г. Санкт-Петербурга, являлся родным братом архиепископа Уфимского Андрея (Ухтомского).

23 Первый Всероссийский единоверческий съезд. Санкт-Петербург, 1912. С. 88.

24 Там же. С. 89.

25 Там же. С. 90.



молитвою и назидательным житием»<sup>26</sup>. Данный монастырь славился строгим соблюдением Церковного Устава<sup>27</sup>.

В Забайкалье с миссионерской целью действовал Селенгинский Троицкий монастырь, где по примеру афонских обителей службы отправлялись всегда «чинно, благоговейно и неспешно»<sup>28</sup>.

Белогорский монастырь в Пермской губернии благодаря длительным богослужениям и строгой дисциплине иногда именовался Уральским Афоном<sup>29</sup>.

В Кубанской области (ныне Краснодарский край), близ станицы Кавказской, противораскольническую деятельность осуществлял Кавказский Николаевский миссионерский мужской монастырь, снискавший уважение среди раскольников благодаря строго уставным богослужениям и подвижнической жизни братии<sup>30</sup>.

На текущий момент не имеется полного перечня православных монастырей данного типа. Работа по выявлению таких обителей и анализу их вклада в противораскольническую деятельность православной миссии в масштабах Российской империи представляется значимой исследовательской задачей в рамках истории Русской Церкви и миссиологии.

Далее будет подробнее рассмотрена уставная практика Белогорского монастыря, являвшегося ведущим миссионерским противораскольническим центром в Уральском регионе на рубеже XIX–XX вв.

## 2. О Белогорском Уставе

Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный второклассный монастырь был основан в конце XIX в. пермским епархиальным миссионером протоиереем Стефаном Луканиным с целью привлечения старообрядцев из раскола в лоно

- 26 Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря. Москва, 1863. С. 8.
- 27 Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского Свято-Николаевского мужского православно-миссионерского монастыря в Пермской епархии. Пермь, 1894. С. 31.
- 28 Беседы со старообрядцами начальника Забайкальской противораскольнической миссии архимандрита Михаила. Санкт-Петербург, 1887. С. 5.
- 29 *Серафим (Кузнецов), иером.* Уральский Афон (Белая гора). Нижний Новгород, 1909. С. 7.
- 30 *Методий (Львовский), иером.* Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. С. 7.

Православной Церкви. В личной беседе с архимандритом Павлом (Леднёвым) отец Стефан получил совет учредить обитель не единоверческой, а «прямо православной» с исполнением Церковного Устава в наиболее полном объёме<sup>31</sup>. На должность настоятеля был назначен обратившийся из старообрядческого раскола начётчик Василий Евфимович Коноплёв, постриженный в монашество с именем Варлаам<sup>32</sup>.

В первые годы существования Белогорской обители её богослужебная практика опиралась на строгий Устав Саровской пустыни<sup>33</sup>. В распоряжении исследователей отсутствует оригинальный Устав монастыря, однако имеется типовой Устав для мужских общежительных монастырей, составленный и опубликованный в 1910 г. начальником Серафимовского скита Белогорского монастыря игуменом Серафимом (Кузнецовым)<sup>34</sup>. При его написании игумен Серафим использовал тексты уставов Коневского, Саровского и Новгородского Юрьева монастырей, добавляя к ним особенности белогорской уставной практики<sup>35</sup>. Типовой устав включает в себя общебогослужебные, дисциплинарные и прочие правила устройства обителей.

Кроме того, в РГИА находится рукописный вариант проекта скитского Устава Белогорского монастыря, который также представляет интерес для изучения уклада жизни монашествующих<sup>36</sup>. В нём написано: «Богослужения должны совершаться согласно Иерусалимского устава без малейших сокращений с умиленно-молитвенным настроением духа его совершителей с точным соблюдением всех правил Типикона»<sup>37</sup>. Подчёркивается строгость в соблюдении обрядового порядка<sup>38</sup>.

31 Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского Свято-Николаевского мужского православно-миссионерского монастыря в Пермской епархии. Пермь, 1894. С. 31.

32 Преподобномученик Варлаам (Коноплёв) принял мученическую кончину в августе 1918 г. от рук большевиков. Прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских в 2000 г.; память 12/25 августа.

33 Паломничество на Белую гору // ПЕВ. 1895. № 3. С. 55–56.

34 *Серафим (Кузнецов), иером.* Монастырский мужской общежительный устав. Т. I. (В 2-х ч.). Нижний Новгород, 1910.

35 *Трегубов А., священник.* «Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова) и их значение для церковного права // Церковь и время. 2019. № 1 (86). С. 256.

36 По ходатайству Преосвященного Пермского о возведении Белогорского Свято-Николаевского общежительного монастыря во второй класс // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 1896. Л. 6–62.

37 Там же. Л. 19 об. – 20.

38 Там же.

Белогорский Устав, как образцовый, применялся и в других монашеских обителях. Архимандрит Варлаам являлся благочинным монастырей Пермской епархии. Под его руководством и при деятельном участии игумена Серафима совершенствовались общежительные правила действующих обителей, основывались новые монастыри. В ежегодных отчётах таких обителей написано, что богослужение в них совершалось согласно Церковному Уставу применительно к чинопоследованию и порядку Белогорского монастыря<sup>39</sup>.

Для духовного возрастания монашествующих отец Варлаам ввёл в своем монастыре строгие дисциплинарные правила наружного поведения. Ссылаясь на святоотеческий опыт, он обосновывал необходимость их исполнения следующим образом:

«...благоевнейное наружное поведение необходимо для спасения. <...> как дерево без листьев не может произрастить плода, так и монаху без предварительного внешнего обучения трудно приобрести духовные познания...»<sup>40</sup>.

В результате анализа текста правил и сравнения их с аналогичными правилами других авторов сделан вывод, что одним из важных источников формирования правил отца Варлаама является «Доброе слово новонаначальному послушнику, желающему нелицемерно проходить путь Божий в пустынной обители»<sup>41</sup>, составленное по рукописи наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Антония (Медведева) для жизни иноков пустыни Св. Параклита. В свою очередь, преподобный Антоний при их написании осуществил ряд заимствований из «Правил наружного поведения для новоначальных иноков»<sup>42</sup> святителя Игнатия (Брянчанинова). Белогорский скитоначальник игумен

39 Отчет о состоянии Бахаревского монастыря, послушной список настоятельницы монастыря игумении Глафиры за 1908 г. // ГАПК. Ф. 481. Оп. 1. Д. 3. Л. 3; Ведомость о состоянии Верх-Язвенского Обвинского женского монастыря Соликамского уезда Пермской епархии за 1908 год // ГАПК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 1. Л. 5 об.; Отчет настоятельницы епископу Пермскому и Соликамскому, послужные списки настоятельницы и монахинь Обвинского Успенского женского монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 485. Л. 10 об.

40 *Варлаам (Коноплев), игум.* Правила наружного поведения для братства Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии / сост. и объявленные братии настоятелем игум. Варлаамом 15 февр. 1905 г. Москва, 1905. С. 3.

41 Доброе слово новонаначальному послушнику, желающему нелицемерно проходить путь Божий в пустынной обители. Сергиев Посад, 1900.

42 *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Правила наружного поведения для новоначальных иноков, составлены епископом Игнатием. Санкт-Петербург, 1864.

Серафим (Кузнецов), много потрудившийся над составлением типовых уставов для мужских и женских монастырей и скитов, считал правила епископа Игнатия образцовыми для формирования дисциплинарной части уставов<sup>43</sup>.

Согласно примечанию отца Варлаама, в его правилах имеется заимствование из книги «Взаимные должности общего монашеского жития»<sup>44</sup>, написанной в 1816 г. архимандритом Иларионом (Кирилловым), настоятелем Коневского монастыря. Он же написал Коневский Устав для своей обители.

Кроме того, в текст правил включены многочисленные цитаты из книг Ветхого и Нового Заветов, а также ссылки на Церковный Устав и нормы церковного права.

В заключении к правилам отец Варлаам написал, что они составлены на основании святоотеческих наставлений и уставов образцовых иноческих обителей. На тот момент такими обителями являлись Саровская и Коневская. Сравнительный анализ правил с уставными предписаниями данных обителей<sup>45</sup> подтверждает указанную преемственность.

### 3. Об уставной практике Белогорской обители

Поскольку Белогорский монастырь был основан с миссионерской целью, он притягивал взоры живущих по соседству старообрядцев — «ревнительных охранителей буквы и обряда»<sup>46</sup>. В связи с этим к обители, по сравнению с монастырями обычного типа, предъявлялись более строгие требования в отношении духовной жизни монашествующих и точного соблюдения богослужебного устава<sup>47</sup>. Современники свидетельствовали, что хотя Белогорский монастырь не имел святых мощей и чудотворных икон, однако ежегодно привлекал

43 *Серафим (Кузнецов), иером.* Первый Всероссийский иноческий съезд (Воспоминания, записки и наблюдения участника съезда). Кунгур, 1912. С. 32–33.

44 Взаимные должности общего монашеского жития. Киев, 1894.

45 Примеры преемственных связей правил отца Варлаама с текстами СУ и КУ уставов: 1) две цитаты из Священного Писания, помещенные в эпитафье к правилам, имеются в эпитафье к СУ; одна из них — в эпитафье к КУ; 2) правила о наложении наказаний на неисправных братьев (гл. 5, с. 16–18) соответствуют ч. 1, гл. 12 КУ (с. 69–73); 3) правила о трапезе (гл. 16, с. 40–44) — ч. 1, гл. 3 КУ (с. 17–24); ч. 1, гл. 6–7 СУ (с. 16–18); 4) правила о нестяжательности (гл. 17, с. 44–46) — ч. 1, гл. 1 КУ (с. 3–5); ч. 1, гл. 15–17, 21 СУ (с. 27–32, 43–44) и др.

46 *Кычигин А. А.* Нескольцо слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 79.

47 Там же.

десятки тысяч богомольцев строгой уставностью и благоговейным совершением служб<sup>48</sup>.

Значимым архипастырским благословением для обители стал завет митрополитов Санкт-Петербургского Палладия (Раева) и Московского Сергия (Ляпидевского), гласивший: «Белогорский монастырь снискал любовь народную и известность полнотой отправляемых служб. Хотя это и трудно, но сокращать уже введённый устав не надо. Вести службу нужно так, как начали, дабы не дать раскольникам повода злорадствовать через постепенную убавку в богослужениях»<sup>49</sup>. Данные слова, адресованные отцу Варлааму через протоиерея Стефана Луканина, были помещены на памятной доске в алтаре главного храма монастыря. Ниже был написан ответ настоятеля обители:

«Эту заветную заповедь высших российских иерархов, безусловно, обещаю выполнять, и впредь повелеваю свято хранить. Подписал первый настоятель Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного монастыря Пермской епархии, многогрешный иеромонах Варлаам. Белая Гора, 1897 года, ноября 6 дня»<sup>50</sup>.

Значительный вклад в формирование уставной практики внёс основатель монастыря и духовный наставник отца Варлаама протоирей Стефан (Луканин). В своих посланиях он призывал настоятеля и братию совершать богослужения по предписаниям Церковного Устава, в том числе для целей миссии и привлечения старообрядцев из раскола к православию.

Отец Стефан говорил, что торопливость, сокращение и изменение богослужения являются той преградой, через которую старообрядцы не могут перешагнуть для вступления в лоно Православной Церкви<sup>51</sup>. Выступая против крикливого партесного пения, он призывал к совершению простых древних напевов. Отец Стефан неустанно повторял:

«Настоятелем настав, блюди, отче, Устав!»<sup>52</sup>

48 *Кычигин А. А.* Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 81.

49 Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь (в Осинском уезде Пермской епархии). Москва, 1910. С. 88.

50 Там же.

51 *Серафим (Кузнецов), игум.* Памяти протоиерея Стефана Луканина: (1904 – 12 марта – 1914 года) // Голос долга. 1914. № 1. С. 37.

52 *Серафим (Кузнецов), игум.* Памяти протоиерея Стефана Луканина: (1904 – 12 марта – 1914 года) // Голос долга. 1914. № 1. С. 511.

Однако при всей уставной строгости обители до протоиерея Стефана доходили сетования от богомольцев, что, когда отец Варлаам отсутствовал в монастыре, братия уменьшала продолжительность служб и торопилась в их совершении. Таких нарушителей отец Стефан всегда ревностно обличал и просил братию не сокращать богослужения<sup>53</sup>. Он говорил, что православные, единоверцы и старообрядцы уважают Белую гору в первую очередь именно за то, что там соблюдается богослужебный Устав святых отцов<sup>54</sup>, и настоятельно советовал отцу Варлааму не покидать без острой нужды своей обители. Его важное пастырское наставление звучало следующим образом:

«Не ездите отныне на миссионерские беседы по соседним приходам, ибо это всё равно, что чужие избы закрывать, а свои раскрывать!»<sup>55</sup>

Отец Варлаам за богослужениями регулярно говорил слова назидания и разъяснял основы православной веры, что благотворно воздействовало на пришедших помолиться. Некоторые из хотевших уклониться в раскол после таких проповедей раскаивались в своих помышлениях<sup>56</sup>.

Настоятель особо следил за духовным развитием братии и при необходимости давал наставления. Всё это он делал как настоящий пастырь — с любовью и заботой. Его современник священник Иаков Шестаков<sup>57</sup> свидетельствовал:

«... [отец Варлаам,] когда поучает, тогда говорит тихо, смиренно, как бы умоляя того, к кому обращается; когда обнимает виновного — слезы текут из глаз его»<sup>58</sup>.

О богослужениях в отчёте монастыря за 1909 г. сообщается, что с самого основания обители службы ежедневно отправлялись в строгом соответствии с предписаниями Церковного Устава:

53 Там же. № 8. С. 518–519; № 10/11. С. 694–695.

54 Там же. № 10/11. С. 695.

55 Там же. № 8. С. 519.

56 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 7.

57 Священномученик Иаков Шестаков; память 10/23 декабря.

58 *Шестаков И., свящ.* Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда Пермской губернии. Пермь, 1900. С. 11–12.

«с должным благоговением, внятным и неспешным пением и чтением»<sup>59</sup>.

Будничный богослужебный круг начинался в 3 часа утра с монашеского правила, поклонов и Иисусовой молитвы. Далее следовали полунощница и утреня<sup>60</sup>. После утрени ежедневно неторопливо читались канон и молитвы ко Святому Причащению<sup>61</sup>.

В 8 часов утра начиналась литургия<sup>62</sup>, после которой служились молебны и панихиды. Молебны совершались с канонами, тропарями и катавасиями в конце каждой песни<sup>63</sup>. В простые дни богослужения оканчивались в 11-м часу утра, в праздники — в 12 часов дня<sup>64</sup>, а в великопостные дни — в 14 часов<sup>65</sup>. Затем следовала трапеза с прочтением поучений.

В 4 часа вечера прочитывался девятый час. Часы читались с междучасиями, в положенное по Уставу время. После девятого часа служилась вечерня, октоичный канон Богородице и канон святому дня, если служба ему не совершалась<sup>66</sup>.

После вечерней трапезы в 7 часов братия собиралась в храм, где совершалось малое повечерие и вечернее правило с прочтением канонов и акафистов. Затем читался помянник за живых и умерших и молитвы ко сну. После чина прощения настоятель прочитывал поучение из аскетических святоотеческих творений<sup>67</sup>. По келлиям расходились

59 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6.

60 Там же. Л. 6 об. — 7.

61 *Кычигин А. А.* Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 269.

62 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6 об.

63 *Кычигин А. А.* Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 270.

64 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6 об.

65 *Кычигин А. А.* Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 270.

66 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6 об.: «... вечером с 4-х часов отправляется 9-й час и вечерня и вычитывается положенный октоичный канон Богородице и прилучившемуся святому, коему не исправлена служба».

67 Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 456. Л. 6 об.

около 11-ти часов вечера<sup>68</sup>. Праздничные всенощные бдения начинались в 5 часов вечера и оканчивались иногда во 2-м часу ночи<sup>69</sup>.

По свидетельствам очевидцев, богослужения в Белогорской обители отправлялись *«благообразно и по чину»* (см. 1 Кор. 14, 40) без пропусков и отступлений от Церковного Устава<sup>70</sup>. Чтение и пение в обители совершалось отчётливо и неторопливо. Стихиры и ирмосы исполнялись киевским и знаменным столповым распевом, тропари и кондаки — греческим<sup>71</sup>. Богослужения сопровождались антифонными пениями. Все стихиры, даже в простые дни, пелись непременно с канонархом<sup>72</sup>. За богослужением в положенных местах обязательно прочитывались пролог, синаксарь, житие святого дня, толкование Евангелия, похвальные и огласительные слова<sup>73</sup>. Все иные богослужебные и дисциплинарные правила (каждение, возжигание светильников, поклоны, трапеза и прочее) также исполнялись в полном соответствии с Уставом.

Таким образом, уставное всенощное бдение длилось 6–8 часов. Аналогичная продолжительность в пределах 8-ми часов зафиксирована литургистом М. Н. Скабаллановичем при описании им «идеального» всенощного бдения, совершенного ради эксперимента в начале XX в. студентами Киевской духовной академии<sup>74</sup>. При этом он отмечал:

«... ни в одном русском монастыре ныне не поется в цельном виде канон, а тропари его читаются, так же как не поются нигде вся 1-я кафизма, полиелей или Непорочны»<sup>75</sup>.

Однако исторические сведения о богослужебной практике Белогорского монастыря свидетельствуют о наличии исключений из этого утверждения.

- 68 *Кычигин А. А.* Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 271.
- 69 *Кычигин А. А.* Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 76.
- 70 Там же. С. 75.
- 71 Там же. С. 75–76.
- 72 *Кычигин А. А.* Освящение храма в Кунгуре и закладка храма на Белой горе // ПЕВ. 1904. № 31. С. 367–368.
- 73 *Кычигин А. А.* Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 76.
- 74 Толковый Типикон / сост., предисл. и примеч. М. Н. Скабаллановича. Москва, 2016. С. 730–735.
- 75 Там же. С. 730.



Так, в монастыре на всенощном бдении стихословилась 1-я кафизма или её первый антифон, в зависимости от требований Устава. Стихи первого антифона, напечатанные в обиходе, пропевались, а оставшаяся большая часть антифона или кафизмы дочитывалась до конца. Полностью пропевались 140-й, 141-й псалмы. «Сподоби, Господи», 33-й псалом (после благословения хлебов), 50-й псалом (после Евангелия) пелись на два лика. На утрени без пропусков пропевались 134-й и 135-й полиелейные псалмы либо заменяющая их 17-я кафизма «Блажени непорочнии», а также «хвалитные» псалмы (148, 149, 150-й). Медленно и с благоговением полностью пелись стихиры на «Господи, воззвах», на «стиховне», на литии и на «хвалитех»<sup>76</sup>. Каноны во все дни исполнялись в полном объёме с соблюдением уставных предписаний<sup>77</sup>.

Миссионерским целям служила особая конструкция Иверского храма обители. Вокруг основной его части была расположена терраса, на территории которой старообрядцы имели возможность безбоязненно присутствовать во время богослужений, потому что находиться под крышей православного храма им было запрещено их наставниками. Через окна они могли рассмотреть внутреннее убранство храма, богослужебные предметы, услышать древние напевы и чтение Священного Писания. Вид алтаря с жертвенником и престолом, отсутствовавших в то время у старообрядцев, ещё более склонял их сердца к Православной Церкви. Всё это опровергало вымышленные их наставниками образы о якобы царящей «мерзости запустения» в православных храмах, которые они именовали «никонианскими капищами»<sup>78</sup>.

Все уставные предписания неуклонно реализовывались монашескими Белогорской обители, о чём свидетельствует епархиальный отчёт за 1910 г., где сказано:

«Особенно строгою дисциплиною в образе жизни из мужских монастырей отличается Белогорский мужской монастырь и более всего устроенный близ его скит, где живут ищущие безмолвия и постоянной молитвы иноки и куда женщинам вход разрешается только три раза в году.

76 Кычигин А. А. Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 77–78; Он же. Освящение храма в Кунгуре и закладка храма на Белой горе // ПЕВ. 1904. № 31. С. 366.

77 Кычигин А. А. Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // ПЕВ. 1897. № 3. С. 78; Он же. Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // ПЕВ. 1903. № 27. С. 268.

78 Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь (в Осинском уезде Пермской епархии). Москва, 1910. С. 43–44.

В Белогорском монастыре на первой и последней неделях Великого поста братия совсем не употребляет горячей пищи, а в скиту даже и в обычное время запрещается употребление молока, яиц, коровьего масла и чая»<sup>79</sup>.

Белогорская уставность оказывала благотворное воздействие на старообрядцев. Ежегодно<sup>80</sup> из раскола к православию через таинства Покаяния и Причащения присоединялось более тысячи человек<sup>81</sup>.

Примером единения православных, единоверцев и старообрядцев стал день накануне торжественного освящения места под строительство каменного Крестовоздвиженского собора в Белогорском монастыре в 1902 г., когда

«православные, единоверцы и раскольники разных толков предстояли здесь вместе, все одинаково горячо прославляли Создателя, под впечатлением и созерцанием умирительно-трогательного богослужения они как бы невольно забывали своё разъединение в верованиях. Всё положенное по уставу церковному, без малейшего опущения, было выполнено. Служение бдения окончилось около часу ночи»<sup>82</sup>.

Данный пример свидетельствует о единстве духа молящихся, которое созидалось и укреплялось благодаря уставным богослужениям в обители.

79 Отчет о состоянии Пермской епархии за 1910 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2406. Л. 38.

80 В опубликованном отчете епархиального миссионера протоиерея Стефана Луканина в историческом очерке священника И. Шестакова отражен ежегодный рост количества присоединившихся из раскола к православию через таинства Покаяния и Причащения за период с 1894 г. по 22 ноября 1900 г. Максимальные значения зафиксированы за 1898 г. (1500 чел.), 1899 г. (1600 чел.) и неполный 1900 г. (900 чел.). Аналогичные сведения за последующие года не обнаружены, однако исходя из исторических очерков того времени, епархиальных ведомостей, епархиальных отчетов и документов Поместного Собора 1917–1918 гг., где за дореволюционный период существования Белогорского монастыря отражены многочисленные положительные отзывы о его образцовой миссии, можно предположить, что такое количество присоединяемых, которое имелось в конце XIX в., сохранялось и в начале XX в.

81 *Шестаков И., свящ.* Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда Пермской губернии. Пермь, 1900. С. 13.

82 *Разсказчиков И., свящ.* Торжество освящения места для каменного храма в Белогорской обители // ПЕВ. 1902. № 37. С. 466.

#### 4. О защите уставных богослужений архимандритом Варлаамом (Коноплёвым) на Поместном Соборе 1917–1918 гг.

Настоятель Белогорского монастыря в течение нескольких месяцев значился членом Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Он принимал активное участие в работе Отдела о богослужении, проповедничестве и храме под председательством архиепископа Волынского Евлогия (Георгиевского).

Одна из ключевых тем в работе Отдела была посвящена упорядочению православного богослужения. Члены Отдела призывали с осторожностью подходить к вопросу сокращения чинопоследования служб, так как необдуманное решение могло оттолкнуть верующих от Церкви. По словам Н. И. Знамировского<sup>83</sup>, православный народ с любовью относился к полным церковным службам<sup>84</sup>. Подтверждая это примером Белогорского монастыря, он говорил:

«[туда] в великом множестве всегда стекается благочестивый народ и откуда уходит успокоенный и восхищённый именно уставной полнотой отправляемого там богослужения»<sup>85</sup>.

По вопросам соблюдения предписания Церковного Устава некоторые участники высказывались за обязательное полное его исполнение для монастырей и сокращенное для приходских храмов. Другие говорили, что даже в монастырях невозможно полностью исполнить Устав и нельзя уравнивать более крупные обители с небольшими<sup>86</sup>.

Архимандрит Варлаам поддерживал точку зрения о наиболее полном исполнении Устава в монастырях. Он говорил:

«У нас, отцы и братие, в монастыре (Белогорском Св. Николая) совершается продолжительное богослужение, но ни разу не слышал, чтобы кто-нибудь обижался из богомольцев. Я люблю говорить поучения, и служба у нас долгая. Человеку с тремя врагами хорошо бороться:

83 Николай Иванович Знамировский, будучи в должности инспектора Пермской духовной семинарии, являлся членом Поместного Собора 1917–1918 гг. от мирян Пермской епархии. Впоследствии принял монашеский сан с именем Стефан и стал архиепископом Вологодским.

84 Запись к протоколу № 3 от 12 сентября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 116.

85 Там же.

86 Запись к протоколу № 11 от 19 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 275–281.

с плотью, миром и дьяволом. Св. ап. Павел говорит: *“Несть наша брань к плоти и крови, но к началом и ко властем и к миродержителем тьмы века сего”* [Еф. 6, 12]. Богомольцы будут видеть, что все совершается чинно и благоговейно, и не будет нареkania. Священнику за богослужением меньше труда, чем монахам. Он только возгласы говорит да поучение скажет, и то ленится. В женских обителях по 4 часа служба идет, и Господь благословляет обители и записью на поминовение, и вкладами. Устав должен быть полный. Только во время кафизм нужно сидеть»<sup>87</sup>.

В целом выступавшие приходили к заключению, что строго уставное богослужение должно стать идеалом, к которому по возможности должны стремиться обители<sup>88</sup>.

В рамках обсуждения вопроса о сокращении времени богослужения за счёт замены пения чтением некоторых частей богослужения отец Варлаам отмечал:

«Не сказано “чтем”, а “поем” канон»<sup>89</sup>.

Архимандрит Варлаам высказывался о необходимости запрета на бездумное опущение части богослужений в приходских храмах и замену их обрывочными фразами, которые ведут к потере смысла и искажению Устава. Он говорил:

«... чтение кафизм в церквях ныне исключено, например, читают: “Исповемся Тебе, Господи, и повем вся чудеса Твоя. Слава Отцу...”. Это искажение. Следует прочитать хотя один псалом, но без искажений и сокращений»<sup>90</sup>.

В вопросе об опущении части ектений для сокращения времени служб архимандрит Варлаам также высказывался против, отмечая:

«Соблазн будет, и Устав будет испорчен, и раскольники соблазняются, ибо писано: “Не прелагай пределы — яже отцы твои оставиша” [см. Притч. 22, 28]»<sup>91</sup>.

87 Запись к протоколу № 11 от 19 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 271–272.

88 Там же. С. 282.

89 Там же. С. 283.

90 Запись к протоколу № 12 от 24 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 289.

91 Запись к протоколу № 14 от 3 ноября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 332.

О количестве стихир архимандрит Варлаам говорил, что «... должно быть пение в приходских храмах не менее половины стихир, а именно, в будничные дни 4 стихир, в дни воскресные — 6 (2 восточных, 2 воскресных и 2 минейных)»<sup>92</sup>. А о способе их исполнения сказал, чтобы «... стихир пелись, в противном случае будет то, что пропоют одну, а читать не станут ни одной»<sup>93</sup>. О седальнах архимандрит Варлаам отметил, что «... не следует опускать их, как равно и ипакоев после полиелея»<sup>94</sup>.

Таким образом, за время своего непродолжительного участия в Поместном Соборе архимандрит Варлаам своими выступлениями и замечаниями внёс существенный вклад в обсуждение вопросов богослужebной практики. Его мнение признавалось авторитетным и оказывало влияние на формирование итоговых положений. В целом он всегда был на стороне исполнения Устава в полном объёме для монастырей и с пониманием относился к необходимости его сокращения в приходских храмах. При этом сокращения в чинопоследованиях с целью упорядочения богослужений он призывал делать разумно.

Следует отметить, что в процессе работы Отдела ряд его членов выступали против издания от лица Собора уставного минимума с целью упорядочения богослужений. Такое постановление, предполагавшее возможность сокращения богослужений до некоего предела, могло вызвать болезненную реакцию со стороны православных приверженцев уставного благочестия и оттолкнуть от присоединения к Церкви старообрядцев — «ревнителей буквы Устава»<sup>95</sup>. Несмотря на это, была предпринята попытка формирования трёх вариантов исполнения Устава для монастырей, приходских церквей и домовых церквей, отличающихся по длительности чинопоследований. Однако дальнейшему их рассмотрению воспрепятствовал председатель соборного президиума Святейший Патриарх Тихон (Белавин). Митрополит Евлогий в своих воспоминаниях выразил предположение, что это было сделано во избежание нареканий со стороны старообрядцев, с которыми «в те дни наметились пути сближения»<sup>96</sup>.

92 Запись к протоколу № 14 от 3 ноября 1917 г. С. 333.

93 Там же. С. 334.

94 Там же.

95 Протокол № 10 от 17 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15. Кн. 1. Москва, 2022. С. 247–248; Протокол № 12 от 24 октября 1917 г. С. 285.

96 Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия / излож. по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. С. 297.

### Заключение

Во второй половине XIX в. возрастающая лояльность государства к старообрядцам, находящимся в расколе, привела Церковь к осознанию необходимости развивать противораскольническую духовно-пастырскую миссию. Активным участником данного служения становилось монашество, в среде которого идеалы уставного благочестия могли воплотиться наиболее успешно. Многие единоверческие монастыри по разным причинам имели недостаточно высокий уровень богослужебного благочиния и дисциплины и не могли успешно реализовывать возложенные на них миссионерские функции по привлечению старообрядцев-раскольников в ограду Церкви. При этом всё больше надежд возлагалось на развитие миссионерского служения в православных монастырях, использующих общеупотребительный церковный обряд.

Проведённый анализ богослужебно-дисциплинарной практики Белогорского Свято-Николаевского монастыря свидетельствует о высоком значении церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола. Благодаря введению строгого устава, имевшего преемственность от ведущих иноческих обителей страны, монастырь стал образцом идеального миссионерского служения на рубеже XIX–XX вв.

Благоговейное совершение богослужений и высокий уровень монашеской дисциплины в сочетании с отзывчивостью, любовью и смирением настоятеля — преподобномученика архимандрита Варлаама (Коноплёва) — сделали Белогорский монастырь привлекательным не только для многочисленных паломников, но и для тысяч старообрядцев.

Несмотря на использование в монастыре общеупотребительных православных чинопоследований, старообрядцы регулярно посещали неспешные белогорские молитвенные богослужения и в конечном итоге оставляли свои заблуждения. Это свидетельствует о том, что приверженность к тому или иному обряду не являлась определяющим фактором при поиске истинной Церкви представителями «древлего благочестия».

До конца своей жизни архимандрит Варлаам призывал монашествующих к исполнению Церковного Устава в полном объёме, что отражено в документах Поместного Собора 1917–1918 гг., участником которого он являлся. Однако это была не надмевающая «фарисейская праведность», ищущая мирской похвалы, а трепетное отношение

к Преданию Святой Церкви, которое указывает путь к христианскому совершенству.

Таким образом, наиболее полное исполнение уставных предписаний в духе истинной веры и любви способствует единению верующих, помогает преодолевать нестроения и возвращает отпавших христиан под омофор Матери-Церкви.

В наши дни Русская Православная Церковь не проводит активной миссионерской работы в отношении старообрядцев, поэтому, на первый взгляд, опыт противораскольнической деятельности Белогорского монастыря не имеет такого важного практического значения для современной миссионерской церковной политики. Однако, как известно, монастырь привлекал взоры не только старообрядцев, но и многотысячного русского православного населения. Он был значимым духовным центром России, куда люди приезжали прежде всего за молитвой. Ключевым фактором, созидающим народную любовь к многочасовым богослужениям, был высокий уровень церковно-уставного благочестия монашеской братии во главе с преподобномучеником Варлаамом, которые самоотверженно несли иноческо-миссионерский подвиг, следуя евангельским заветам служения Богу и ближнему. На современном постсоветском пространстве православные в большинстве своём утратили молитвенную практику длительных предстояний пред Богом за богослужениями, однако душа христианина в любые времена искала и продолжает искать искреннюю молитву и пастырское руководство, поэтому ориентация на духовный и уставной опыт Белогорского миссионерского монастыря может помочь в решении имеющихся проблем церковного благочестия и единства народа Божия.

### Архивные материалы

Ведомость о состоянии Верх-Язвенского Обвинского женского монастыря Соликамского уезда Пермской епархии за 1908 год // ГАПК. Ф. 439. (Обвинский (Верх-Язвенский) Успенский женский монастырь Ведомства православного исповедания). Оп. 1. Д. 1. Л. 1–43.

Отчет настоятельницы епископу Пермскому и Соликамскому, послужные списки настоятельницы и монахинь Обвинского Успенского женского монастыря // ГАПК. Ф. 198. (Правление Пермского архиерейского дома Ведомства православного исповедания). Оп. 1. Д. 485. Л. 1–51.

Отчет о состоянии Бахаревского монастыря, послужной список настоятельницы монастыря игумении Глафиры за 1908 г. // ГАПК. Ф. 481. (Бахаревский Богородице-Казанский

Серафимо-Алексеевский женский монастырь Ведомства православного исповедания). Оп. 1. Д. 3. Л. 1–26.

Отчет о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря // ГАПК. Ф. 198. (Правление Пермского архиерейского дома Ведомства православного исповедания). Оп. 1. Д. 456. Л. 1–14.

Отчет о состоянии Пермской епархии за 1910 г. // РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 442. Д. 2406. Л. 1–79.

По ходатайству Преосвященного Пермского о возведении Белогорского Свято-Николаевского общежительного монастыря во второй класс // РГИА. Ф. 796. (Канцелярия Синода). Оп. 185. Д. 1896. Л. 1–64.

### Источники

*Варлаам (Коноплев), игум.* Правила наружного поведения для братства Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии / сост. и объявлены братии настоятелем игум. Варлаамом 15 февр. 1905 г. Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1905.

Взаимные должности общего монашеского жития. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1894.

*Виссарион (Нечаев), еп.* О расколе и по поводу раскола. Семнадцать проповедей еп. Виссариона. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 1901.

Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Нижнем Новгороде 23–28 июля 1917 года. Петроград: Тип. О-ва распр. рел.-нрав. просвещ., 1917.

Доброе слово новонаначальному послушнику, желающему нелицемерно проходить путь Божий в пустынной обители. Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева Лавра; Пустынь Св. Параклита, 1900.

Запись к протоколу № 3 от 12 сентября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 109–124.

Запись к протоколу № 11 от 19 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 267–284.

Запись к протоколу № 12 от 24 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 286–301.

Запись к протоколу № 14 от 3 ноября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 321–344.



- Игнатий (Брянчанинов), еп.* Правила наружного поведения для новоначальных иноков, составлены епископом Игнатием. Санкт-Петербург: Тип. И. И. Глазунова, 1864.
- Кычигин А. А.* Несколько слов паломника по поводу богослужения в Белогорской миссионерской обители // Пермские епархиальные ведомости. 1897. № 3. С. 75–81.
- Кычигин А. А.* Белогорский монастырь. (Путевые наброски паломника) // Пермские епархиальные ведомости. 1903. № 23. С. 224–231; № 27. С. 267–274.
- Кычигин А. А.* Освящение храма в Кунгуре и закладка храма на Белой горе // Пермские епархиальные ведомости. 1904. № 31. С. 364–369.
- Об условиях успеха пастырской деятельности // Пермские епархиальные ведомости. 1902. № 37. С. 473–477.
- Первый Всероссийский единоверческий съезд. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1912.
- Протокол № 10 от 17 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 246–248.
- Протокол № 12 от 24 октября 1917 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 15 (Кн. 1). Протоколы заседаний и материалы Отдела о богослужении, проповедничестве и храме и Библейского отдела / отв. ред. А. Г. Кравецкий, прот. Николай Балашов. Москва, 2022. С. 284–286.
- Разсказчиков И., свящ.* Торжество освящения места для каменного храма в Белогорской обители // Пермские епархиальные ведомости. 1902, 1 окт. № 37. С. 465–469.
- Серафим (Кузнецов), игум.* Памяти протоиерея Стефана Луканина: (1904 — 12 марта — 1914 года) // Голос долга. 1914. № 1. С. 34–49; № 2. С. 113–123; № 3. С. 223–230; № 4. С. 295–298; № 5/6. С. 374–382; № 7. С. 441–447; № 8. С. 510–520; № 9. С. 605–609; № 10/11. С. 692–700; № 12. С. 778–787; 1915. № 1. С. 32–37; № 2. С. 99–102.
- Серафим (Кузнецов), иером.* Монастырский мужской общежительный устав. Т. I. (в 2-х ч.). Нижний Новгород: Типо-лит. т-ва И. М. Машистова, 1910.
- Устав общежительного монастыря, писанный для Коневской обители. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1824.
- Устав общежительной Сатисо-Градо-Саровской пустыни, преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном / Изд. Саровской пустыни. Москва: Синод. тип., 1897.

## Литература

- Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь (в Осинском уезде Пермской епархии). Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1910.
- Беседы с старообрядцами начальника Забайкальской противораскольнической миссии архимандрита Михаила. Санкт-Петербург: Тип. Е. А. Поздняковой, 1887.

- Вяткин В. В.* Величие и трагедия Уральского Афона: История Белогорского монастыря. Пермь: Изд. Свято-Троицкого Стефанова муж. монастыря и Перм. Петро-Павловского собора, 2000.
- Григорович Н. И.* Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по духовному ведомству. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1869.
- Дамаскин (Орловский), архим.* Из раскола — в Церковь. Житие мученика Алексия Зверева. Москва: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2019.
- Исторические сведения о возникновении и устройстве Белогорского Свято-Николаевского мужского православно-миссионерского монастыря в Пермской епархии. Пермь: Типо-лит. Губ. правл., 1894.
- Марченко А., прот.* Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский монастырь Пермской епархии: исторические факты и документы. Кн. 1. Высокий взлет Уральского Афона (1893–1917 гг.). Нижний Новгород: Изд. отдел Нижегород. Епархии при Вознесенском Печерском монастыре, 2018.
- Марченко А., прот., Сафронов А. Н.* Пермская противораскольническая миссия под руководством епархиального миссионера протоиерея Стефана Александровича Лукина // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 142–169.
- Мефодий (Львовский), иером.* Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. Ставрополь-Кавк.: Типо-лит. Т. М. Тимофеева, 1898.
- Преподобномученик архимандрит Варлаам (Коноплёв) — игумен Уральского Афона / авт. текста: А. Марченко. Пермь: Звезда, 1996.
- Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия / излож. по его рассказам Т. Манухиной. Париж: YMCA-Press, 1947.
- Садовьюк А., прот.* Миссионерская деятельность православных монастырей Кубанской области во второй половине XIX — начале XX вв. // Александр Невский: Запад и Восток, историческая память народа. XXI Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: межрегиональная научно-практическая конференция. Красноярск: Изд. дом «Восточная Сибирь», 2021. С. 153–165.
- Сафронов А. Н.* Миссионерская деятельность братии Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии среди старообрядцев // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 312–337.
- Сафронов А. Н.* Миссионерская деятельность Православной Российской Церкви среди старообрядцев в XIX — начале XX вв. (по материалам Пермской епархии): [дис... канд. теологии: 26.00.01]. Пермь, 2020.
- Серафим (Кузнецов), иером.* Первый Всероссийский иноческий съезд. (Воспоминания, записки и наблюдения участника съезда). Кунгур: Тип. М. Ф. Летунова, 1912.
- Серафим (Кузнецов), иером.* Уральский Афон (Белая гора). Нижний Новгород: Типо-лит. т-ва И. М. Машистова, 1909.
- Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря. Москва: Тип. П. Глушкова, 1863.

Толковый Типикон / сост., предисл. и примеч. М. Н. Скабаллановича. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2016.

*Трегубов А., свящ.* «Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова) и их значение для церковного права // Церковь и время. 2019. № 1 (86). С. 250–268.

*Шестаков И., свящ.* Краткая история возникновения Свято-Николаевского миссионерского мужского общежительного монастыря на Белой горе Осинского уезда Пермской губернии. Пермь: Тип. А. П. Каменского, 1900.

СЕКТОВЕДИНИЕ

# УЧЕНИЕ ОБ ОСВЯЩЕНИИ

В МЕЖДУНАРОДНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ  
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

Диакон Александр Морозов  
/ Александр Владимирович Морозов

магистр богословия  
клирик храма святых страстотерпцев Бориса и Глеба в Дегунине  
127486, Москва, ул. Дегунинская д. 18 а  
avmorozoff@yandex.ru

**Для цитирования:** Морозов А., диак. Учение об освящении в Международном совете церквей евангельских христиан-баптистов // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 364–383. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.016

## Аннотация

УДК 277.4

В статье рассматриваются вопросы возникновения в Международном союзе церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦ ЕХБ) учения об освящении и его основного аспекта — служения по очищению или очищения. Высказывается и обосновывается гипотеза относительно источника данного учения. Приводится подробное описание учения об освящении и очищении в соответствии с официальными источниками МСЦ ЕХБ. В статье также рассматривается практика очищения и его ключевые этапы.

**Ключевые слова:** Международный союз церквей ЕХБ, освящение, «служение по очищению», очищение.

## A Doctrine of Sanctification in the International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist

**Deacon Alexander Morozov / Alexander V. Morozov**

MA in Theology

cleric of the church of Saints Boris and Gleb in Degunino

18 a, Deguninskaya st., Moscow, 127486, Russia

avmorozoff@yandex.ru

**For citation:** Morozov, Alexander, deacon. "A Doctrine of Sanctification in the International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 364–383 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.016

**Abstract.** The article discusses the emergence of the doctrine of sanctification in the International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist (IUC ECB) and its main aspect – the ministry of purification or purification. A hypothesis is expressed and substantiated regarding the source of this teaching. A detailed description of the doctrine of sanctification and purification is provided in accordance with the official sources of the IUC ECB. The article also describes the practice of purification and its key stages, described by the current chairman of the IUC ECB, in a speech dedicated to preparation for this rite.

**Keywords:** International Union of Churches of Evangelical Christian Baptist (IUC ECB), sanctification, «ministry of purification», purification.

## Введение

В декабре 1959 г. на закрытом пленуме Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) были приняты два документа: «Положение о Союзе евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) в СССР» и секретное «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ». Несмотря на секретность, входившие в «Письмо» положения стали известны и вызвали в общинах ЕХБ на местах волну возмущения и среди рядовых верующих, и среди служителей.

Несогласные с позицией ВСЕХБ в августе 1961 г. создали Инициативную группу, взявшую на себя организацию Всесоюзного съезда ЕХБ. На мероприятии планировалось рассмотреть вопросы по отмене принятых документов, избранию нового состава ВСЕХБ и решения насущных проблем ЕХБ. В феврале 1962 г. Инициативная группа была преобразована в Оргкомитет по созыву всесоюзного съезда ЕХБ. Однако проведение съезда не было поддержано ВСЕХБ, а власти признали действия Оргкомитета антигосударственными.

В 1963 г., дабы противодействовать Оргкомитету, власти разрешили проведение съезда ВСЕХБ без участия представителей Оргкомитета. Поскольку к мероприятию не были допущены не только представители Оргкомитета, но даже и сочувствующие им служители, Оргкомитет отказался признать легитимность этого съезда.

В сентябре 1965 г. общинами, поддержавшими действия Оргкомитета, был избран постоянный руководящий орган — Совет церквей евангельских христиан-баптистов, а общины под его руководством вошли в союз независимых церквей ЕХБ и стали именоваться Союз церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ). В 2001 г. Совет церквей ЕХБ был переименован в Международный совет церквей ЕХБ, а Союз церквей ЕХБ — соответственно, в Международный союз церквей ЕХБ (МСЦ ЕХБ)<sup>1</sup>.

МСЦ ЕХБ явился новым течением внутри русского баптизма, в среде которого со временем закрепились некоторые вероучительные и обрядовые особенности. Одной из основных особенностей в вероучении МСЦ ЕХБ<sup>2</sup> является практика освящения и его центральная часть — служение

1 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. [Б. м.], 2006. С. 104.

2 В связи с тем, что статья охватывает различные исторические периоды от появления «инициативной группы» до Международного союза церквей, в тексте относительно данного течения будет использовано единое понятие Совет церквей (СЦ) для всех периодов.

по очищению, или очищение. В данной статье мы подробно остановимся на учении и практике освящения и очищения.

## 1. Учение об освящении

Основные идеи освящения, которых придерживается СЦ, содержится в документе: «Об освящении»<sup>3</sup>. Он был впервые представлен в ЕХБ 21 октября 1964 г.<sup>4</sup> В обращении, сопровождающем данный документ, говорится о том, что несмотря на призыв к очищению, многие церкви откладывают это или просто пренебрегли освящением. Несмотря на то, что прямого указания на обязательность освящения в обращении не содержится, слова: «...дело освящения у них находится в пренебрежении, и (они) продолжают оставаться в состоянии самообмана, считая, что освящение желательно, но не обязательно»<sup>5</sup> — свидетельствуют о том, что освящение в СЦ с самого его образования являлось обязательным.

Освящением в СЦ называется процесс отделения человека от греха и отдачи себя в собственность Богу, процесс приобретения свойств святости<sup>6</sup>. Первым этапом освящения является отделение от греха. Вторым этапом — покаяние, то есть омытие (очищение) от греха<sup>7</sup>. И третьим этапом — помазание, то есть исполнение Духом Святым<sup>8</sup>.

В среде СЦ принято мнение, что основоположником учения об освящении является Иван Вениаминович Каргель. Идеи И. В. Каргеля об освящении были приведены им в книге «Христос — освящение наше»<sup>9</sup>. Один из исследователей истории Русского баптизма (РБ) оспаривает связь учения И. В. Каргеля с учением об освящении. По его мнению, появление данного учения обязано практике, существовавшей в Германии в середине XIX в.<sup>10</sup>

Для анализа источника возникновения учения об освящении приведем отрывок из книги И. В. Каргеля, характеризующий его мысли.

3 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 5–80.

4 Крючков Г. К. Великое пробуждение XX века. Москва, 2008. С. 123.

5 Там же.

6 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 8.

7 Там же. С. 9.

8 Там же. С. 10–11, 17.

9 Каргель И. В. Христос — освящение наше. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00059.htm>

10 Интервью с архивариусом РС ЕХБ А. В. Синичкиным. [2022]. [Из личного архива автора.]

«Если мы занимаемся только оправданием, без освящения, то возможно, что некоторое число людей придёт к обращению, но они никогда не выйдут из своего плотского образа мыслей: и если Дух Святой с самого начала вывел их из него, то они снова впадут в него <...> Оправдание есть великий поворотный пункт в жизни грешника, пограничный камень между его греховной жизнью и жизнью для Бога <...> Как бы мы ни были уже освящены, оно всегда будет предметом, за которым нам предстоит ещё устремиться вперёд <...> Оправдание есть начало искупления, освящение есть середина и совершенное освящение — конец славного искупления»<sup>11</sup>.

Также приведём текст из документа об освящении.

«Освящающийся должен всё более отстраняться от всякого греха, очищаться и непрестанно наполняться благодатью Божией для святого хождения... *святий да освящается ещё* (Апок. 22, 11) <...> В день нашего обращения к Господу мы сделали лишь первый шаг на предлагаемом пути святого хождения перед Богом. Если чадо Божие, сделав этот шаг, успокаивается на этом и не идёт путём дальнейшего освящения, оно неизбежно грешит и идёт к погибели...»<sup>12</sup>.

При более детальном рассмотрении двух работ, можно заметить, что документ об освящении не только в основных идеях, но даже в незначительных деталях повторяет основные мысли И. В. Каргеля<sup>13</sup>. Подобное совпадение свидетельствует о том, что учение об освящении, вероятнее всего, было воспринято СЦ из учения И. В. Каргеля. Возможно предположить, что мысли И. В. Каргеля совпадали с мыслями немецких пиетистов XIX в. или, более того, были им заимствованы, однако для окончательного решения данного вопроса необходимо проведение дополнительных исследований. В рамках данного исследования достаточно принять неразрывность связи учения И. В. Каргеля и учения об освящении в СЦ.

Ещё одной интересной особенностью учения И. В. Каргеля и учения об освящении СЦ является некая их близость к учению православных подвижников об обоении.

11 *Каргель И. В.* Христос — освящение наше. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00059.htm>

12 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 11.

13 Критику верующих, которые ищут даров Христовых, но не Христа, см., например, в указанном выше рассказе И. В. Каргеля в главе «Средства очищения» и в документе «Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ» (С. 18–19). Также см. отношение к освящению у И. В. Каргеля и в документе «Об освящении...» (С. 11).



И. В. Каргель пишет в своей книге о том, что несколько лет он молился, вопиял и плакал, чтобы Господь даровал ему дары Духа Святого, но, писал он, «чем дальше, тем становился я несчастнее»<sup>14</sup>. Это продолжалось до тех пор, пока ему не стало ясно:

«Мой возлюбленный Господь и Спаситель стоял за дверью моего сердца и показывал, что Он Сам должен быть там, внутри моей души, а не одни только столь желаемые мною дары благодати <...> Христос в нас, и мы во Христе — это единственное основание, на котором может быть достигнута цель Божия, сохранить нас от греха и преобразить нас в образ Христа»<sup>15</sup>.

Как можно видеть, постоянное освящение и преображение в образ Христа в вероучении И. В. Каргеля и СЦ является неким подобием православного понятия «обожение». Однако, несмотря на совпадение основных идей, делать заключение о восприятии идей об обожении из православной традиции и тем более о тождественности этих учений без дополнительного исследования некорректно.

## 2. Возникновение служения по очищению

Центральной частью освящения является служение по очищению<sup>16</sup>. По мнению одного из исследователей истории РБ, термины «освящение» и «очищение» в общинах СЦ используются как синоним<sup>17</sup>, однако, как мы увидим далее, очищение является частью освящения; более того, очищение является действием, а освящение — процессом, продолжающимся всю жизнь<sup>18</sup>.

Интересен тот факт, что документ об освящении был опубликован в 1964 г., тогда как движение по очищению появилось в 1961 г. одновременно с появлением Инициативной группы. К очищению в среде верующих Инициативная группа призывала уже в своём первом послании к церквям ЕХБ:

«Было бы хорошо, если бы всей общиной предстали перед Господом в посте и молитве и совершили очищение. Приведите свою жизнь в надлежащее состояние. Если не удастся провести эту

14 Каргель И. В. Христос — освящение наше. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00059.htm>

15 Там же.

16 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 25.

17 Интервью с архивариусом РС ЕХБ А. В. Синичкиным. [2022]. [Из личного архива автора.]

18 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 11.

работу всей общиной, то сделайте в своих семьях и даже в отдельных личностях...»<sup>19</sup>.

Из послания видно, что практика очищения к моменту написания послания уже существовала, так как в послании не делается каких-либо пояснений о том, каким образом очищение должно совершаться.

Насколько можно судить, практика очищения имеет достаточно давнюю традицию. Давность традиции подтверждается тем фактом, что современные последователи СЦ не могут дать чёткого ответа, когда именно эта практика вошла в употребление в ЕХБ.

Один из баптистских исследователей говорит о том, что практика исповеди всех перед всеми, аналогичная очищению, существовала в ЕХБ с давних пор<sup>20</sup>. В качестве примера такой практики он приводит служение по восстановлению членства, описанное в мемуарах одного из активных деятелей СЦ Н. П. Храпова. Он описывает данное служение, которое совершалось в 40-х годах XX в. в одной из общин ЕХБ, как проходившее «через особую беседу и исповедание всех перед всеми»<sup>21</sup>.

В настоящее время служение по очищению последователями воспринимается СЦ именно как восстановление (обновление) членства. Н. С. Антонюк, председатель СЦ ЕХБ, говорит, что

«служение очищения и освящения в церквях иногда называют Обновлением членства»<sup>22</sup>.

В этой же проповеди Н. С. Антонюк говорит о том, что после очищения всей общины те её члены, которые не прошли данного служения, более не входят в общину, до того момента пока не пройдут очищения<sup>23</sup>.

Следует отметить, что автору настоящей статьи не удалось найти каких-либо материалов, упоминающих о служении очищения или восстановления членства, до появления Инициативной группы. Также отметим, что о служении очищения и восстановления членства говорят исключительно последователи СЦ.

19 *Крючков Г. К.* Великое пробуждение XX века. С. 35.

20 *Гартфельд Г. К.* Споры между ВСЕХБ и СЦ ЕХБ // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 3: Сборник. Санкт-Петербург, 2004. С. 339.

21 *Храпов Н. П.* Счастье потерянной жизни. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00055.htm>

22 *Антонюк Н. С.* День очищения. Проповедь. Медиатека материалов Братства МЦЦ ЕХБ. [5:00] URL: <https://archive.org/details/A301-074/02-07.mp3>

23 Там же. 39:00.

Вопросы об источнике появления служения по очищению и о том существовало ли оно до появления СЦ, также требуют проведения дополнительного исследования.

### 3. Учение об очищении

Ключевым моментом в очищении является покаяние. Вот что говорится об этом в документе об освящении:

«Господь очищает нас только при нашем непосредственном участии, которое заключается в нашем покаянии. В чём бы ни состоял грех <...> Наше покаяние является единственным условием, при котором Бог очищает нас»<sup>24</sup>.

И ещё:

«Каждый должен знать, что всякий делающий сознательный грех, если не покается, погибнет <...> Это бесконечно опасное обстоятельство и заставляет призвать вас к очищению от всех сознательных грехов»<sup>25</sup>.

На основании документа об освящении, Покаяние должно сопровождаться<sup>26</sup>:

- сознанием своей вины и оставлением греха (см.: Пс. 50, 5; Иер. 2, 19);
- исповеданием своего греха (см. Пс. 31, 5);
- молитвой к Богу о прощении за совершённый грех, а также просьбой о прощении.

Под покаянием документ об освящении понимает

«не минутный плач под наплывом чувств, а сознательное действие, направленное на примирение с Богом и нашими ближними»<sup>27</sup>.

«[При этом] покаяние без исповедания недействительно (см. 1 Ин. 1, 9) <...> Неистинным является такое покаяние, когда есть сознание

24 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 31.

25 Там же. С. 26.

26 Там же. С. 33.

27 Там же.

вины, но нет исповедания или есть исповедание, но нет сокрушения о сделанном грехе»<sup>28</sup>.

По учению СЦ, именно грех делает человека нечистым<sup>29</sup>. При этом под грехом в СЦ понимается

«всё сделанное не по правде Божией и не по Слову правды и истины, не по Слову Божию <...> Грехом является всякий сделанный нами поступок, за который нас осуждает совесть»<sup>30</sup>.

СЦ не признаёт «больших» и «малых» грехов:

«у Господа нет больших и малых грехов. Всякому беззаконию и всякой неправде имя одно — грех»<sup>31</sup>.

Документ об освящении содержит отдельный раздел «Разъяснение о грехах»<sup>32</sup>. В разделе на основании того, как СЦ понимает слова Священного Писания, приводятся различные грехи, сгруппированные по темам.

Обращает на себя внимание, что в разделе «Кражи, убийства, предательство» в описании предательства говорится о том, что

«предательство заключается в передаче в руки неверующих и лжебратьев интересующих их сведений о жизни церкви и о её членах»<sup>33</sup>.

Первоначально документ был опубликован в 1964 г. Несомненно, под этими словами понималось предательство, которое в советское время вполне могло быть приравнено к убийству, поскольку вело к уголовной ответственности последователей СЦ и в итоге нередко приводило к гибели заключённого за веру. Однако, насколько можно видеть, этот грех является актуальным для СЦ и в настоящее время. Во-первых, данный раздел без редакции был опубликован в 2006 г. Во-вторых, он согласен с положением устава СЦ об обязанностях члена общины «хранить тайну церкви от внешних»<sup>34</sup>.

По словам последователей СЦ, любой сделанный и исповеданный грех может быть прощён:

28 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 36.

29 Там же. С. 30–31.

30 Там же. С. 30–31.

31 Там же. С. 41.

32 Там же. С. 57–73.

33 Там же. С. 67.

34 Там же. С. 94.

- не забудем, что прощаются только исповеданные грехи (см. 1 Ин. 1, 9)<sup>35</sup>;
- исповеданный грех Господь никогда не вспомнит, как будто его никогда не было<sup>36</sup>;
- не прощается только тот грех, в котором согрешивший не кается или кается, но не искренне, не так как должно, то есть не оставляя греха<sup>37</sup>.

С одной стороны, в приведённых выше словах можно прочесть слова прп. Исаака Сирина: «Нет греха непрощительного, кроме греха нераскаянного»<sup>38</sup>, а с другой — увидеть, что чёткий критерий прощения греха отсутствует, а имеется более характерное для сектантских категорий описания духовной жизни выражение: «Кается... не так, как должно».

Наблюдение за тем, насколько искренне кается в своих грехах верующий входит в обязанность служителя. Это одна из логических ловушек для СЦ, основанная на их учении о покаянии, которое больше приближено к беседе с психологом, чем к таинству. Впрочем, следует отметить, что реальная практика и отношение к покаянию в СЦ значительно расходится с их официальным учением о покаянии.

Документ об освящении приводит лишь один грех, который не прощается ни в сем, ни в будущем веке, — это хула на Духа Святого. По словам документа,

«этот грех заключается в том, что верующий, видя действия Духа Святого, приписывает их действию сатаны, чем и хулит Духа Святого»<sup>39</sup>.

В соответствии с документом об освящении каяться нужно в следующей последовательности<sup>40</sup>:

- перед теми, кого обидели;
- перед теми, кто видел грех;
- перед Богом.

35 Услышан за благоговение // Братский листок. 2001. № 2. С. 3.

36 Рытиков П. Т. Святой да освящается ещё // Вестник истины. 1980. № 1. С. 17.

37 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 32.

38 Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. С. 28.

39 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 32.

40 Там же. С. 34.

Если согрешили против общины, то необходимо вначале каяться перед общиной, а затем перед Богом<sup>41</sup>.

В последовательности покаяния нет упоминания о покаянии перед служителем или даже в его присутствии. Изначально документ об освящении предполагал покаяние перед служителем только для совершивших постыдный скрытый грех, который недостойно выносить на всеобщее обсуждение<sup>42</sup>. Несмотря на это, со временем практика исповеди перед служителем была принята обязательной не только для исповедания постыдных скрытых грехов, но всех грехов для каждого члена общины, которые были совершены после последнего очищения или в которых обличает совесть.

Грешнику, впервые пришедшему к Господу, достаточно в молитве покаяния просто и искренне сказать: «Господи, прости и будь милостив ко мне, грешнику», тогда как возрождённому и крещённому и в чём-либо согрешившему нужно признаться в сделанном грехе пред другими (см. Иак. 5, 16), исповедаться, совершить молитву покаяния — и тогда Господь его простит<sup>43</sup>.

Документ об освящении допускает неоднократное покаяние:

«Тот, Кто учил прощать до *седмиды семидесяти* [Мф. 18, 22], Сам имеет несравненно более безграничное милосердие и нам необходимо исполнять то, чему учит Христос. Однако иногда бывает необходимо не принимать такого в церковь до полного его исправления»<sup>44</sup>.

При этом документ даёт и более детальное пояснение практики повторного покаяния:

«Не надо вторично каяться и исповедоваться в тех грехах, которые совершены были до уверования, или в совершённых после уверования, но за которые вы раскаялись. Если же вы каялись, но греха не оставили, то необходимо оставить грех и покаяться. Если же кто и оставил грех, но не покался как должно, грех с него не снимается, независимо от того сколько прошло времени»<sup>45</sup>.

Особенностью учения об освящении является необходимость обличения виденного греха:

41 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 32.

42 Там же. С. 55–56.

43 Рытиков П. Т. Святой да освящается ещё // Вестник истины. 1980. № 1. С. 15.

44 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 32.

45 Там же. С. 31.

«Явившись свидетелем греха, христианин <...> обязан обличить с любовью. Тот, против кого совершен грех, должен первым обличить согрешающего»<sup>46</sup>.

Для исправления грешников, в соответствии с документом об освящении, церковь должна принимать следующие меры<sup>47</sup>:

- всякого впавшего в согрешение исправлять посредством беседы (см. Гал. 6, 1–2), со стороны тех, которые могут судить обо всём (см. 1 Кор. 2, 15);
- судить о делах, требующих улаживания личных недоразумений и тяжб между членами церкви (см. 1 Кор. 6, 1–8);
- судить о делах, когда член церкви совершил грех против церкви или проявил непослушание церкви (см. Мф. 18.17);
- совершать суд о делах, когда согрешивший член церкви не кается, но продолжает оставаться во грехе (см. 1 Кор. 5, 11–12).

В случае совершения греха, требующего церковного взыскания, членское собрание выносит решение о мере наказания<sup>48</sup>. Члена общины отлучают за всякий сознательный, неоставленный, очевидный, доказанный грех и за неисправимость. Отлучение производится в исключительных случаях<sup>49</sup>, дабы исправить виновного и очистить от него церковь.

При этом к согрешившему применяется, кроме взыскания, наказание в виде запрета для других верующих

«приветствоваться и иметь общение с отлучёнными <...> беседы допускаются лишь с целью исправления»<sup>50</sup>.

Грехом в СЦ считается общение с теми, кто сознательно отступает от истины и сознательно грешит<sup>51</sup>.

Впрочем, запрет на общение не распространяется на совершающих грех по неведению:

«Не чуждайтесь тех, которые по неведению уклоняются от истины, но будьте к ним милостивы и разьясняйте им волю Божию»<sup>52</sup>.

46 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 35.

47 Там же. С. 38.

48 Там же.

49 Там же. С. 39.

50 Там же.

51 Там же. С. 44.

52 Там же. С. 44.

Как правило, параллельно с освящением упоминается и о благословениях, которые Господь даёт очистившемуся члену общины<sup>53</sup> или общине в целом<sup>54</sup>, а также об отсутствии благословения при отсутствии в общине служения по очищению<sup>55</sup>.

С этим пониманием связано мнение СЦ о том, что «если в общине есть хотя бы несколько нечистых и община знает об этом и не освобождается от них, то в таком случае вся община не будет иметь благословения и успеха<sup>56</sup>. В соответствии с документом об освящении, очищение церкви нельзя считать законченным, если в ней остаются те, кто не кается и продолжает грешить (см. 1 Кор. 5, 6)<sup>57</sup>.

Вот как описывается эта связь в статье, посвящённой баптистскому хлебопреломлению:

«...если и член в теле будет скверный, он будет унижать и порочить всё тело. И если этот осквернённый член будет участвовать в Вечере, церковь будет знать, но будет мириться, она соединяется с ним в одно тело, делается порочной, и Господь не может соединиться с ними. Господь свят и праведен, Он не может соединиться с порочным телом, Он лишает благословения и всё тело. Это особенно должно касаться пастырей и других служителей, которые поставлены Богом блюсти стадо»<sup>58</sup>.

Учение об очищении в полной мере раскрывается в практике проведения служения по очищению.

#### 4. Практика очищения

Автору данной статьи не удалось найти чётких рекомендаций по регулярности проведения служения по очищению. В документе об освящении говорится, что служители должны вести духовную жизнь и своё служение так, чтобы в церкви не было сознательного греха, а при его появлении согрешившие очищались. В другом месте служение по очищению предлагают проводить «за день до Хлебопреломления [в пятницу. — А. М.] <...>

53 Рытиков П. Т. Святой да освящается ещё // Вестник истины. 1980. № 1. С. 15.

54 Там же. С. 17.

55 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 25.

56 Там же. С. 25.

57 Там же. С. 57.

58 К вопросу о вечере // Вестник спасения. 1963. № 4 (4). С. 23.



с постом»<sup>59</sup>. Так как хлебопреломление в ЕХБ проходит, как правило, один раз в месяц, следует предположить, что и служение по очищению также может проходить ежемесячно. Однако служение по очищению всей общины является достаточно продолжительным и может длиться при ежедневном участии всех членов общины в течение месяца. Таким образом, невозможно предположить, что служение по очищению проходит ежемесячно перед каждым Хлебопреломлением. Более реальной представляется информация представителя Российского союза ЕХБ (РС ЕХБ), знакомого с практикой СЦ, согласно которой служение по очищению проходит в разных общинах с разной периодичностью — раз в год, раз в три года, однако может проходить и чаще<sup>60</sup>.

Наиболее наглядно практика служения по очищению представлена в проповеди нынешнего председателя МСЦ ЕХБ Н. С. Антонюка «День очищения»<sup>61</sup>. Предположительно она была произнесена в середине 2000-х гг. в эмигрантских церквях Америки<sup>62</sup>. Согласно информации, приведённой в этой проповеди, можно составить следующее описание практики служения по очищению.

Решение о проведении очищения принимается общиной. Если церковь приняла решение об очищении, то ему подчиняются все члены церкви<sup>63</sup>.

Этапы проведения очищения можно представить так:

- подготовительный этап;
- испытание своей совестью;
- примирение;
- исповедь перед служителем;
- предстояние, или исповедь, перед общиной;
- молитва примирения.

59 Храпов Н. П. Дом Божий и служение в нём. СЦ ЕХБ. Издание первое. 1972–1974 гг. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm>

60 Интервью с архивариусом РС ЕХБ А. В. Синичкиным. [2022]. [Из личного архива автора.]

61 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [Медиатека материалов Братства МСЦ ЕХБ]. URL: <https://archive.org/details/A301-074/02-07.mp3>

62 Точной даты произнесения данной проповеди нет ни в одном источнике. Первая публикация в сети интернет была в 2018 г. Однако дата проповеди, более вероятно, соответствует поездке в эмигрантские церкви Америки, описанной в статье: *Гомон В. А.* Братство во время свободы // Вестник истины. 2021. № 3. С. 37. В этой же статье говорится о том, что Н. С. Антонюк поехал вместе с Владимиром Николаевичем Чухонцевым, что соответствует постоянному упоминанию в проповеди «брата Володи».

63 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [7:50]. [Медиатека материалов Братства МСЦ ЕХБ Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/A301-074/02-07.mp3>

### Подготовительный этап

Очищение можно пройти только отделившись от греха, например, убрав телевизор из дома, перестав пользоваться косметикой и т. п.<sup>64</sup> К очищению, как правило, готовятся постом:

«Желательно, чтобы в день, когда человек хочет исповедаться и предстать пред церковью, он был в посте. В посте будет легче принять обличение и успешнее обличить кого-то»<sup>65</sup>.

Н. С. Антонюк предлагает при проведении служения по очищению поститься хотя бы два дня в неделю. Интересно, что он предлагает сделать постными днями среду и пятницу. Также он говорит о том, что вполне нормально соблюдать пост в эти дни в течение всей жизни<sup>66</sup>. Сложно сказать, на основании чего и с какой целью были выбраны именно эти дни, но этим предложением Н. С. Антонюк приближает практику поста СЦ к православной практике.

### Первый этап. Испытание своей совести

Прежде чем предстать перед церковью, каждый верующий должен в молитве пред Богом проверить свою жизнь<sup>67</sup>.

Второй этап. Примирение

Если с кем-то не в мире — надо обязательно примириться<sup>68</sup>:

- — может быть, придётся несколько раз попросить прощения;
- — может быть, придётся чем-то воздать (возместить ущерб. — А. М.).

Если есть обида на кого-то, можно, не мудрствуя лукаво, простить от сердца, ведь человек мог совершить поступок без злого умысла, поэтому «не находится во грехе»<sup>69</sup>. Если человек совершил против вас грех и это доподлинно известно, то можно пойти и выговорить, ему, ибо таковой находится во грехе и требует помощи<sup>70</sup>.

64 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [44:55].

65 Там же. [6:05].

66 Там же. [53:10].

67 Там же. [12:50].

68 Там же. [13:00].

69 Там же. [15:20].

70 Там же. [17:20].

### Третий этап. Исповедь перед служителем

Каждый член церкви должен иметь личную беседу со служителем<sup>71</sup>. Изначально в документе об освящении говорилось о беседе с несколькими служителями<sup>72</sup>. При этом личная беседа со служителями была необходима только тем из общины, кто имел «скрытый постыдный грех». Теперь, как можно видеть, практикуется беседа с одним служителем. С одной стороны, можно предположить, что необходимость личной исповеди для всех членов общины и переход на личную (а не групповую) беседу было вызвано наличием скрытых грехов практически у всех членов общины. С другой стороны, можно предположить, что в данном случае исповедь используется сугубо для того, чтобы служитель мог более строго контролировать состояние члена общины. Так или иначе, следует констатировать тот факт, что, несмотря на критику исторических церквей в плане индивидуальной исповеди, внешнее совершение исповеди в СЦ в настоящее время стало практически идентичным её совершению в исторических церквях.

Беседу со служителем должен пройти каждый член общины независимо от того, хочет он этого или нет. Характер беседы, по словам Н. С. Антонюка, не обязательно должен быть покаянным, ибо задача исповеди — не вспомнить все грехи, а исповедать осознанно скрываемые<sup>73</sup>.

Далее Н. С. Антонюк говорит о необходимости исповедовать все грехи (если они не были до этого исповеданы) независимо от того, когда бы человек не сделал их — до уверования или после уверования. Возможно, здесь речь идёт именно о грехах, сокрытых при принятии в общину, так как в противном случае Н. С. Антонюк вошёл бы в противоречие с документом об освящении<sup>74</sup> и с разъяснением служителей СЦ, опубликованном в 2016 г. В разъяснении говорится о том, что грехи, сделанные до обращения, человек исповедует Господу всё сразу,

«признавая себя в момент покаяния абсолютно погибшим грешником»<sup>75</sup>.

Впрочем, в данном высказывании Н. С. Антонюка относительно исповеди грехов, не исповеданных до уверования, можно видеть его

71 *Антонюк Н. С.* День очищения. Проповедь. [19:50].

72 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 55–56.

73 *Антонюк Н. С.* День очищения. Проповедь. [22:05].

74 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 31.

75 Исповедание грехов. Служители МСЦ ЕХБ // Вестник истины. 2016. № 1. С. 18.

личное отношение, основанное на собственном опыте<sup>76</sup> и его понимании слов:

*«Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои» (Деян. 19, 18)<sup>77</sup>.*

Вопрос о том, почему Н. С. Антонюк декларировал взгляд, отличный от официального, приведённого в документе об освящении, пока остаётся без ответа.

Грехи, которые были исповедованы ранее и были оставлены, больше исповедовать не нужно. Если же грех после исповедания повторялся, а также если он был исповедан, но до сих пор тревожит человека, то должен быть исповедан повторно<sup>78</sup>. Возможно, здесь Н. С. Антонюк имеет в виду последствия «неистинного покаяния», которое было совершено без сокрушения о сделанном грехе и соответственно не привело человека к очищению<sup>79</sup>.

Позиция Антонюка относительно добровольности исповеди такова:

*«Исповедание может быть не только добровольным, но и не добровольным. Исповедь может быть недобровольной в том случае, если член общины не желает исповедоваться, в то время как церковь приняла решение об обязательной Исповеди каждого члена церкви. Однако добровольное исповедание всё же ценнее и полезнее»<sup>80</sup>.*

Насколько можно судить, здесь Н. С. Антонюк проводит параллель со взглядами на исповедь в РС, где исповедь в присутствии служителя не является обязательной. Возможно, эмигрантские церкви находятся в некоем промежуточном положении, не подчиняясь ни РС, ни СЦ.

Выбор служителя для беседы (исповеди) является добровольным. Каждый может выбрать того служителя, с которым хотел бы побеседовать, при этом беседа проходит наедине<sup>81</sup>. К беседе необходимо подготовиться дома. Необязательно говорить на исповеди только о грехах, это могут быть и вопросы, сомнения, переживания<sup>82</sup>.

Муж и жена могут исповедоваться вместе, могут по-одному, но желательно у одного служителя. При этом представлять перед собранием

76 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [23:20].

77 Там же. [26:10].

78 Там же. [52:20].

79 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 36.

80 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [27:00].

81 Там же. [29:30].

82 Там же. [31:50].

муж и жена должны вместе, а ещё лучше — всей семьёй<sup>83</sup>. Если муж и жена исповедаются друг другу, это не избавляет их от обязанности исповедовать эти же грехи служителю<sup>84</sup>.

#### **Четвёртый этап. Предстояние перед церковью (Исповедь перед общиной)**

После примирения и беседы со служителем человек должен предстать перед членским собранием (собранием всей общины). Человек выходит вперёд и рассказывает о себе и грехах, которые видит за собой. О грехах, уже исповеданных перед служителем, здесь рассказывать уже не нужно. После этого члены общины говорят о том, что они замечают за этим человеком и что ему необходимо в себе исправить<sup>85</sup>.

В соответствии с документом об освящении и практике очищения, первыми перед собранием предстают семьи служителей<sup>86</sup>.

#### **Пятый этап. Молитва примирения**

После того как человек проходит очищение, он встаёт на колени и молится, прося у Бога и церкви прощения за всё, на что ему указали. Этим заканчивается обновление членства (очищение) и, по словам Н. С. Антонюка, обновление взаимоотношений с Господом<sup>87</sup>.

Человек, не прошедший обновления членства, утрачивает членство в данной общине. Восстановить членство он может только через служение по очищению. Новые члены в общину также принимаются только через служение по очищению<sup>88</sup>.

Служение по очищению заканчивается хлебопреломлением.

В больших общинах служение по очищению проходит достаточно долго. В общине, состоящей из трёхсот членов, при ежедневных членских собраниях в течение всего дня, служение по очищению длится около месяца. По словам Н. С. Антонюка, членские собрания желательно

83 *Антонюк Н. С.* День очищения. Проповедь. [56:35].

84 Там же. [57:50].

85 Там же. [34:00].

86 Там же. [37:50].

87 Там же. [37:20].

88 Там же. [39:00].

посещать всем членам общины ежедневно<sup>89</sup>. Из-за продолжительности всего служения в день перед общиной может предстать не более 15–20 верующих<sup>90</sup>.

Описанная в проповеди Н. С. Антонюка практика служения по очищению в основных моментах соответствует документу об освящении. Вместе с этим, по словам последователя РС, знакомого с практикой очищения на местах, служение по очищению может несколько видоизменяться в соответствии с решением членского собрания и служителей общины<sup>91</sup>. Аналогичный комментарий содержится и в документе об освящении<sup>92</sup>.

### Выводы

Взаимосвязь текстов об освящении в работах И. В. Каргеля и в текстах Международного союза церквей (МСЦ) свидетельствует о том, что учение об освящении МСЦ было воспринято из аналогичного учения И. В. Каргеля.

Центральным местом в освящении является служение по очищению. По словам баптистских исследователей, практика служения по очищению существовала в среде русского баптизма ещё до появления Инициативной группы (именуемой впоследствии МСЦ).

Основанием служения по очищению является покаяние. В МСЦ разработана целая система покаяния, которой следует придерживаться кающемуся человеку. Ключевым элементом в данной системе является частная исповедь. Результатам исследования исповеди в среде русского баптизма будет посвящена следующая статья.

Проведённая исследовательская работа показала, что тема освящения и очищения в среде МСЦ изучена мало не только светскими и православными учёными, но и представителями русского баптизма, в том числе представителями МСЦ.

Результатами исследования также явились вопросы, требующие более детального изучения в будущем. Какую связь имеет учение И. В. Каргеля с учением немецких пиетистов? Какая связь между учением об освящении МСЦ ЕХБ и учением православных подвижников

89 Антонюк Н. С. День очищения. Проповедь. [1:00:00].

90 Там же. [1:05:30].

91 Интервью с архивариусом РС ЕХБ А. В. Синичкиным. [2022]. [Из личного архива автора.]

92 Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. С. 58.

об обожении? Когда именно появилось служение по очищению и какие источники были положены в его основу? Насколько широко была распространена практика всеобщего покаяния (восстановления членства — служения по очищению) до появления инициативной группы (МСЦ ЕХБ)?

### Источники

- Антонюк Н. С.* День очищения. Проповедь. [Медиатека материалов Братства МСЦ ЕХБ]. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/A301-074/02-07.mp3> (дата обращения 22.08.2022).
- Гомон В. А.* Братство во время свободы // Вестник истины. 2021. № 3. С. 34–38.
- Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.
- Исповедание грехов. Служители МСЦ ЕХБ // Вестник истины. 2016. № 1. С. 17–20.
- К вопросу о вечере // Вестник спасения. 1963. № 4 (4). С. 21–23.
- Каргель И. В.* Христос — освящение наше. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00059.htm> (дата обращения: 28.09.2022).
- Крючков Г. К.* Великое пробуждение XX века. Москва: Христианин; МСЦ ЕХБ, 2008.
- Об освящении. Вероучение. Устав МСЦ ЕХБ. [Б. м.]: Изд. Международного совета церквей ЕХБ, 2006.
- Рытиков П. Т.* Святой да освящается ещё // Вестник истины. 1980. № 1. С. 15–18.
- Услышан за благоговение // Братский листок. 2001. № 2. С. 3.
- Храпов Н. П.* Дом Божий и служение в нем. СЦ ЕХБ. Издание первое. 1972–1974 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm> (дата обращения: 11.09.2022).
- Храпов Н. П.* Счастье потерянной жизни. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00055.htm>. (дата обращения: 22.09.2022).

### Литература

- Гартфельд Г. К.* К спору между ВСЕХБ и СЦ ЕХБ // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 3: Сборник. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2004. С. 335–348.
- Интервью с архивариусом РС ЕХБ А. В. Синичкиным. [2022]. [Из личного архива автора.]

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

# СПИСКИ САРОВСКОГО УСТАВА

АТРИБУЦИЯ СПИСКА (ЦГАРМ. Ф. 1. ОП. 4. Д. 18),  
ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ГИПОТЕЗЫ

Иеромонах Павел (Дудоров)

аспирант кафедры церковной истории Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
pavelD1500@yandex.ru

**Для цитирования:** Павел (Дудоров), иером. Списки Саровского устава: атрибуция списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18), характерные особенности, гипотезы // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 384–400. DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.017

## Аннотация

УДК 091 (271.2-788)

В статье исследуется один из одиннадцати списков Саровского общежительного устава — ЦГАРМ Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Автор делает гипотетические выводы не только о составителе, переписчике и времени написания текста, но и сам исследует документ в его дисциплинарной части. Для последнего указываются особенности его содержания и написания, перечисляются основные характеристики источников, на которые ссылается составитель рукописи. В связи с изучением списка монастырского устава автором предлагается новая гипотетическая версия о самом близком к оригинальному списку общежительно-го Типика рукописном документе — «Достождолжном отпуске». Фрагмент текста из подлинного списка Отпуска был обнаружен в одной из архивных рукописей монастырского устава — ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. В статье представлены обновлённые данные и новые выводы по исследованию списков Саровского общежительного устава.

**Ключевые слова:** рукопись, история РПЦ, монашеский устав, первоначальник иеросхимонах Иоанн (Попов), Устав Саровского монастыря, иеромонах Иаков (Невельский), монастырский Типик.



## **Lists of the Sarov Charter. List Attribution (The Central State Archive of the Republic of Mordovia. Fund. 1. Inventory 1. File 18), Its Characteristic and Hypotheses**

### **Hieromonk Pavel N. (Dudorov)**

PhD student at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia  
pavelD1500@yandex.ru

**For citation:** Dudorov, Pavel N., hieromonk. "The 'Russian World' as A Historiosophical Concept and Its Connection with Russian Religiosity". *Theological Herald*, no. 2 (53), 2024, pp. 384–400 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.017

**Abstract.** The article examines one of the 11 lists of the Sarov hostel charter (The Central State Archive of the Republic of Mordovia. Fun. 1. Inv. 1. Fil. 18). The author of the article makes hypothetical conclusions not only about the compiler and copyist of this list and the time of writing the text itself, but also examines the text of the archival document itself. For the latter, the peculiarities of its content and spelling are indicated in its disciplinary part. For the first part of the charter, the main characteristics of the sources referred to by the compiler of the manuscript are listed. In connection with the study of the monastery charter the author proposes a new hypothetical version of the handwritten document closest to the original list of the dormitory charter «Dostodoljnyi otpusk». A fragment from the genuine list of «otpusk» was found in one of the lists of the monastery type: in the new list (Central State Archive of Ancient Acts. Fun. 1. Inv. 2. Fil. 5). The article presents new data and new conclusions on the study of lists of dormitory charter.

**Keywords:** the list, the history of the Russian Orthodox Church, the monastic charter, the originator Hieroschemamonk John (Popov), the Charter of the Sarov Monastery, hieromonk Jacob (Nevelsky), the monastery Typik.

\*\* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research grant 21-012-41004 «Medieval Russian-Jewish Contacts and Slavic Targum».

## Введение

На сегодняшний день насчитывается около одиннадцати списков Саровского устава. Они дошли до нас через архивы: ЦГАРМ, РНБ, РГАДА, РГБ. Представляем их подробный перечень:

- 1) Общебратственный совет с челобитным прошением // Устав монастыря 1710 года // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 6. Л. 1–4;
- 2) Список точный: «Списак точный Сообщезительнаго Устава Сатисограда Саровския Пустыни» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Л. 1 – 52 об.;
- 3) Новый список: Устав общежительной Сатисо-градо Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схиме Иоанном // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 1–70<sup>1</sup>;
- 4) Устав или чиноположение относительно правил общежития, и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градосаровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 1–51;
- 5) Устав Саровския пустыни // РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 267. Л. 1 – 47 об.<sup>2</sup>;
- 6) Устав или Чиноположение правил относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градосаровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 110. Л. 1–15;
- 7) Устав или Чиноположение правил относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих

1 Данный список Устава послужил источником для печатного издания монастырского Типика в 1897 г.

2 Этот список Устава впервые был представлен как факсимиле (частично) первой дисциплинарной части Саровского общежительного устава в одной из статей Е. В. Романенко «Устав Саровского монастыря» (*Романенко Е. В. Устав Саровского монастыря // Преподобный Серафим Саровский: агиография, почитание, иконография. Москва, 2004. С. 223–245*). Это список последней четверти XVIII в. Несмотря на свою достаточно раннюю датировку, после подробного исследования он был признан нами неполным и, следовательно, недостаточно достоверным для исследования в качестве образца более раннего списка Устава Саровской обители. Также следует отметить, что этот список схож со списком точным. При сравнении списков предварительные данные свидетельствуют о том, что список ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749 более древний по сравнению с описываемым. Основным аргументом является то, что, кроме некоторых особенностей главы 6, в списке РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 267 при переписывании зафиксирована работа по поиску источников в тексте Устава.

Сатисо-градо-Саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 111. Л. 1–12<sup>3</sup>;

- 8) ОР РГБ Ф. 304/II. № 230. Чин и устав имеющийся в Богоспасаемой Святогрекославно-Российской Кафолической Правоверно-Православной истинно христианской Темниковской Саровской общежителной пустыни. XIX в. Л. 1–30.

Текст Устава Саровской обители в типаках других монастырей:

- 9) Устав общежителной Саровской пустыни // ОР РГБ. Ф. 178.1. № 4456. Л. 1–65<sup>4</sup>;
- 10) Устав Валаамского монастыря. Устав общежителный Санкт-Петербуржския епархии Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, заведенный с общежителнаго же Устава Тамбовския епархии Саровския пустыни. 1784(9) г. РНБ. СПб. № 285. Л. 1–125.
- 11) Устав Спасо-Преображенскаго Валаамскаго ставропигиальнаго монастыря 1782 года, привезенный архимандритом Иовом в Верхотурский Николаевский монастырь по указу Святейшего Правительствующаго Синода от 30 января 1893 года за № 423<sup>5</sup>. Устав общежителный Санкт-Петербуржския епархии Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, заведенный с общежителнаго же Устава Тамбовския епархии Саровския пустыни.

Из всех этих списков одним из самых, на наш взгляд, интересных является рукопись общежителнаго Саровскаго Устава ЦГАРМ Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. При её исследовании стали известны не только автор-переписчик, но и уникальные особенности списка этой рукописи.

3 Несмотря на то, что два разных текста обозначены в архиве под двумя делами (Д. 110, 111), они представляют собой первую и вторую часть Саровскаго устава. Это черновой вариант рукописи (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18).

4 Данная рукопись является точной копией, с очень незначительными изменениями, Саровскаго Устава Список точный (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). В начале рукописи имеются такие слова: «Книга сия Библиотеки Красногорскаго Спасова монастыря. Настоятель Игумен Григорий. 1889 го (вверх) года октября 1 дня. Список точный сообщежителнаго устава Сатисоградосаровския пустыни» (ОР РГБ. Ф. 178.1 № 4456. Л. 1).

5 Романенко Е. В. Организация пространства монастыря: исторические свидетельства и современный опыт. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/23-rch/1865-organizatsiya-prostranstva-monastyrya-istoricheskie-svidetelstva-i-sovremennyj-opyt/>

## 1. Авторство рукописи ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18

Исходя из новейших архивных данных, мы можем составить представление об авторе изучаемой рукописи<sup>6</sup>. В «Списке точном» на титульном листе содержится следующая запись:

«Сия Рукопись Принадлежит Сатисо Градо Саровской пустыни 1853 года Месяца Декабря 13го Дня по описи Церковной № 3»<sup>7</sup>.

Известно также, что с 1852 г. «начались заботы о приведении в порядок архивных бумаг, книг, рукописей и составлении описи ризничному имуществу, что поручено было рясоф. Иоанну Невельскому (впоследствии иером. Иакову)»<sup>8</sup>. Этот иеромонах с 15 февраля 1852 г. «занимался перепискою с исправлением орфографии Устава Саровской пустыни начерно»<sup>9</sup>. Подытоживая, можно утверждать, что: а) при приведении в порядок архивных монастырских бумаг точный список был внесён в церковную опись; б) иеромонах Иаков (Невельский) переписывал «с исправлением орфографии» именно изучаемый нами список (ныне ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Черновой же вариант этой работы<sup>10</sup> был впоследствии изменён в чистовой (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18). Таким образом, мы делаем следующие выводы:

- рукопись ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18 общежительного устава появилась после списка ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749;
- автором этого списка общежительного устава был рясофорный послушник Иоанн (иеромонах Иаков (Невельский));
- данный список представляет собой серьёзно отредактированный текст Саровского Устава и существенно отличается от «Точного списка» (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Наибольшие

6 Следует особо отметить, что в данной статье не исследуется богослужебная часть изучаемого рукописного списка Саровского устава.

7 Список точный // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. (См. титульный лист б. н.).

8 Саровская общежительная пустынь: подробное описание. Москва, 1908. С. 147.

9 Записки библиотекаря монастыря иеромонаха Иакова об игумене Иоанне и разных событиях в монастыре // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 979. Л. 7.

10 Устав, или Чиноположение правил, относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градо-Саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 110. Л. 1–15; Устав, или Чиноположение правил, относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градо-Саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 111. Л. 1–12.

различия найдены в Поучении 4 «О пользе иноческого общежития»<sup>11</sup>.

## 2. Характерные особенности изучаемого списка

В рукописи (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) видна большая литературная обработка, которая характеризуется в основном перефразированием при сохранении смысла текста и его идейного содержания. В архивном документе в некоторых местах присутствует перевод (а точнее, улучшенный текст) трудно понимаемых фрагментов первоначального текста Устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). В качестве примера, приведём некоторые вставки переписчика:

«... и малое правило в меру великих приводит»,  
«... как то сегодня тако и толико, а в другое время инако, никакже сие да будет»<sup>12</sup>.

В тексте встречаются дополнения и перестановки слов и предложений с целью составления последовательной и законченной композиции для каждого из поучений:

«Братия моя возлюбленная! предлагая любви вашей сия наказания моя, молю вас, да вси по правым стезям творите путь свой ко спасению, сиречь, по Божественному Писанию и предлагаю Святых отец да управляете житие свое»<sup>13</sup>.

Схожие слова и выражения часто присутствуют именно в конце поучений для лаконичности и завершённости повествования:

«Чего да избавит нас св. Всеблагий Господь наш, которому (ему же) слава и держава ныне и во веки веков. Аминь»<sup>14</sup>.

В литературной правке текста наблюдается стиль, характерный для евангельской риторики, по подобию речевых конструкций из новозаветных соборных посланий апостола Иоанна Богослова:

11 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 36. Видимо переписчик [иеромонах Иаков. – *И. П.*] не считал нужным сохранять неприкосновенность Устава. Несомненно, весь этот труд совершался с благословения одного из отцов-строителей. К сведению, настоятелем Саровской обшчезительной пустыни на тот момент был игумен Исаия II (Путилов) (1842–1858).

12 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 40 – 40 об.

13 Там же. Л. 41.

14 Там же. Л. 40 об. – 41.

«Возлюбленнии, прилучися мне слышати от неких пришедших в небрежение и леность...»<sup>15</sup>.

Писательский текст рукописи по построению, без сомнения, адаптирован к языку XIX в.:

«Аще же вся ина оставльше ко оному единому зрим Божию угождению, то Сам Господь да дарует нам житие мирно и безмятежно, и сподобит нас безболезненно и невредно, жития нашего конец совершити, и на будущая вечная благая постигнути человеколюбием Его и благодатию»<sup>16</sup>.

Для сравнения приведём трудный для восприятия текст из печатного издания:

«Аще вся ина оставльше, ко оному единому зрим Божию угождению. Сам бо глаголет Господь: аще в повелениях моих ходите, и заповеди моя сохраните, и вся сотворите я: призрю на вас, и благословлю вас, и умножу вас: и снете хлеб ваш в сытость [Лев. 26, 3.9.5]. И питаемся радуящиеся и благодаряще его, и дарует нам Господь житие мирно и безмолвно, и сподобит нас безболезненно и невредно жития нашего конец совершити и на будущая благая постигнути, человеколюбием его и благодатию»<sup>17</sup>.

Следует признать, что перифраз в рукописи (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) несколько неточный и сокращённый, однако сохраняющий всё те же смысловые связи.

В рукописи (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) характерны более современные дополнения-вставки следующего содержания<sup>18</sup>:

«Поелику случается, что в обители иноческия приходят иногда на жительства люди сомнительные, и не для исправления в них дел спасения, да от злых и многовидных страстей обнажатся, но паче да угождают своим хотениям, да тако живут в тунеядстве, недугуя различием злобы...»,

15 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 34 об.

16 Там же. Л. 36.

17 Устав общежительных Сатисо-Градо-Саровския пустыни, преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном. Москва, 1897. Ч. 1. С. 61–62. Нужно признать, что перифраз достаточно неточный, однако сохраняющий те же смысловые связи в построении текста.

18 Глава 13: «Правила на принятие новоприходящих и желающих жития иноческаго так же и мнихов других монастырей постриженников».

«тогда поместити/включити в число братства но не иначе, как по совершенном увольнении его из мира и с определения Епархиального начальства», «Ежели желающий совершеннаго пострижения и жития иноческаго по трехлетнем искус в житии и поведении, окажется совершенно способным и благонадежным по своей кротости, смирению, терпению, послушливости и трезвости, то такового с надлежащаго законнаго позволения постригати»<sup>19</sup>.

Все эти дополнения, в свою очередь, свидетельствуют о том, что текст Устава изменялся переписчиком применительно к более позднему времени (сер. XIX в.).

Следует отметить, что при редактировании текст Саровского Типика (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) претерпевал также субъективные изменения, вносимые переписчиком. Все эти корректировки могли быть сделаны для одной конкретной цели, а именно для правильного благозвучия и естественного восприятия братией чтения Саровского Устава «ежегодно, начиная с 25 октября ([в] день “Лесного праздника”)» за монастырской трапезой со второй половины XVIII в.<sup>20</sup>

В отношении используемых источников в списке (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) следует отметить, что составитель нового списка использовал не только цитирование Нового Завета. Наряду с подробным цитированием из творений свт. Василия Великого («О подвигах иноческих» и проч.), он вносил в сам текст высказывания и ссылки на труды других святых отцов: прп. Кассиана Римлянина, прп. Аввы Дорофея, свт. Дионисия Ареопажита, прп. Исаака Сирина и даже из «Добротолубия»<sup>21</sup>. Достоинством отдельного внимания то, что иеромонах Иаков (Невельский) применял в качестве источника «Духовный регламент». Весьма любопытно, что в 7-й главе в уже имеющуюся сноску интерполирована ссылка на «Духов.[ный] Реглам.[ент] пр. 20. ст. 33». Приведём это 20-е правило «Духовного Регламента» полностью:

«Не вольно никаковому монаху звати к себе гостей, ни нарочно на пирование, ниже из церкви на препутье, разве за благословением настоятеля, и был бы при гостях другой брат честный, котораго настоятель определит»<sup>22</sup>.

19 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 13 об., 14.

20 Степашкин В. А. Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2009. С. 88.

21 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 3–4, 7 об. – 8.

22 ОР РГБ. Ф. МК РГБ. (Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры). Духовный регламент. [1761 г. Москва]. № 313. Л. 33 об. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/mk-rgb/dukhovnyy-reglament/#image-1>

При сравнении видно, что данное правило по смыслу не соответствует цитате в тексте устава:

«монаху о роде своем, и о племени, и о друзех мирских не пецися, ни спрашивати о них, ниже знатися, ни ясти, ни пити, ни говорите с ними, пецися точию о своей души»<sup>23</sup>.

В Русской Православной Церкви в Синодальный период «Духовный регламент» был обязателен к исполнению для всех монастырей. На примере данного списка видно влияние этого исторического документа не только на новообразованные обители, но и на уже давно реализующийся в практическом отношении в Саровской обители [сер. XIX в. — *И. П.*] общежительный устав<sup>24</sup>. Остаётся загадкой, была ли интерполяция сноска из «Духовного регламента»<sup>25</sup> прямым творчеством переписчика или же совершалась с непосредственного благословения священноначалия монастыря или епархиального архиерея [что вполне вероятно. — *И. П.*]. Возможно, что мотивацией для всех представленных выше изменений в тексте со стороны правщика [или настоятеля? — *И. П.*], могло послужить желание более обстоятельно прокомментировать, объяснить и тем самым расширить изначально ёмкий текст дисциплинарных положений монастырского общежительного устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749).

На примере рукописного списка Устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) можно сделать следующий важный вывод: текст Устава существенно отличается от рукописного списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Он представляет собой уникальный пример произвольного редактирования исторических рукописей в XIX в., которые были дополняемы или изменяемы по тем или иным причинам. Список, вне всякого сомнения, представляет особый исторический интерес. Этот текст рукописи может быть признан классической редакцией списка, близкого к подлиннику

23 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 8 об.

24 Нельзя не отметить, что многие положения «Духовного регламента» созвучны дисциплинарному Уставу Саровской обители и её уставной традиции. Особенно это видно на примере главы 12: «О том, что не должно ни посылать, ни получать писем, без ведома и благословения настоятеля» (Устав Саровския пустыни. Москва, 1897. С. 21–22). См. для сравнения 36-е правило из положений «Духовного регламента о монашествующих» (Духовный регламент. Москва, 1761. № 313. Л. 37 об. — 38). Возможное гипотетическое предположение о том, что Саровский Устав мог каким-то образом повлиять на дополнительные правила о монашествующих в «Духовном регламенте» не лишено смысла, хотя и требует отдельного исследования историков в подтверждение или опровержение выдвигаемой гипотезы.

25 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 7, 8 об., 9.



рукописного монастырского типика (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Рукопись (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) является памятником более поздней редакции, стилистически и грамматически подправленной для XIX в.

### 3. Новая, уточняющая гипотетическая версия об оригинальном списке Саровского Устава и «Достодолжном отпуске»

Подробное исследование списков общежительного устава, в частности списка ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18 заставляет по-иному взглянуть на уже имеющуюся картину открытых исторических данных, представленных нами до настоящего времени. Таким образом, необходимо сделать уточняющие пояснения к ранее опубликованной статье: «К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании конца XIX века»<sup>26</sup>. Ещё раз обратим внимание на известные высказывания игумена Рафаила (Трухина), в которых он говорит о «подлиннике и двух новейших списках неодинаковой редакции и несколько разнящихся с подлинником», а также на замечание о необходимости «пересмотреть имеющиеся в обители списки устава, сличить их с подлинником и на основании сего написать новый список»<sup>27</sup>. Напомним, что, по свидетельству настоятеля Саровской пустыни, «новый список» был создан не позднее января 1892 г.<sup>28</sup> В это время хранителем архива и библиотеки являлся иеромонах Порфирий<sup>29</sup>. Вполне логично было бы допустить, что составителем нового списка по послушанию мог быть именно этот насельник Саровской пустыни. Действительно, в рукописных записях Порфирий, ещё будучи монахом, называется «помощником иеромонаха Иакова»<sup>30</sup>. К слову, следует обратить внимание

26 Павел (Дудоров), иером. К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании конца XIX века // БВ. 2023. № 1 (48). С. 295–311.

27 Там же. С. 304–305.

28 Рапорт был написан 22 января 1892 г. Рапорт игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3 – 3 об.

29 Первое упоминание о монахе Порфирии в архивных документах (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 979) относится к маю (20–28 числа) 1880 г. ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 979 Л. 10, 10 об. Более подробные сведения о биографии иеромонаха Порфирия остаются открытыми для исследователей.

30 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 979. Л. 10 об.

на то, что иеромонаха Иакова к 1892 г. уже не было в живых<sup>31</sup>. Таким образом, логичнее всего было бы считать автором нового списка иеромонаха Порфирия. На этом аргументы в пользу того, что хранитель монастырского архива являлся составителем нового списка, исчерпываются.

Против представленной гипотетической версии можно привести следующую аргументацию.

- О письменных трудах иеромонаха Порфирия достоверно известно лишь то, что он написал «Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни» не позднее 1890 г.<sup>32</sup>, а издано оно было в 1892 г.
- Как было сказано выше, новый список Саровского общежительного Устава был создан не позднее января 1892 г. А это значит, что до 1890 г. иеромонах Порфирий не мог знать о существовании нового списка<sup>33</sup>.
- И наконец, главным аргументом против авторства иеромонаха Порфирия является следующая весомая причина: при сравнении почерков в рукописях «новый список»<sup>34</sup> (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 31) и «Замечание о подлинном Уставе Саровской пустыни и благословленной грамоте на оный» (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 — 72 об.) был обнаружен идентичный почерк (с характерными особенностями, тождественными написанию букв, такими же, как в другой рукописи), принадлежащий другому хранителю Саровского архива — иеромонаху Иакову (Невельскому)<sup>35</sup>. Исходя из этого исследования, автор нового списка, по нашей версии имел, минимум, два почерка: каллиграфический чистовой и обычный черновой.

31 Иеромонах Порфирий дату кончины хранителя Саровского архива относит к 1883 г., см.: *Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна. Муром, 1892. С. 4.

32 Там же.

33 Вместе с тем нельзя отрицать того, что иеромонах Порфирий вполне мог написать новый список за два года, по благословию игумена обители о. Рафаила (Трухина).

34 Черновой вариант рукописи нового списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5) до сих пор не обнаружен.

35 При внимательном изучении нового списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5) видно, что текст рукописи написан единым почерком — основным каллиграфическим. При этом в маргинальных записях присутствует иной почерк (не каллиграфический, а скорее черновой) — Л. 10, 13, 21, 24, 33, 57–58 [в рукописи неразбериха с нумерацией. — *И. П.*]. Вот эти записи соответственно листам: «Устав глав. 37», «пролог», «Иосиф Волоцкий лист. 109 обор.», «Ко[р]мч. лист. 611<sup>а</sup> и номоканон Киевский лист. 104», «коринф. 6. 10.», «матф. 18. 17», «На подлинном уставе подписи тако: недостойный обители сея первый трудник, брат ваш и грешный иеромонах Исаакий з братиею».

Идентичность почерков прослеживается именно в отношении второго варианта почерка.

- В Мордовском Государственном имеется запись хронологических рамок «нового списка» (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5), а именно: «1706–1880 гг.». Это вполне укладывается в годы жизни иеромонаха Иакова (1821–1884 гг.).
- Иеромонах Иаков (Невельский) явился в то время единственным деятельным и плодотворным библиотекарем, подробно исследующим рукописные документы Саровского книгохранилища. Известно, что его многочисленные записи, посвящённые Саровской пустыни, в избытке имеются в Государственном архиве республики Мордовия<sup>36</sup>. Кроме того, он первым составил новую редакцию Саровского Типика (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18). Также известно, что именно им после долгих поисков найден так называемый достодолжный отпуск и у него, как у заинтересованного лица, первым могло возникнуть желание сравнить все списки (один из них он даже отредактировал) и написать новый список для Саровской братии.

Принимая во внимание и те и другие доводы в завершение можно сделать вывод, объединяющий две представленные ранее версии: иеромонах Порфирий сохранил для издания новый список (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5.), написанный иеромонахом Иаковом (Невельским) после 1877 г. Этот новый список был найден им в архивных записях своего главного наставника по послушанию. Одним из основных доводов в пользу того, что автором нового списка явился именно иеромонах Иаков, является схожесть его почерка в новом списке и в рукописи (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 71 — 72 об.). Таким образом, в исследовании представлены две версии, при этом предпочтение отдаётся второй. Возможно, новые данные, полученные в архивных рукописных записях, дадут больше информации по исследуемой теме.

Таким образом, уточняя данные, полученные в статье «К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании

36 По замечанию исследователя М. А. Климковой, в Мордовском архиве находится очень большое количество записей иеромонаха Иакова (Невельского), причём эти записи неверно приписывают совершенно другому автору: «Сегодня три тома рукописи Иакова (Невельского), где авторские тексты чередуются с подлинными документами разных лет, хранятся в ЦГАРМ и ошибочно приписываются иеромонаху Авелю (Ванюкову). <...> По стилю и содержанию рукопись Иакова (Невельского) расходится с сочинениями Авеля (Ванюкова)» (Климкова М. А. Саровская пустынь. Два века истории и культуры. Тамбов, 2022. С. 256).

конца XIX века», следует привести несколько иные предполагаемые выводы о подлинном «Достодолжном отпуске». Согласно свидетельству игумена Рафаила (Трухина), двумя «новейшими списками не одинаковой редакции» следует считать: во-первых, Список точный (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749) и, во-вторых, Устав, или чиноположение, относительно правил общежития (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18)<sup>37</sup>. Новым списком, составленным из двух новейших, остаётся ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Подлинник (о котором и говорит настоятель игумен Рафаил. — *И. П.*), или «Достодолжный отпуск», был обнаружен иеромонахом Иаковом (Невельским) только в 1877 г. Какой же устав имелся в обители постоянно и хранился в монастырской «ризнице»<sup>38</sup>? Ответ очевиден: это точный список (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749).

Далее возникает вопрос: имеются ли в рукописях ещё какие-либо указания на подлинник, или «Достодолжный отпуск»? Архивные данные снова дают утвердительный ответ. Эти указания найдены в новом списке (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5.) Фрагмент из «отпуска» обнаружен нами в конце первой главы. Представим его полностью:

«На подлинном уставе подписи тако: недостойный обители сея первый трудник, брат ваш и грешный иеромонах Исаакий з братию брэнною своею рукою Иеромонах Исаакий руку к сему приложил 1706го года Июля в 17й (?) день и выше с началу по листам закрепил я же Иеромонах Исаакий; так же подписи братства по листам и в конце: К сему уставу монах Паисий и вместо монаха Серафима — по ево велению руку приложил. Монах Феогност и вместо монаха Феолога и трудника Бориса руку приложил. 1708 году к сему Уставу монах Дорофей руку приложил, потому что я в то число пострижен здесь в рясу — скрепил иеромонах Исаакий»<sup>39</sup>.

Итак, пользовался ли иеромонах Иаков (Невельский) «Достодолжным отпуском» при создании нового списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5.)? Вне всякого сомнения. И на это указывает выявленный при исследовании фрагмент рукописного текста из подлинного «Отпуска».

Итак, согласно нашей новой гипотезе, весь текст устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5) собственноручно написал иеромонах Иаков после 1877 г., когда им был найден «Достодолжный отпуск». Оригинал последнего

37 Рукописные списки устава: 1) ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 110; 2) ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 111 представляют собой черновой вариант списка ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18, составленного иеромонахом Иаковом (Невельским).

38 Павел (Дудоров), иером. К вопросу об оригинальном списке. С. 305.

39 ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 57–58. (31 – 31 об.)

написанный одним из трёх почерков<sup>40</sup> первоначальника иеросхимонаха Иоанна (Попова), в настоящее время, к сожалению, не обнаружен в архиве и ждёт своего открытия. Ясно и достоверно одно: самым близким как к подлиннику, так и к «Достождолжному отпуску» является список точный (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Об этом свидетельствует очень точное соответствие списка точного (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749) и списка нового (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5), который и был представлен для печатного издания Саровского Типика в 1897 г.

### Выводы

Рукопись ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18 общежительного Устава появилась после списка точного ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Текст Устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) существенно отличается от рукописного списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749). Он представляет собой уникальный пример произвольного редактирования в отношении исторических рукописей в XIX в., которые дополнялись или изменялись по тем или иным причинам. Список, вне всякого сомнения, представляет особый исторический интерес. Этот текст рукописи может быть признан классической редакцией списка, близкого к подлиннику рукописного монастырского типика (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749).

Рукопись (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) является памятником более поздней редакции, стилистически и грамматически подправленной для XIX в.

Подробное исследование списков общежительного устава, в частности рукописного списка (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18) заставляет по-иному взглянуть на уже имеющуюся картину обнаруженных исторических данных, о которых мы сообщили ранее.

40 До настоящего времени сохранился один из немногих примеров почерка первоначальника Саровской пустыни. Подпись над страницей: «Автограф саровского первоначальника, иеромонаха Исаакия». См.: Сказание о первом жительстве монахов и о построении церкви Пресвятой Богородицы, Живоносного Ее источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь [Б. м., б. г.]. [Из архива автора]. С. 163. Предположительно, данный почерк относится «скорописному, скорому», [первому. — И. П.] известному из трёх почерков иеросхимонаха Иоанна (*Павел (Дудоров), иером.* К вопросу об оригинальном списке. С. 301). При подробном изучении почерка можно говорить о том, что это, несомненно, скоропись. Если говорить обобщённо, то одни [многие. — И. П.] буквы по написанию относятся к XVII в., а другие — к первой половине XVIII в. См. образцы почерков: *Черепнин Л. В.* Русская палеография. Москва, 1956. С. 365, 366, 748–749.

Согласно гипотетическим предположениям, библиотекарь и хранитель архива Саровской пустыни иеромонах Порфирий сохранил для издания новый список (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5), созданный иеромонахом Иаковом (Невельским) после 1877 г. Это подтверждается через почерк (с характерными особенностями тождественного написания букв при сравнении рукописей), принадлежащий хранителю Саровского архива о. Иакову. Этот новый список был найден им в архивных записях своего главного наставника по послушанию. Возможно, что новые данные, полученные в архивных рукописных записях, дадут больше информации по исследуемой теме.

Согласно свидетельству игумена Рафаила (Трухина), двумя «новейшими списками неодинаковой редакции» следует считать: во-первых, Список точный (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749) и, во-вторых, Устав, или чиноположение, относительно правил общежития (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18). Новым списком, который был составлен из двух новейших, остаётся ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Согласно нашей гипотезе, весь текст устава (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5) собственноручно написал иеромонах Иаков после 1877 г., когда им был найден «Достодолжный отпуск». Сам же полный текст «Достодолжного отпуска», написанный одним из трёх почерков первоначальника иеросхим. Иоанна (Попова), в настоящее время в архиве не обнаружен и ждёт своего открытия. Фрагмент из «Достодолжного отпуска» обнаружен в новом списке ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Ясно и достоверно одно: списком, самым близким к подлиннику и «Достодолжному отпуску» является Список точный (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749).

### Архивные материалы

Духовный регламент. ОР РГБ. Ф. МК РГБ. (Старопечатные книги Троице-Сергиевой Лавры). № 313. [1761 г. Москва].

Записки библиотекаря монастыря иеромонаха Иакова об игумене Иоанне и разных событиях в монастыре // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 979. Л. 1–43.

Новый список: Устав общежительной Сатисо-градо Саровской Пустыни, преданный Основателем и Первоначальником оной Иеромонахом Исаакием в схеме Иоанном // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 5. Л. 1–70.

Общебратственный совет с челобитным прошением // Устав монастыря 1710 года // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 6. Л. 1–4.

Рапорт игумена Рафаила (Трухина) Преосвященнейшему Иерониму, епископу Тамбовскому и Шацкому // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1209. Л. 3 — 3 об.

- Список точный: «Списак точный Общежителнаго Устава Сатисограда Саровския Пустыни» // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 749. Л. 1 — 52 об.
- Устав Валаамского монастыря. [Устав общежительный Санкт Петербуржския епархии Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, заведенный с общежительнаго же Устава Тамбовския епархии Саровския пустыни. 1784(9) г.]// РНБ. № 285. Л. 1–125.
- Устав или чиноположение относительно правил общежития, и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градо-саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 18. Л. 1–51.
- Устав или Чиноположение правил относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градо-Саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 110. Л. 1–12.
- Устав или Чиноположение правил относительно правил общежития и церковного богослужения монашествующих Сатисо-градо-Саровския пустыни // ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 111. Л. 1–12.
- Устав общежительной Саровской пустыни // ОР РГБ. Ф. 178.1 № 4456. Л. 1–65.
- Устав Саровския пустыни // РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 267. Л. 1 — 47 об.
- Чин и устав имеющийся в Богоспасаемой СвятогрекославеноРоссийской Кафолической Правоверно Православной истинно христианской Темниковской Саровской общежителной пустыни [XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 304/II. № 230. Л. 1–30.

## Источники

- Саровская общежительная пустынь. Подробное описание / Издание Саровской пустыни. Москва: Типо-Литография И. Ефимова, 1908.
- Сказание о первом жителстве монахов и о построении церкви Пресвятой Богородицы, Живоносного Ее источника, в пустыне, на Старом Городище, где ныне стоит общежительная Саровская пустынь. [Машинопись]. [Б. м.], [б. г.]. [Из архива автора.]
- Устав общежительныя Сатисо-Градо-Саровския пустыни, преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном. Москва: Синод. тип., 1897.
- Устав Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря 1782 года, привезенный архимандритом Иовом в Верхотурский Николаевский монастырь по указу Святейшего Правительствующего Синода от 30 января 1893 года за № 423. Устав общежительный Санкт Петербуржския епархии Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, заведенный с общежительнаго же Устава Тамбовския епархии Саровския пустыни. [Машинопись]. [Б. м., б. г.]. [Из архива автора.]

## Литература

- Климкова М. А. Саровская пустынь. Два века истории и культуры. Тамбов: Изд. Д. А. Гнатюк, 2022.

- Павел (Дудоров), иером.* К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании конца XIX века // БВ. 2023. № 1 (48). С. 295–311.
- Порфирий, иером.* Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя и первоначальника Саровской пустыни. Муром: Типо-лит. Н. В. Зворыкина, 1892.
- Романенко Е. В.* Устав Саровского монастыря // Преподобный Серафим Саровский: агиография, почитание, иконография / ред. Н. Н. Чугреева. Москва: Индрик, 2004. С. 223–245.
- Романенко Е. В.* Организация пространства монастыря: исторические свидетельства и современный опыт. [Электронный ресурс]. URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/23rch/1865-organizatsiya-prostranstva-monastyrya-istoricheskie-svidetelstva-i-sovremennyy-opyt/> (дата обращения: 21.02.2024).
- Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: Предания и факты. Саров: ИНФО, <sup>3</sup>2009.
- Черепнин Л. В.* Русская палеография. Московский гос. историко-архивный ин-т. Москва: Гос. изд. политической лит., 1956.



VIRI DOCTI

# БЫТЬ ДОСТОЙНЫМ СВОИХ ПРЕДКОВ

ПАМЯТИ ЛАВРСКОГО ИГУМЕНА АНДРОНИКА  
(ТРУБАЧЁВА, † 5.04.2021)

УДК 82-57 (27-788) (271.2)  
DOI: 10.31802/GB.2024.53.2.018

Среди сонма исповедников XX в. есть один, многогранность дарований которого поражает. Его имя и труды всё больше и больше привлекают внимание исследователей, которые продолжают открывать миру новые грани наследия этого богослова, философа, математика, искусствоведа, поэта и литератора. Речь идёт о великом учёном и мыслителе XX в. — отце Павле Флоренском. Но сегодня хотелось бы вспомнить того, кто раскрыл в полной мере эту бесценную сокровищницу русской богословской и религиозно-философской мысли — внука отца Павла, игумена Андроника (Трубачёва). Тоже учёный-богослов, доцент и преподаватель Московских духовных школ, секретарь Синодальной богослужебной комиссии, он явился достойным потомком своего великого деда. Отец Андроник — авторитетный исследователь биографии и трудов отца Павла, издатель шеститомника «Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского», посвящённого описанию его духовного пути и наследия, директор трёх музеев священника Павла Флоренского: в Москве, в Сергиевом Посаде и Костромской области. Игумен Андроник также является автором статей и книг о многих новомучениках Церкви Русской. Можно сказать, что отец Андроник отдал все свои силы и таланты на раскрытие личности отца Павла, и его труд до сих пор продолжает приносить плоды.

Игумен Андроник (в миру Александр Сергеевич Трубачёв) родился в Москве в семье известного церковного композитора — диакона Сергия (Сергея Зосимовича) Трубачёва и Ольги Павловны Флоренской, дочери отца Павла. Второй дедушка отца Андроника, протоиерей Зосима Трубачёв, был расстрелян в феврале 1938 г. в Бутово, прославлен

в лике новомучеников и исповедников Церкви Русской на юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г. Ещё до того, как семьи породнились, отец Павел Промыслом Божиим проявил участие в жизни Трубачёвых: будучи студентом, Зосима Трубачёв регентовал в домовый церкви во имя равноапостольной Марии Магдалины в Сергиево-Посадском убежище сестёр милосердия Красного Креста, настоятелем которого в то время был отец Павел Флоренский. Здесь же отец Павел впоследствии и повенчал его с Клавдией Георгиевной Санковой.

Когда отца Зосиму репрессировали, его семья поселилась у родственников в Сергиевом Посаде. Сын, Сергей Трубачёв, в 1946 г. вступил в брак с Ольгой Павловной Флоренской, дочерью отца Павла Флоренского. Внук отца Павла и отца Зосимы — игумен Андроник — стал продолжателем священнического рода. Однако решение пойти по этому пути пришло не сразу. По окончании в 1970 г. московской школы Александр Трубачёв поступил в Московский государственный историко-архивный институт. По причине православного мировоззрения учёба протекала не без конфликтов: однажды студенту Александру даже попытались прилюдно отрезать длинные волосы. Однако каким-то чудом отчисления из вуза всё же удалось избежать. Более того, Александр сумел защитить дипломную работу по материалам бабушки, тема труда — «Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (1918–1925): обзор архивных материалов». Так начался путь профессионального освоения наследия отца Павла Флоренского, с которого отец Андроник уже не сходил до конца своей земной жизни. А тогда, в период работы над диссертацией, юный Александр познакомился с монахами и духовниками Троице-Сергиевой Лавры, часто посещал монашеские службы, что, безусловно, не могло не повлиять на выбор его дальнейшего жизненного пути.

По окончании института Александр работал в Государственном архиве Московской области, с 1975 по 1976 г. служил в рядах Советской армии, после чего по благословению своего духовника архиепископа Сергия (Голубцова) поступил в Московскую духовную семинарию. Владыка Сергей оказал значительное влияние на отца Андроника, который впоследствии всегда вспоминал его с величайшим благоговением. И тут опять прослеживается удивительная духовная преемственность: сам владыка был прихожанином храма Святой Марии Магдалины при Убежище сестёр милосердия Красного Креста и духовным чадом отца Павла Флоренского. Будучи иконописцем и реставратором

Троицкого собора в Лавре, владыка в своей работе руководствовался трудами отца Павла по иконописи. Именно от владыки Сергия отец Андроник узнал тайну сокрытия честной главы прп. Сергия, также связанную с отцом Павлом Флоренским. На исследование этой сокровенной страницы истории Троице-Сергиевой обители отец Андроник положил немало сил и трудов, благодаря чему и нам сегодня приоткрыта священная тайна главы Преподобного.

Удивительно переплетение судеб этой большой духовной семьи. Отец Павел и граф Юрий Александрович Олсуфьев сокрыли честную главу от поругания, Павел Голубцов (принявший впоследствии монашеский постриг с именем прп. Сергия и упокоившийся в его обители) участвовал в её дальнейшем перенесении и возвращении в Лавру, а отец Андроник собрал воедино бесценные свидетельства и донёс до нас историю проявленной отваги и усердия в сохранении святыни. И всех членов этой семьи связал воедино прп. Сергий.

В годы обучения в семинарии Александр Трубачёв познакомился с отцом Анатолием (Просвириным, будущим архимандритом Иннокентием), который трудился в Издательском отделе Московской Патриархии. Получив от него рекомендацию, поступил на работу к митрополиту Питириму (Нечаеву), руководившему Отделом в те годы. Об этом периоде у отца Андроника остались самые светлые воспоминания.

«“Питиримовцы” всем были известны, на них на всех славный ярлык! — вспоминал брат отца Андроника Павел Васильевич Флоренский. — Если ты слышал фразу “работал в издательстве у Питирима” — всё сразу ясно. Тут и рекомендация, и репутация, и сразу всё!»<sup>1</sup>

В 1980 г. Александр Трубачёв окончил Московскую духовную семинарию и в сентябре того же года поступил в братство Троице-Сергиевой Лавры. Монашеский постриг он принял 19 марта 1981 г. с именем Андроник в честь прп. Андроника Московского. Восприемником при постриге был духовник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Кирилл (Павлов). У него окормлялся отец Андроник в последующие годы пребывания в Лавре.

1 *Флоренский П. В.* Памяти игумена Андроника (Трубачева), внука священника Павла Флоренского. [13.04.2021]. [С Павлом Васильевичем Флоренским беседовал Николай Бульчук]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Andronik-Trubachev/pamjati-igumena-andronika-trubacheva-vnuka-svjashhennika-pavla-florenskogo/#source>

Первого мая того же года монах Андроник принял сан иеродиакона, 28 августа 1982 г. был хиротонисан в иеромонаха. Так началось священническое служение в храмах Троице-Сергиевой обители, которое отец Андроник совмещал с трудами у владыки Питирима. В годы работы в Издательском отделе Московской Патриархии отец Андроник принимал участие в подготовке к изданию так называемых «зелёных» богослужебных Миней. Это был колоссальный многолетний труд, и отец Андроник стал одним из тех, кто этот труд осуществил. Данные Минеи явились вкладом в подготовку к празднованию 1000-летия Крещения Руси, главным торжеством которого был Юбилейный Собор. Он проходил в Троице-Сергиевой Лавре, на нём прославили несколько русских подвижников. После проведения Собора встал вопрос создания новых служб святым, и в 1989 г. была создана Богослужебная комиссия, в которую включили игумена Андроника как имеющего большой опыт работы с богослужебными текстами. К тому времени он уже окончил Московскую духовную академию (в 1984 г.) со степенью кандидата богословия, защитив диссертацию на тему «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского», где впервые была подробно разработана периодизация творчества П. А. Флоренского и дан обзор большинства его философских работ.

Отец Андроник занимал должность секретаря Комиссии более тридцати лет. Он очень любил эту работу. Ближе к концу жизни, будучи уже больным и не имея возможности трудиться с соратниками на родном для него поприще, просил близких:

«Дайте хотя бы посидеть с умными людьми».

Плодами трудов и усилий батюшки стали такие гимнографические памятники, как «Служба Господу Богу нашему, в Троице славимому», приуроченная к празднованию 1000-летия Крещения Руси, службы прпп. Андронику Московскому, Максиму Греку, Пимену Московскому (Угрешскому), а также ряд тропарей и кондаков. Не оставлял отец Андроник и преподавательскую деятельность — с 1984 г. по 1990 г. он трудился в Московских духовных школах. В 1990 г. получил звание доцента, в Московской духовной семинарии преподавал нравственное богословие, Священное Писание Нового Завета, русскую патрологию, в Московской духовной академии — пастырское богословие, Священное Писание Нового Завета.

1990 г. стал поворотным в жизни Русской Православной Церкви и в жизни отца Андроника. На патриарший престол был избран

Святейший Патриарх Алексей II. На его долю выпал жребий возрождения церковной жизни после многолетних гонений на веру. И прежде всего необходимо было возродить монашескую жизнь в значимых монастырях отдалённых уголков России, таких как Валаам. Строителем и возобновителем монастырского быта на этом святом острове был выбран игумен Андроник. Его освободили от работы в Московских духовных школах 15 июля 1990 г. в связи с назначением наместником возрождённого в декабре 1989 г. Валаамского Спасо-Преображенского монастыря.

Годы послушания на Валааме ознаменовались большими свершениями. При отце Андронике начали восстанавливать Всехсвятский, Предтеченский, Никольский скиты, монастырю передали келью отца Дамаскина (Кононова, † 1881), Успенский и Никольский храмы. В мае 1991 г. во Всехсвятском скиту были обретены мощи прп. Антипы Валаамского. Монастырю стали возвращать кельи. Келья самого отца Андроника сперва была в Зимней гостинице за монастырём, лишь спустя какое-то время он перешёл во внутреннюю часть обители. В этой келье собирались Соборы, решались разные вопросы, касающиеся жизни обители, устава, братии. На Валааме наконец возобновилась настоящая монашеская жизнь: богослужения стали совершать каждый день, приняли устав прежнего Валаамского монастыря, утвердили послушания, ввели практику ежедневного произнесения проповедей. Игумен Андроник и сам был одарённым проповедником — люди любили его глубокие и в то же время простые проповеди. Обладая большой душевной энергией, он овладевал аудиторией сразу, с первых слов, и слушающие его получали большую духовную пользу. К братии отец Андроник относился как к единой семье, и быт старался обустроить соответствующим образом, например, говорил, что еда в трапезной должна быть домашней, а не «такой, как в столовке».

Пожалуй, одним из самых важных событий этого периода стала встреча на Валааме Президента России Б. Н. Ельцина, главы правительства Карельской республики и Патриарха Алексия II. Игумен Андроник взял на себя организационную роль и выступил в качестве дипломата, фактически убедив Б. Ельцина издать указ о передаче монастыря и храмов, находящихся на острове, Русской Православной Церкви, а также о выделении значительной суммы на их восстановление. Это было чудом: то, что казалось до этого невозможным, нереальным, вдруг стало явью, осуществилось. Конечно, в определённых кругах игумену Андронику этого не простили... Думается, что не без некоторого

давления сверху его неожиданно перевели обратно в Троице-Сергиеву Лавру на преподавательскую деятельность. Патриарх Алексей II сокрушался, что в этот раз ничего не может сделать, поэтому остаётся только смириться и положиться на волю Божию. Благословив отца Андроника, он напутствовал его словами:

«Вот теперь занимайся наследием своего великого деда — мученика-священника Павла Флоренского»<sup>2</sup>.

Так батюшка вернулся к своим истокам — к тому, что в общем-то и было делом всей его жизни. Теперь ничто не мешало ему с головой погрузиться в работу по изучению и сохранению наследия своего дедушки. На его плечи легла ноша изучения невероятного по объёму и разнонаправленности архива священника Павла Флоренского, и этой работе он отдавал себя без остатка. Вскоре вокруг отца Андроника образовалась община единомышленников, которые помогали расшифровывать и систематизировать рукописи.

Проследивая жизненный путь и вехи служения игумена Андроника, не перестаёшь удивляться, как непостижимо и промыслительно рука Божия вела и направляла Своего верного слугу. Ведь дать правильную оценку наследию священника Павла Флоренского мог только такой же, как и он, священник, стоящий у престола... При этом не просто священник, но и учёный, философ, богослов, каким был отец Павел. И все эти качества воплотились в его родном внуке, ставшем проводником богословских, философских, искусствоведческих, математических и многих других идей своего великого дедушки. Игумен Андроник сумел постичь их глубину и определить их место в мировой истории. Подобно своему деду, он явил собой образ настоящего учёного монаха: трудолюбивого, усидчивого, целеустремлённого, немногословного, молитвенно настроенного и при этом умеющего найти общий язык с людьми самых разных профессий и слоёв общества.

Митрополит Викентий (Морарь), вспоминая игумена Андроника, удивлялся его удивительной особенности: будучи мужем учёным и человеком весьма одарённым, отец Андроник оставался при этом невероятно простым, скромным и доступным для всех батюшкой. Игумен Иоанн (Самойлов) отмечал:

2 17 февраля 1993 г. игум. Андроник вернулся в Лавру, в корпорацию Московских духовных школ. В этом же году стал директором Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. О периоде с 1990 г. по 1993 г. см.: Первопроходцы. [Официальный сайт Валаамского монастыря]. URL: <https://valaam.ru/publishing/87490/>

«Отец Андроник был очень интересным собеседником, при паузах молчания умел вновь начать диалог. Был очень начитанным и умным. По всем вопросам легко ориентировался и имел своё суждение, но не настаивал на личном мнении. Часто шутил и подбадривал. Был смиренным и, главное, простым и доступным, хотя и имел игуменский сан и был внуком русского религиозного учёного и философа священника Павла Флоренского <...> Однажды, во время обострения болезни, я посетил его в больнице. Он лежал на койке и молчал, я же не мог сдержать слёз. Заметив меня, удивлённо посмотрел. И в этом взгляде я почувствовал его душевное спокойствие и надежду, что не умрёт <...> Последняя встреча с моим любимым другом и братом по духу состоялась на праздник Сретения Господня. В этот день он захотел причаститься Святых Христовых Таин. После исповеди и Причащения мы немного пообщались. Жаль было расставаться, но сердце подсказывало, что это последняя встреча. Через полтора месяца он мирно предал свой дух Богу»<sup>3</sup>.

Игумен Андроник (Трубачёв) преставился 5 апреля 2021 г. Третий день по кончине выпал на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, и в этом видится знак особой милости и покровительства Божией Матери к нему. Чин отпевания отца Андроника на следующий день после Благовещения в Трапезном храме Лавры возглавил наместник обители епископ Фома в сослужении многочисленного духовенства.

Благодаря деятельности отца Андроника сегодня наследие отца Павла Флоренского стало доступным, и перед нами открывается новый путь — путь изучения и осмысления этого наследия, а также изучения наследия самого отца Андроника.

*Иеромонах Пафнутий (Фокин)*

3 Наш игумен Андроник (А. С. Трубачев): к 70-летию игумена Андроника, 140-летию священника Павла Флоренского. Сергиев Посад; Санкт-Петербург: Музей священника Павла Флоренского; Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского; Общество памяти игумении Таисии, 2023. С. 67.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (53) • 2024

*Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)  
Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 25½

Подписано в печать 15.06.2024